

»Das alles hier«

Festschrift für Konrad Klaus
zum 65. Geburtstag

**Ulrike Niklas · Heinz Werner Wessler
Peter Wyzlic · Stefan Zimmer (Hrsg.)**

idaṃ sarvaṃ

इदं सर्वम्

xasia
eBooks

»Das alles hier«
Festschrift für Konrad Klaus zum 65. Geburtstag



Ulrike Niklas · Heinz Werner Wessler ·
Peter Wyzlic · Stefan Zimmer (Hrsg.)

»Das alles hier«

Festschrift für Konrad Klaus
zum 65. Geburtstag



Über die Herausgeber

Ulrike Niklas ist emeritierte Professorin für Indologie an der Universität Köln.

Heinz Werner Wessler ist Professor für Indologie an der Universität Uppsala, Schweden.

Peter Wyzlic ist Bibliothekar im Institut für Orient- und Asienwissenschaften an der Universität Bonn.

Stefan Zimmer ist emeritierter Professor für Indogermanistik und Keltologie an der Universität Bonn.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.



Dieses Werk ist unter der Creative Commons-Lizenz CC BY-SA 4.0 veröffentlicht. Die Umschlaggestaltung unterliegt der Creative-Commons-Lizenz CC BY-ND 4.0.

Xasia
eBooks

Publiziert bei CrossAsia-eBooks,
Universitätsbibliothek Heidelberg 2021.

Die elektronische Open-Access-Version dieses Buches ist dauerhaft frei verfügbar auf CrossAsia-eBooks: <https://crossasia-books.ub.uni-heidelberg.de/xasia>
urn: urn:nbn:de:bsz:16-xabooks-815-8
doi: <https://doi.org/10.11588/xabooks.815>

Text © 2021 Das Copyright der Texte liegt beim jeweiligen Verfasser.
Grafik Buddha-pada © 2021 Maria Ekelund.

Umschlagabbildung: „Fußabdruck Buddhas“ mit dem Rad der Lehre vom buddhistischen Stupa in Sanchi, Madhya Pradesh, Indien © 2021 Heinz Werner Wessler.

ISBN 978-3-948791-13-1 (Hardcover)
ISBN 978-3-948791-12-4 (PDF)

Inhalt

Tabula Gratulatoria	VII
„Das alles hier“	IX
Schriftenverzeichnis	XV

Christoph Antweiler

Soziale Kohäsion – Mechanismen sozialen Zusammenhalts mit Beispielen aus Asien	1
---	---

Carmen Brandt

Why Dots and Dashes Matter – Writing Bengali in Roman Script	23
--	----

Siglinde Dietz und Helmut Eimer

Das Loblied des Bcom ldan Rig pa'i ral gri auf Atiśa (Dīpaṃkaraśrījñāna)	55
--	----

Karl-Heinz Golzio

Zwischen Astronomie und Mythologie – Indische Zeitvorstellungen und -messungen und ihre babylonischen Vorbilder	73
--	----

Reinhold Grünendahl

Friedrich Schlegels Briefe als Quelle zur Entstehungsgeschichte seines Werks <i>Über die Sprache und Weisheit der Indier</i> (1808)	89
--	----

Beate Guttandin

Kṣamā Rāva: „Ein situationsbedingter Fehler“ – Eine Sanskrit-Dorfgeschichte aus den 1950er-Jahren über Ehre und Moral	123
--	-----

Julia A. B. Hegewald

Extreme Dependency as a Creative Catalyst in Early Indo-Islamic Architecture of the Slave Dynasty	151
--	-----

Werner Knobl

Intensive Variations – From Metrics to Reptiles to Musical Instruments	175
--	-----

Kornelius Krümpelmann

Theorie der Exegese – Die Einleitung im Kommentar des Abhayadevasūri zum <i>Sthānāṅgasūtra</i>	189
---	-----

<i>Nirosha Paranavitana</i> Die Negation im Deutschen und Singhalesischen – Eine kontrastive Studie	229
<i>Bhikkhu Pāsādika</i> Review Article – « Guy Bugault, L’Inde pense-t-elle ? »	253
<i>Elmar Renner</i> Übersetzen aus dem Hindi auf dem Wort-Text-Kontinuum und die graduelle Fulguration von Bedeutung	263
<i>Marina Rimscha</i> Construction of a Buddhist Identity for Dalits in Tulsi Ram’s Autobiography	287
<i>Ulrike Roesler</i> The Final Time of the Dharma – A 13 th -Century Tibetan Version of the Kauśāmbī Story	301
<i>Peter Schalk</i> Buddhism in Tamilland	323
<i>Jens Schlieter</i> The Indian Origins of “Comparative Religion” – Compendia of Religious-Philosophical Worldviews or “Cosmovisions” (<i>darśana-s</i>)	341
<i>Danuta Stasik</i> A Victim Speaks Back – Jagdīs Gupta’s <i>Śambūk</i> (1977)	373
<i>Heinz Werner Wessler</i> Zyklus und Linie vor kosmischem Hintergrundrauschen – Eine interkulturelle Betrachtung	389
<i>Dagmar Wujastyk</i> Vitalisation Therapy in the <i>Kalyāṇakāraka</i>	407
<i>Stefan Zimmer</i> From Proto-Indo-European Religion to Hindutva – Some Brief Reflections on Indian Religious Thinking	423
Über die Autoren	433

Tabula Gratulatoria

Christoph Antweiler

Jörg Blasius

Beate Blasius

Carmen Brandt

Gregor Buser

Stefan Conermann

Siglinde Dietz

Günther Distelrath

Arno Dohmen

Lewis Doney

Helmut Eimer

Annakutty Findeis

Hans Findeis

Dagmar Glaß

Karl-Heinz Golzio

Reinhold Grünendahl

Beate Guttandin

Johanna Hahn

Jürgen Hanneder

Hans Harder

Jens Uwe Hartmann

Julia A. B. Hegewald

Manfred Hutter

Jitendra Jain

Ralph Kauz

Oliver Kessler

Meenakshi Khanna

Werner Knobl

Anna Kollatz

Kornelius Krümpelmann

Marie-Luise Legeland

Philipp Maas

Bushra Malik

Angelika Malinar

Annemarie Mertens

Harald Meyer

Tabula Gratulatoria

Axel Michaels

Ulrike Niklas

Thomas Oberlies

Eva Orthmann

Bhikkhu Pāsādika

Jose Punnampambil

Gabriele Reifenrath

Elmar Renner

Marina Rimscha

Ulrike Roesler

Klaus Sagaster

Peter Schalk

Reinhold Schein

Christine Schirmacher

Sandra Schlage

Jens Schlieter

Peter Schreiner

Peter Schwieger

Walter Slaje

Joachim-Friedrich Sprockhoff

Danuta Stasik

Roland Steiner

Ines Stolpe

Shabnam Surita

Trang-Dai Vu

Heinz Werner Wessler

Theresa Wilke

Dagmar Wujastyk

Peter Wyzlic

Qurratulain Zaman

Stefan Zimmer

Michael Zimmermann



„Das alles hier“

„Das Weltall, die Gesamtheit des in der Welt Vorhandenen, wird in den *Brāhmaṇas* gewöhnlich mit dem Ausdruck *idaṃ sarvaṃ* ‚das alles hier‘ bezeichnet...“, heißt es in der Doktorarbeit von Konrad Klaus *Die altindische Kosmologie. Nach den Brāhmaṇas dargestellt* (S.23), erschienen 1986 im Verlag Indica et Tibetica als Band 9 der von Michael Hahn herausgegeben Serie unter gleichem Namen. Die Vollendung seines 65. Lebensjahres – zugleich die Vollendung von zwei Jahrzehnten als Universitätsprofessor in Bonn – ist uns willkommener Anlass, Konrad Klaus mit der vorliegenden Festschrift zu ehren. Es ist uns Herausgebenden, Beitragenden und Gratulierenden eine große Freude, diesen bunten Strauß von Artikeln dem Jubilar kredenzen zu dürfen.

„Das alles hier“ darf gerne auch im Hinblick auf das bisherige Lebenswerk des Geehrten gedeutet werden: Ein reiches akademisches Wirken mit vielfachen Aktivitäten in Lehre, Forschung und Wissenschaftsmanagement mit einer großen Zahl brillanter Publikationen zu philologischen und kulturgeschichtlichen Fragestellungen als sichtbare Zeichen. Konrad Klaus hat einen würdigen Platz in der wissenschaftlichen Traditionslinie der Indologie, die in Deutschland institutionell mit der Einrichtung des ersten der indischen Philologie gewidmeten Lehrstuhls an der neugegründeten Universität Bonn 1818 begann. Es wäre verfehlt, zu glauben, die 200-Jahr-Feier 2018 sei eine Art vorgezogenes Begräbnis gewesen. Der Übergang zur Südasienskunde mit einem erneuerten Profil gehört mit zum Lebenswerk von Konrad Klaus, der, obwohl selbst klassischer Indologe, diese Neuausrichtung voll unterstützte und wohlwollend begleitete.

Die Verbindung von Konrad Klaus zur Universität Bonn und zur Bonner Indologie reicht bis in die frühen 1980er Jahre zurück. Sie führte über den damaligen Außerordentlichen Professor in Bonn (später Universitätsprofessor in Marburg) Michael Hahn. Bereits 1983 erschienen zwei Bände als Band 2 und 3 der Reihe Indica et Tibetica, nämlich die von Konrad Klaus durchgeführte Studie und Übersetzung des *Maitrakanyakāvadana* (*Divyāvadana* 38) und die zusammen mit Michael Hahn veröffentlichte Studie zum *Mṛgajātaka* (*Haribhaṭṭajātakamālā* XI). Letzteres war ein Beitrag zu einem langjährigen Lieblingsprojekt von Michael Hahn, nämlich der Herausgabe der Sammlung von literarischen Bearbeitungen der Jātaka-Erzählungen durch Haribhaṭṭa (ca. AD 400). Die Gesamtausgabe von

Haribhaṭṭas *Jātakamālā*, die Michael Hahn durch seinen verfrühten Tod 2014 nicht mehr selbst besorgen konnte, ist 2019 schließlich durch Martin Straube herausgegeben worden. Die freundschaftliche Verehrung für Michael Hahn manifestiert sich unter anderem in der Mitherausgeberschaft von Konrad Klaus bei der Festschrift Hahn zu dessen 65. Geburtstag (zusammen mit Jens-Uwe Hartmann) 2007.

Neben dem Interesse an Ritualtexten und an Erzählliteratur wurde von seinem Doktorvater Professor Wilhelm Rau (Universität Marburg) auch das Interesse an der materiellen Kultur insbesondere der vedischen Zeit geweckt. Daraus entstand unter anderem die Studie zu den Wasserfahrzeugen im alten Indien sowie die Habilitationsarbeit über Töpferei und Tongeschirr im vedischen Indien (leider noch unpubliziert). Auf Wilhelm Raus Anregung ging auch die Beschäftigung mit der spätvedischen Kosmologie zurück, woraus die 1985 an der Universität in Marburg angenommene Doktorarbeit entstand. Im Rahmen des langjährigen Wirkens von Konrad Klaus an der Universität Bochum, zunächst als Assistent von Professor Joachim Friedrich Sprockhoff (1985–1992) und – nach der Habilitation – als Hochschuldozent (1992–1998) entstanden auch eine Reihe von bemerkenswerten Aufsätzen und Rezensionen im Umfeld der Veda-Philologie.

Auch das Interesse an vedischen Texten und am spätvedischen Ritual geht auf Wilhelm Rau zurück. Aus dem vertieften Studium der Geschichte der altindischen Literatur, insbesondere der frühen indischen Prosa und wissenschaftliche Textgattungen gingen im Laufe der Jahre mehrere wichtige wissenschaftliche Publikationen hervor. Dazu kam schon früh im Zusammenhang mit dem Studium der Tibetologie das Interesse am Buddhismus, woraus ein Forschungsbereich Meditations-techniken im frühen Buddhismus hervorging. Ein weiterer Forschungsbereich von Konrad Klaus beschäftigt sich mit Macht und Herrschaft im mittelalterlichen Kaschmir. In Marburg hatte Konrad Klaus übrigens auch Semitistik studiert und sich dabei schwerpunktmäßig mit altarabischen Inschriften beschäftigt. Nach einer Gastprofessur in Wien 1999 folgten Vertretungsprofessuren in Marburg, Bonn und Bochum bis zur Ernennung als Universitätsprofessor für Indologie im Jahr 2001.

Einem Professor der Indologie ergeht es sicherlich nicht anders als anderen Menschen: Der Alltag erscheint oft wie ein sinnloses Einerlei, voller Mühsal und Plagen, ohne Aussicht auf den Horizont. Das große Ganze ist oft nahezu unsichtbar und unbegreiflich. Die sichtbaren Spuren des Wirkens und Arbeitens scheinen wie ein Durcheinander von mehr oder weniger sorgfältig behauenen Bruchsteinen. Ein Gewebe ohne Substanz ist das eigene Ich, lautet eine der grundlegenden Lehren aller buddhistischer Schulen.

Doch es gibt auch Augenblicke, in denen sich die Bausteine vor dem inneren Auge zu einem sinnvollen Ganzen zusammenfügen – jenseits des vom Buddha als

Ursache des Leidens beklagten Festhaltens an der Illusion des Ich. Dieses Ich ist gewiss ein fragwürdiges oder zumindest fragiles Wesen – doch es gibt zweifellos Kontinuitäten, die eine Ahnung von Ganzheit zulassen, und die wie die Fußspur des Buddha an einem der Eingänge zum berühmten buddhistischen Stupa in Sanchi auf dem Umschlagbild auf das große Ganze verweisen, um dessen Willen dieses einzigartige Heiligtum vor zwei Jahrtausenden einmal gebaut worden war.

Als langjähriger Professor auf dem altehrwürdigen Lehrstuhl der Bonner Indologie war und ist Konrad Klaus Forscher und Lehrer, Kommunikator und Supervisor, Verwalter, Fakultätsmitglied, Mitglied der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften und der Künste und des wissenschaftlichen Beirats des Südasieninstituts Heidelberg. Er wird nicht zuletzt auch als vertrauenswürdiger Kollege und zuverlässiger Freund geschätzt. Manche kennen ihn übrigens auch als Freund des professionellen Fußballspieles, als Sympathisant der Lehren des Buddha und nicht zuletzt als Mensch, der in der Familie seine Basis sucht und findet.

Die Bildung des Instituts für Orient- und Asienwissenschaften (IOA) in den frühen 2000er Jahren und die Einführung der gemeinsamen BA/MA-Studiengänge hat Konrad Klaus aktiv mitgestaltet. Gewiss, es war unsicher, was daraus wird. Es hatte aber keinen Sinn, sich gegen die Weiterentwicklung des Bonner und des europäischen Universitätswesens zu stemmen. Bei nüchterner Betrachtung ergaben sich sogar neue Optionen für die Bonner Indologie. Seit 2005 konnte man Indologie mit Schwerpunkt Sanskrit oder Hindi und einer Reihe von institutsgemeinsamen Kursen studieren, später kam sogar ein BA-Studiengang Urdu eine Zeit lang mit ins Angebot. Die Weiterentwicklung der Bonner Indologie zur gegenwartsbezogenen Südasienkunde mit Bengali und Hindi als sprachliche Schwerpunkte war dann der nächste und große Schritt, den Konrad Klaus mit viel Verständnis unterstützend begleitete.

Manche hätten vielleicht erwartet, dass er sich als klassischer Indologe dieser Transformation entgegenstellen würde. Die Bezeichnung „Südasienkunde“ markiert zunächst Diskontinuität. Doch die wissenschaftliche Indologie ist nicht das einzige Fach, in dem sich tiefgreifende Umbrüche vollziehen. Der Wandel von der Philologie zur gegenwartsbezogenen Kulturwissenschaft vollzieht sich in weiten Bereichen der Geisteswissenschaften auf vielfacher Ebene und vielerorts.

Kollege Klaus nahm die Zeichen der Zeit mit unverstelltem Blick wahr. Die Schließung mehrerer indologischer Lehrstätten in Deutschland und insbesondere die unrühmliche Schließung der Indologie an der Bochumer Universität, die er aus nächster Nähe erleben musste, standen mahnend vor Augen. Universitätsleitungen haben nur noch wenig Sinn für die Aufrechterhaltung altehrwürdiger Lehrstühle und deren Tradition in Forschung und Lehre – da hilft auch kaum der Hinweis auf Indien als aufsteigende Weltmacht. Es führte praktisch kein Weg an der

nüchternen Einsicht vorbei, dass eine Neuausrichtung des Fachs der einzige Weg war, das wertvolle Erbe von 200 Jahren Indologie zu retten, wenn auch in deutlich veränderter Form. Der schmerzlichste Verlust ist dabei gewiss die Marginalisierung der Sanskrit-Philologie. Krokodilstränen sind nicht Sache des Jubilars. Es half nichts, dieses Opfer musste gebracht werden, nur so war Zukunft zu gewinnen.

Seit Anfang 2020 wütet die Corona-Pandemie, und so ist auch die Erstellung dieser Festschrift überwiegend ein Produkt dieser seltsamen Zeiten. Die Menschheit hatte nahezu vergessen, wie winzige Krankheitskeime ganze Kulturen zum Schwanken bringen können. Jenseits der peinlichen Panikreaktionen mit geschlossenen Grenzen innerhalb der Europäischen Union markiert die Pandemie nicht zuletzt eine neue Phase der Globalisierung. Im Zuge der Maßnahmen der Prävention und Bekämpfung der Seuche haben sich traditionelle Formen von Lehre und Forschungsvermittlung und auch viele Teile des sozialen und kulturellen Lebens in den digitalen Raum verlegt. Die längerfristigen Folgen dieser Entwicklungen sind noch lange nicht zu überblicken, doch viele Selbstverständlichkeiten sind zerbrochen. Immerhin: Mit der Massenimpfung ist wieder Licht am Horizont, und sie setzt nicht weniger global an wie das Virus selbst.

Die Pandemie zeigt die altbekannte Fragilität der menschlichen Existenz noch einmal von einer neuen Seite. Bekanntlich belehrt Uddālaka Āruṇi seinen Schüler Śvetaketu in einem berühmten Dialog in Chāndogya-Upaniṣad 6,12, dass im Aller kleinsten die feine Substanz liegt, aus der das All ebenso wie das eigene Selbst eigentlich besteht. „Das alles hier“ besteht demgemäß nur, weil das Größte im Kleinsten, das Sichtbare im Unsichtbaren, die Vielheit in der Einheit begründet ist. Die Grundlage der wissenschaftlichen Wirksamkeit ist mehr noch als alles andere die Stille des Schreibtischs jenseits der Rastlosigkeit des Alltags. Dies hat aber auch etwas mit der Übung der Selbstversenkung ohne Ambitionen, mit der Übung der Gelassenheit und mit der unverstellten Zuwendung zum Mitmenschen zu tun – etwas, das sich in buddhistischen Lebensweisheiten wiederfinden lässt und sich jenseits großer Worte vollzieht. Dabei geht es nicht zuletzt um den Menschen selber – mehr noch als um seine Wissenschaft. Diese Übung hat Konrad Klaus immer schon betrieben und ihre Früchte ohne großes Aufsehen vermittelt.

Viele Beteiligte haben auf die eine oder andere Weise bei der Erstellung dieser Festschrift mitgewirkt. Unser Dank gilt zunächst den Autoren der Beiträge. Darüber hinaus sei denen gedankt, die bei der Konzeption, bei der umfangreichen Korrespondenz und beim Korrekturlesen geholfen haben, Dabei sind insbesondere Philipp Kubisch, Almuth Degener, Karl-Heinz Golzio und Philipp Maas zu nennen. Ein herzlicher Dank geht auch an Carmen Brandt, die die Herausgabe dieses Bandes motiviert und die Finanzierung der Belegexemplare arrangiert hat. Aus der

Bonner Abteilung für Südasiastudien sei außerdem Brigitte von Laszewski genannt, die das Herausgeberteam unterstützend begleitet hat. Besonders gedankt sei auch Maria Ekelund für die freundliche Bereitstellung der Illustration sowie Frau Nicole Merkel-Hilf und Daniela Jakob von der UB Heidelberg für die ausgezeichnete Unterstützung von Seiten des Verlags.

Ulrike Niklas, Köln

Peter Wyzlic, Bonn

Heinz Werner Wessler, Uppsala

Stefan Zimmer, St. Augustin



Schriftenverzeichnis

A. Selbständige Werke

Das Maitrakanyakāvadāna (Divyāvadāna 38). Sanskrittext und deutsche Übersetzung. Bonn 1983. = *Indica et Tibetica* 2.

(Zusammen mit Michael Hahn:) *Das Mṛgajātaka (Haribhaṭṭajātakamālā XI)*. Studie, Texte, Glossar. Bonn 1983. = *Indica et Tibetica* 3.

Die altindische Kosmologie. Nach den Brāhmaṇas dargestellt. Bonn 1986 (2. Aufl. Marburg 2004). = *Indica et Tibetica* 9.

Die Wasserfahrzeuge im vedischen Indien. Stuttgart 1990. = *Abhandlungen der Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Klasse, Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Mainz*; Jg. 1989, Nr. 13.

Philologische Untersuchungen zur Sachkultur im vedischen Indien. Bochum 1992 (Unveröffentlichte Habilitationsschrift).

B. Herausgebertätigkeit

(Zusammen mit Jens-Uwe Hartmann): *Indica et Tibetica. Festschrift für Michael Hahn. Zum 65. Geburtstag von Freunden und Schülern dargebracht*. Wien 2007. = *Wiener Studien zur Tibetologie und Buddhismuskunde* 66.

(Zusammen mit Joachim Friedrich Sprockhoff): *Wilhelm Rau: Kleine Schriften*. 2 Teile. Wiesbaden 2012. = *Glasenapp-Stiftung* 46.

(Zusammen mit Mechthild Albert und Elke Brüggem): *Die Macht des Herrschers. Personale und transpersonale Aspekte*. Göttingen 2019. = *Macht und Herrschaft* 4.

C. Aufsätze, Besprechungsaufsätze, Beiträge zu Nachschlagewerken

Samudrá im Veda. In: *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. Supplement VII: XXIII. Deutscher Orientalistentag ... Ausgewählte Vorträge*. Hrsg. von Einar von Schuler. Stuttgart 1989. S. 364–371.

On the Meaning of the Root smr in Vedic Literature. In: *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens XXXVI*, 1992. = *Supplement: Proceedings of the VIIIth World Sanskrit Conference Vienna 1990*. Hrsg. von Gerhard Oberhammer und Roque Mesquita. Wien 1993. S. 77–86.

Einige textkritische und exegetische Bemerkungen zu Śāntidevas Śikṣāsamuccaya (Kapitel XII und XIII). In: *Bauddhavidyāsudhākarah. Studies in Honour of Heinz Bechert On the Occasion of His 65th Birthday*. Ed. by Petra Kieffer-Pülz and Jens-Uwe Hartmann. Swisttal-Odendorf 1997. = *Indica et Tibetica* 30. S. 397–406.

Zum vedischen Namen des Rohrkolbens (Typha). In: *Münchener Studien zur Sprachwissenschaft* 57, 1997. S. 49–64.

Zu den Śrautasūtras. In: *Indoarisch, Iranisch und die Indogermanistik. Arbeitstagung der Indogermanischen Gesellschaft vom 2. bis 5. Oktober 1997 in Erlangen*. Hrsg. von Bernhard Forssman und Robert Plath. Wiesbaden 2000. S. 177–190.

Zur Entstehung des Pātimokkhasutta der Theravādin (Besprechungsaufsatz zu von Hinüber, Oskar: *Das Pātimokkhasutta der Theravādin. Seine Gestalt und seine Entstehungsgeschichte. Studien zur Literatur des Theravāda-Buddhismus II*. Stuttgart 1999. = *Abhandlungen der Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Klasse, Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Mainz; Jg. 1999, Nr. 6*). In: *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens* 45, 2001. S. 23–39.

Artikel „Purāṇas“. In: *Religion in Geschichte und Gegenwart*. 4. Aufl. Bd. 6. Tübingen 2003. Spalte 1827f.

Artikel „Śruti/Smṛti“. In: *dass.*, Bd. 7. Tübingen 2004. Spalte 1632.

Artikel „Sūtra“. In: *dass.*, Spalte 1911f.

Artikel „Yoga“. In: *Theologische Realenzyklopädie*. Bd. XXXVI. Berlin — New York 2004. S. 437–440.

- On the Sources of the Āśvalāyana-Śrautasūtra. In: *The Vedas. Texts, Language and Ritual. Proceedings of the Third International Vedic Workshop, Leiden 2002*. Ed. by Arlo Griffiths and Jan E.M. Houben. Groningen 2004. = Groningen Oriental Studies XX. S. 101–123.
- Zu der formelhaften Einleitung der buddhistischen Sūtras. In: *Indica et Tibetica. Festschrift für Michael Hahn. Zum 65. Geburtstag von Freunden und Schülern dargebracht*. Hrsg. von Konrad Klaus und Jens-Uwe Hartmann. Wien 2007. = Wiener Studien zur Tibetologie und Buddhismuskunde 66. S. 309–322.
- Früher Buddhismus und Rationalität – Anmerkungen zur Regensburger Papstrede aus indologischer Sicht. In: *Religion und Rationalität*. [Hrsg. von] Görges K. Hasselhoff [und] Michael Meyer-Blanck. Würzburg 2008. = Studien des Bonner Zentrums für Religion und Gesellschaft 4. S. 79–97.
- Metrische und textkritische Untersuchungen zur Rāṣṭrapālapariṣṭhā: Die alten Ārya-Strophen. In: *Bauddhasāhityastabakāvalī. Essays and Studies on Buddhist Sanskrit Literature Dedicated to Claus Vogel by Colleagues, Friends and Disciples*. Ed. by Dragomir Dimitrov, Michael Hahn and Roland Steiner. Marburg 2008. = Indica et Tibetica 36. S. 199–228.
- Zu den buddhistischen literarischen Fachbegriffen sutta und suttanta. In: *From Turfan to Ajanta. Festschrift for Dieter Schlingloff on the Occasion of his Eightieth Birthday*. Ed. by Eli Franco and Monika Zin. 2 vols. Lumbini 2010. S. 519–532.
- Die Entwicklung der Indologie im Zeitalter der Globalität. In: Ludger Kühnhardt, Tilman Mayer (Hrsg.): *Die Gestaltung der Globalität. Wirkungen der Globalität auf ausgewählte Fächer der Philosophischen Fakultät*. [Bonn 2010]. = ZEI – Discussion Paper C 203 (2011). S. 51–61.
- Textgattungen im alten Indien: Theorie und Geschichte. In: *Was sind Genres? Nicht-abendländische Kategorisierungen von Gattungen*. Hrsg. von Stephan Conermann und Amr El Hawary. Berlin 2011. = Narratio Aliena? Studien des Bonner Zentrums für Transkulturelle Narratologie I. S. 22–46.
- Zu alt- und mittelindiarisch ekāyana. In: *Saddharmāmṛtam. Festschrift für Jens-Uwe Hartmann zum 65. Geburtstag*. Hrsg. von Oliver von Criegen, Gudrun Melzer und Johannes Schneider. Wien 2018. = Wiener Studien zur Tibetologie und Buddhismuskunde 93. S. 251–267.

Die Bonner Indologie unter der Ägide Willibald Kirfels (1885-1964). In: *Die Bonner Orient- und Asienwissenschaften. Eine Geschichte in 22 Porträts*. Hrsg. von Harald Meyer, Christine Schirmacher, Ulrich Vollmer. [o.O.] 2018. = Orientierungen, Themenband 2018. S. 147–166.

(Zusammen mit Mechthild Albert und Elke Brüggem): Vorwort. In: Mechthild Albert, Elke Brüggem, Konrad Klaus (Hg.): *Die Macht des Herrschers. Personale und transpersonale Aspekte*. Göttingen 2019. = Macht und Herrschaft 4. S. 9–17.

Kalhanas ‚Rājatarāṅgiṇī‘: ein indisches Pendant zur ‚Kaiserchronik‘? In: Elke Brüggem (Hg.): *Erzählen von Macht und Herrschaft. Die ‚Kaiserchronik‘ im Kontext zeitgenössischer Geschichtsschreibung und Geschichtsdichtung*. Göttingen 2019. = Macht und Herrschaft 5. S. 133–160.

Die Thronfolge im mittelalterlichen Kaschmir, dargestellt nach der ‚Rājatarāṅgiṇī‘ des Kalhana. In: Matthias Becher (Hg.): *Transkulturelle Annäherungen an Macht und Herrschaft. Spannungsfelder und Geschlechterdimensionen*. Göttingen 2019. = Macht und Herrschaft 11. S. 145–171.

(Zusammen mit Theresa Wilke): Die Thronbesteigung Durlabhavardhanas und weitere ‚unübliche‘ Fälle des Herrschaftsübergangs im mittelalterlichen Kaschmir, dargestellt nach der ‚Rājatarāṅgiṇī‘ des Kalhana. In: Tilmann Trausch (Hg.): *Norm, Normabweichung und Praxis des Herrschaftsübergangs in transkultureller Perspektive*. Göttingen 2019. = Macht und Herrschaft 3. S. 135–157.

Claus Vogel. In: *Neue Deutsche Biographie*. Hrsg. von der Historischen Kommission bei der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. 27. Band. Berlin 2020 (im Druck).

D. Besprechungen, Anzeigen

Hedinger, Jürg: Aspekte der Schulung in der Laufbahn eines Bodhisattva. Dargestellt nach dem Śikṣāsamuccaya des Śāntideva. Wiesbaden 1984. = Freiburger Beiträge zur Indologie 17. In: *Orientalistische Literaturzeitung* 84, Nr. 6, 1989. Spalte 714f.

Hermeneutics of Encounter. Essays in Honour of Gerhard Oberhammer on the Occasion of his 65th Birthday. Ed. by Francis X. D'Sa and Roque Mesquita. Vienna 1994. = Publications of the De Nobili Research Library XX. In: *Orientalistische Literaturzeitung* 90, Nr. 5/6, 1995. Spalte 569–572.

- Āśvalāyana-Śrautasūtra. Erstmals vollständig übersetzt, erläutert und mit Indices versehen von Klaus Mylius. Wichtrach 1994. In: *Indo-Iranian Journal* 39, Nr. 4, 1996. S. 349–374.
- Roth, Rudolf von: Kleine Schriften. Hrsg. von Konrad Meisig. Stuttgart 1994. = Glaser-Stiftung 36. In: *Orientalistische Literaturzeitung* 92, Nr. 4/5, 1997. Spalte 590–596.
- Śrautakoṣa. Encyclopaedia of Vedic Sacrificial Rituals comprising the two complementary Sections, namely, the Sanskrit Section and the English Section. Vol. II, Sanskrit section, pt. II: ‘The seven [sic] Soma-sacrifices’ subsequent to the Agniṣṭoma. Ed. by C.G. Kashikar. Pune 1994. In: *Indo-Iranian Journal* 40, Nr. 4, 1997. S. 373–375.
- Sueki, Yasuhiro: Bibliographical Sources for Buddhist Studies from the viewpoint of Buddhist Philology. Tokyo 1998. Derselbe: Bibliographical Sources for Buddhist Studies from the viewpoint of Buddhist Philology. Addenda I. Tokyo 1999. = Bibliographia Indica et Buddhica III. In: *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens* 46, 2002. S. 259–261.
- Oguibénine, Boris; Ousaka, Yumi; Yamazaki, Moriichi: Prātimokṣasūtram. Word Index and Reverse Word Index. Tokyo 2001. = *Philologica Asiatica, Monograph Series*, 17. In: *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens* 46, 2002. S. 264f.
- Prātimokṣasūtra der Sarvāstivādin. Nach Vorarbeiten von Else Lüders† und Herbert Härtel hrsg. von Georg von Simson. Teil II: Kritische Textausgabe, Übersetzung, Wortindex sowie Nachträge zu Teil I. Göttingen 2000. = Sanskrittexte aus den Turfanfunden XI; Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Philologisch-Historische Klasse, Folge 3, Nr. 238. In: *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens* 46, 2002. S. 275–276.
- Lubotsky, Alexander: A Ṛgvedic Word Concordance. 2 vols. New Haven 1997. = *American Oriental Series* 82, 83. In: *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 153, Heft 1, 2003. S. 223–224.
- Hüsken, Ute: Die Regeln für die buddhistische Nonnengemeinde im Vinaya-Piṭaka der Theravādin. Berlin 1997. = Monographien zur indischen Archäologie, Kunst und Philologie 11. In: *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 153, Heft 1, 2003. S. 258–262.

- The Baudhāyana Śrautasūtra. Critically edited and translated by C.G. Kashikar. 4 vols. New Delhi 2003. = Kālmūlāsāstra Series 35–38. In: *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens* 49, 2005. S. 246–248.
- Krisch, Thomas: RIVELEX. Rigveda-Lexikon / A Rigvedic Lexicon. Band 1 / Vol. 1: Wörter beginnend mit “a” / Words incipient with “a”. Unter Mitarbeit von Christina Katsikadeli – Stefan Niederreiter – Thomas Kaltenbacher. Graz 2006. = Grazer Vergleichende Arbeiten 20. In: *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens* 52, 2010. S. 318–320.
- Bronkhorst, Johannes: Greater Magadha. Studies in the Culture of Early India. Leiden 2007. = Handbook of Oriental Studies, section two, India, 19. In: *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 161, 2011. S. 216–221.
- Griffiths, Arlo: The Paippalādasamhitā of the Atharvaveda. Kāṇḍas 6 and 7. A New Edition with Translation and Commentary. Groningen 2009. = Groningen Oriental Studies XXII. In: *Indo-Iranian Journal* 57, 2014. S. 185–186.
- Schneider, Johannes: Eine buddhistische Kritik der indischen Götter. Śaṅkarasvāmins Devātīśayastotra mit Prajñāvarmans Kommentar. Nach dem tibetischen Tanjur herausgegeben und übersetzt. Wien 2014. = Wiener Studien zur Tibetologie und Buddhismuskunde 81. In: *Zentralasiatische Studien* 45, 2016. S. 698–703.



Christoph Antweiler

Soziale Kohäsion

Mechanismen sozialen Zusammenhalts mit Beispielen aus Asien

In diesem Beitrag geht es um den Zusammenhalt innerhalb menschlicher Gruppen, bildlich gesagt um den „Kitt“, der menschliche Kollektive zusammenhält. Dies können ethnische Gruppen, kleinere Gemeinschaften innerhalb von Gesellschaften, wie etwa Nachbarschaften, eine ganze Gesellschaft eines Landes oder gar großregionale Gebilde wie die EU oder die ASEAN sein. Warum habe ich gesellschaftlichen Zusammenhalt als Thema für einen Beitrag zu einer Festschrift für Konrad Klaus gewählt? Ganz einfach deshalb, weil ich Conny immer als eine nicht nur liebenswürdige, sondern auch sozial sehr integrative Person erlebt habe. Er hat sehr viel für den dauerhaften Zusammenhalt der vielen Abteilungen des Instituts für Orient- und Asienwissenschaft (IOA) der Universität Bonn getan, einem Sozialsystem, in dem eine starke fachliche Diversität und eine hohe menschliche Vielfalt zusammenkommen. Und im Institut sind wir bekanntlich auch ein menschliches Kollektiv, ständig auf der Suche nach seinem „Kitt“.

Soziale Kohäsion

Die ersten Abschnitte dieses Beitrags befassen sich mit grundlegenden Fragen sozialer Kohäsion und bieten dazu theoretische Reflektionen. Die mittleren Abschnitte widmen sich dem sozialevolutionär basierten menschlichen Zug, stark auf soziale Normen zu achten und diskutieren universale Grundmuster der Normensozialisation im Kulturvergleich. Die späteren Abschnitte geben Beispiele dazu, wie sozialer Zusammenhalt durch Enkulturation in Normen, emotionale Sozialisation und Mediation in ethnischen Gruppen in ausgewählten Regionen Südostasiens ermöglicht wird.

Veröffentlicht in: U. Niklas, H. W. Wessler, P. Wyzlic, S. Zimmer (Hg.): *»Das alles hier«: Festschrift für Konrad Klaus zum 65. Geburtstag*. Heidelberg, Berlin: CrossAsia-eBooks, 2021. DOI: <<https://doi.org/10.11588/xabooks.815>>

Worin besteht das Soziale im gesellschaftlichen Zusammenhalt (Taylor & Davis 2018)? Was ist soziale Kohäsion und wie unterscheidet sie sich von ähnlichen Phänomenen sozialen Verhaltens bzw. sozialen Handelns? Wenn ich das hier zunächst ansatzweise klären will, geht es nicht um Begriffsakrobatik. Eine Klärung erscheint aus folgenden Gründen geboten: (a) Sozialer Zusammenhalt besteht aus mehreren Einzelphänomenen, die teilweise (mehr oder minder stark) kausal zusammenhängen und gerade deshalb analytisch getrennt werden sollten. (b) Manche dieser Phänomene sind einfach beobachtbar, andere indirekt zu erschließen, wieder andere nur über Sprache (Interviews) zugänglich. (c) Sozialer Zusammenhalt ist politisch wie gesamtgesellschaftlich wichtig, aber ein Verständnis scheidert leicht an der Unbestimmtheit der Begriffsinhalte, vor allem bei einem allseits wertemäßig so positiv gefärbten Wort. Wer würde sich schon gegen sozialen Zusammenhalt, gegen ein enges soziales Band, aussprechen? Soziale Kohäsion kann ein wichtiges Sozialkapital darstellen, aber Untersuchungen etwa in Indien zeigen, dass starke Kohäsion für den Erfolg bzw. die Performanz einer Gruppe nicht unbedingt förderlich ist (Dyaram & Kamalanabhan 2005).

Wenn man irgendwelche Systeme, also Gebilde mit mehreren Elementen und Beziehungen zwischen den Elementen betrachtet, benennt Kohäsion den inneren Zusammenhalt des Systems. In der Physik interessieren dann etwa die Kräfte, die diesen Zusammenhalt bewirken. In den Kultur-, Human- und Sozialwissenschaften wird Kohäsion mit verschiedenen Facetten untersucht, wie ich unten an Beispielen verdeutlichen werde. In der Politikwissenschaft geht es bei Kohäsion zumeist um den Zusammenhalt zwischen mehreren Staaten. In der Linguistik bedeutet Kohäsion die Verknüpfung von Sätzen, die in einem Text nahe beieinander stehen und inhaltlich zusammenhängen, ohne dass dies sprachlich explizit markiert wird. Wenn zwei Sätze in einem Text nebeneinanderstehen, bringen wir als Leser bzw. Zuhörer sie automatisch miteinander in Verbindung, in einen Zusammenhang: „Es ist schlechtes Wetter“ und „Wir bleiben im Haus“ werden quasi automatisch kausal miteinander verknüpft.

In Bezug auf gesellschaftliche Kohäsion ist bei den Elementen, die gesellschaftlich mehr oder minder zusammenhalten, im Mikrobereich zunächst an Personen zu denken, an soziale Akteure. Diese Systemelemente, zwischen denen ein mehr oder minder enges Band besteht, können aber auch kollektive Akteure, etwa Organisationen, sein. Auf eine Nation bezogen kann der Kitt oder Kleber des gesellschaftlichen Zusammenhalts sehr verschieden geartet sein: geteilte Werte, gemeinsame Normen, Ideologien oder religiöse Vorstellungen, gewohnte soziale Beziehungen, Institutionen oder im Aggregat die politische Kultur eines Landes (Bochmann & Döring 2020: 3).

„Ko-“, „Ko-“, „Ko-“: die Vielfalt der Dimensionen des sozialen Bandes

Ich gehe kurz Begriffe durch, die ähnliche Sachverhalte bezeichnen oder als Teilaspekte sozialer Kohäsion zu sehen sind. Kohäsion wird oft synonym zum Begriff *Kohärenz* gebraucht, z.B. in der Linguistik. Wenn sie aber von sozialer Kohäsion unterschieden werden soll, dann ist Kohärenz eher auf Dynamik, auf Prozesse bezogen. Diesen Prozessaspekt kann mit dem physikalischen Beispiel des Lasers verdeutlicht werden, bei dem Wellen kohärent schwingen. *Integration* ist ein auf ganze Systeme bezogener Begriff. Unter Integration ist die Passung von Elementen (Subsystemen, Komponenten) eines Systems zueinander zu verstehen. Wenn sich diese Passung auf die Leistung (das Funktionieren) des gesamten Systems auswirkt, spricht man von *Funktion*. Biologische Beispiele sind die systemische (genauer systemstabilisierende) Leistung der Leber oder Niere für das Überleben des Organismus. In der Ökologie spricht man (etwas anthropomorphisierend) von ökosystemischen „Dienstleistungen“ einzelner Organismen. Integration und Funktion hängen zusammen, denn im engeren Sinn ist ein Element dann in ein System integriert, wenn das System ohne das Element nicht funktioniert.

Ein zu untersuchendes soziales System kann auch als Netzwerk (statt als Gruppe) betrachtet werden. Dann unterscheidet man als Elemente zwischen Akteuren („Knoten“) und sozialen Beziehungen („Kanten“). In solch einem Netzwerk wird die Verbundenheit zwischen den Akteuren im Netzwerk als *Konnektivität* bezeichnet. Diese „Vernetzung“ kann auch als ihre potentielle Verknüpfbarkeit (Erreichbarkeit) gesehen werden. *Konformität* ist eine Gleichheit oder Ähnlichkeit des Verhaltens oder Handelns. Dabei ist die Annahme, dass es die Möglichkeit gibt, sich anders zu verhalten bzw. dass es eine Freiheit des Handelns gibt. Konsens ist etwas Ähnliches wie Konformität, meint aber eine Gleichheit oder Ähnlichkeit der Meinung oder einer Einstellung. Damit geht die Annahme einher, dass diese Haltung ein Ergebnis einer bewussten Entscheidung bzw. Wahl ist.

Kooperation ist die Zusammenarbeit für ein von den beteiligten Akteuren geteiltes Ziel. Kooperation erfordert oft Koordination. Unter Koordination kann die Abstimmung des Verhaltens bzw. Handelns verstanden werden, insbesondere in räumlicher und zeitlicher Hinsicht. Unter *Gemeinsinn* kann die Bindung von Akteuren an das Kollektiv als Ganzes verstanden werden. Sie kann sich psychisch in bewusstem oder unbewusstem „Wir“-Gefühl zeigen oder sich im Verhalten/Handeln manifestieren. Wenn der Aspekt der personalen Identität dieses Gemeinsinns betont wird und angenommen wird, dass der Gemeinsinn unter den Akteuren weitgehend geteilt wird, spricht man von kollektiver Identität bzw. ethnischer Identität oder Ethnizität.

Was treibt Gesellschaften auseinander?

Diese Dimensionen von Kohärenz können uns schon andeuten, woran man sehen kann, dass der Kitt von Gesellschaften gering ist oder geringer wird. Nehmen wir handelnde Menschen (Akteure) als Beispiel. Ein klarer Indikator für Gesellschaften, die auseinander treiben, ist gegeben, wenn Akteure des Systems nicht zusammen passen (geringe Kohäsion), oder wenn sie im Zeitverlauf nicht gut zusammen wirken (geringe Kohärenz), z. B. wegen sozialer Ungleichheit. Ebenso vermindert sich der Zusammenhalt, wenn das Handeln einzelner Individuen nicht auf andere Partner oder auf das Gesamtsystem abgestimmt sind (geringe Integration), was oft mit verminderter Funktion bzw. Effektivität des Sozialsystems einhergeht. Ein Beispiel wäre eine geringe Integration in das Arbeitsleben oder in kollektive Rituale.

Kohäsion leidet immer dann, wenn Personen füreinander schlecht erreichbar sind (geringe Konnektivität). Wenn Individuen vorwiegend für eigene Ziele arbeiten (geringe Kooperation), nimmt der Gesamtzusammenhalt ab, vor allem wenn das für Sozialpartner wahrnehmbar ist. Auch eher politische Zustände können den Zusammenhalt schmälern. Wenn die Handlungsweisen von Personen zu individuell und damit verschieden sind (geringe Konformität), gibt es Reibungsverluste. Dies gilt auch, wenn die Meinungen zu stark auseinandergehen (mangelnder Konsens). Verschärft gefährdet ist der Zusammenhalt, wenn Interessenunterschiede dauerhaft sind und/oder als Konflikte wahrgenommen werden. Ein klares Indiz des Verlustes von gesellschaftlichem Zusammenhalt auf der psychischen Ebene oder der Verhaltensebene ist ein gering ausgeprägter Gemeinsinn, was man als „dünn“ Ethnizität bezeichnen könnte.

Fragen sozialen Zusammenhalts werden derzeit aus aktuellem Hintergrund heraus für ganze Länder, Zivilisationen oder Regionen, diskutiert. Schwerpunkt politikwissenschaftlicher Studien sind internationale Vergleiche dazu (z. B. Beiträge in Köppl 2013). Die Bertelsmann-Stiftung etwa befasst sich mit der Frage, ob Gesellschaften in Asien eine höhere soziale Kohäsion als Gesellschaften anderer Regionen aufweisen, wofür etliche Indikatoren sprechen (Croissant & Trinn 2019). Ist das soziale Band in Indien geringer als in China? Kritisch ist zu fragen: Wie kann man das für ganze Länder feststellen und welche Rolle spielen soziale und kulturelle Unterschiede? In jedem Fall haben die Indizes des zu Vergleichszwecken entwickelten „Kohäsionsradars“ (Dragolov et al. 2018, 2019) Unterschiede innerhalb Asiens offenbart: „Im Gesamtindex aller untersuchten Länder über den gesamten Untersuchungszeitraum liegen Hongkong und Singapur an der Spitze, gefolgt von Thailand und Bhutan. Ein moderater Zusammenhalt wurde für

die meisten Länder Südostasiens gemessen, während etliche Länder Südasiens die Schlusslichter bilden“ (Walkenhorst 2018:3–7).

Soziale Normen als effektiver Kohärenz-Generator

Hier jedoch stelle ich keine Makrobetrachtungen an, sondern erläutere Bedingungen und Mechanismen, die das soziale Band stärken oder schwächen für den sozialen Mikro- und Meso-Bereich. Es geht also um sozialen Zusammenhalt in kleineren Gemeinschaften, wie z.B. in Kleingruppen, dörflichen Gemeinschaften, bei ethnischen Gruppen oder in städtischen Nachbarschaften. Wie werden allgemein menschliche Verhaltensneigungen zu Prosozialität, *social bonding* und Kooperation in Kollektiven auf Dauer gestellt? Die zentralen Fragen sind solche, die schon für Sozialsysteme unter nichtmenschlichen Primaten Probleme aufwerfen. Wie werden Neigungen zu sozialem Zusammenhalt gegenüber ebenso vorhandenen Neigungen dazu, Selbstinteressen zu verfolgen, so gestärkt, dass soziale Kohäsion als ultimative Funktion gesichert wird (Meißelbach 2019; Antweiler, Rusch & Voland 2020)?

Soziale Kohäsion ist keine auf den Menschen begrenzte Errungenschaft, sondern findet sich auch im Tierreich weit verbreitet und das in vielen Taxa. Was aber die soziale Kohäsion der Menschen von der anderer sozial lebenden Organismen unterscheidet, ist eine evolvierte Fähigkeit zur Moral, die bei (fast) jedem Menschen im Verlauf seiner Ontogenese zu eine manifeste Moral ausgeformt wird (Antweiler, Rusch & Voland 2020). Es gibt zunehmend Hinweise für die Annahme, dass die menschliche Moral wegen der durch sie ermöglichten persönlichen Kooperationsgewinne evolviert ist (Curry et al. 2019; Voland & Voland 2014). Konkret umgesetzt wird sie durch eine evolvierte sogenannte Normpsychologie, die uns den Weg durch die alltägliche soziale Praxis weist und letztlich im Schnitt zu sozialer Kohäsion und vorteilhafter Kooperation führt. Dies wird weiter unten an Beispielen illustriert.

Im Folgenden soll es vor allem darum gehen, durch welche proximativen Mechanismen – also im Sinne einer Naherklärung gegenüber einer ultimativen Erklärung – konformes Verhalten und kooperative Beziehungen in menschlichen Kollektiven auch unter Nicht-Verwandten etabliert und dauerhaft gesichert werden kann. Das Band, welches Gemeinschaften zusammenhält, wird kurzfristig durch verschiedenste Erfahrungen und Tätigkeiten geflochten. Den zentralen Motor zur Erzeugung *langfristigen* sozialen Zusammenhalts in menschlichen Gesellschaften sind Institutionen und das Befolgen von internalisierten sozialen Normen. Soziale Normen sind psychische (kognitive oder emotionale) Erwartungen über das *erwünschte* – sowie damit auch nicht gewünschte – Handeln von Menschen. Dabei

geht es um Sollvorstellungen mit überindividueller Gültigkeit. Normen beziehen sich auf das erwartete Verhalten in bestimmten Umständen *wiederkehrender* sozialer Interaktionen und sind im Falle der Nichtbefolgung üblicherweise mit Sanktionen verbunden. Normen manifestieren sich empirisch in der Sprache, im Verhalten, z.B. in Gewohnheiten und *Rites de passage* oder in materiellen Artefakten wie Normen zeigenden Symbolen.

Funktional gesehen erfüllen Normen die Aufgabe, Verhalten vorhersagbar zu machen; sowohl für andere Menschen als auch für Akteure selbst. So können Normen die Unsicherheit beim Verständnis anderer Personen und bei der Entscheidung über soziales Verhalten reduzieren. Auf kollektiver Ebene fungieren Normen als Mittel, um Gruppenmitglieder dazu zu bringen, Erwartungen zu erfüllen und Herrschenden zu gehorchen: soziale Kontrolle.

Für Kollektive von Menschen und auch anderen Primaten werden Normen besonders unter folgenden Bedingungen notwendig: (a) Die relevanten Organismen sind eigennützig motiviert, aber auf Kooperation angewiesen (sie brauchen Sozialität). (b) Viele nicht verwandte (und bei größeren Kollektiven) auch einander nicht persönlich bekannte Individuen leben zusammen. Dies erfordert, dass ihr Verhalten kontrolliert und koordiniert wird. (c) Das Verhalten der Organismen ist weitgehend genetisch indeterminiert (offene Verhaltensprogramme, konditionale Strategien, keine strengen biotischen Verhaltensnormen), beim Menschen z. B. im Gegensatz zu Panikreaktionen, die weitgehend genetisch determiniert sind. Normativität ist nur gegeben, wenn bestimmte kognitive Fähigkeiten vorhanden sind: Nur wenn Organismen bewusstseinsfähig sind, können sie entscheiden und damit Optionen gezielt verfolgen. Erwartungen an das (zukünftige) eigene oder fremde Verhalten, das sich an Normen orientiert, erfordern die Fähigkeit zu gemeinschaftlichen Repräsentation, Regelerkennung und Antizipation. Im Vergleich dazu scheinen (dafür) die Fähigkeiten zu einer „Theorie des Geistes“ (*Theory of Mind*), also die Fähigkeit zur Annahme von Bewusstseinsvorgänge in anderen Sozialpartnern, zur Empathie und dazu, diese bei sich selbst zu erkennen, auch relevant, aber weniger wichtig zu sein.

Da soziale Normen für Kohäsion in Gesellschaften funktional so wichtig sind, müssen sie für deren langfristiges Bestehen befolgt werden. Weil aber Verstöße gegen Normen aufgrund der oben erwähnten eigennützigen Verhaltensneigungen allgegenwärtig sind, kann die Einhaltung nicht als automatisch angesehen werden. Es gibt verschiedene Möglichkeiten und Varianten, gehorsames Verhalten sozial zu installieren. Die soziale Kontrolle des Einzelnen kann entweder durch Sanktionierung von Ungehorsam oder mittels einer internalisierten sozialen Kontrolle durch Normsozialisierung erfolgen. Letzteres führt oft zu gewohnheitsmäßigem, wenig bewusstem Verhalten, das Normen folgt, oder zu mehr Selbstverpflichtung,

die wiederum zu sozial angemessenem Handeln führen. Da Normen für die Kohärenz der Gesellschaft von entscheidender Bedeutung sind, muss ihre Befolgung (compliance) gesellschaftlich organisiert oder in das Individuum oder in beides integriert werden. Sozialisation (Enkulturation) ist ein wichtiger und universell gefundener Mechanismus zur Erzeugung von Normenbefolgung.

Enkulturation als Notwendigkeit aufgrund offener evolvierter Programme

Neben der sozialen Kontrolle durch Bestrafung von Abweichungen bei Erwachsenen kann eine Gesellschaft anstreben, dass Normen schon von Säuglingen und Kindern verinnerlicht werden. Die Aufgabe einer Gesellschaft besteht darin, eine Form internalisierter sozialer Kontrolle zu etablieren, durch die sich erwachsene Menschen den kulturellen Erwartungen ihrer Sozialpartner anpassen. Um das zu erreichen, müssen die Normen zu einem Teil ihrer Persönlichkeit werden (Eller 2020). In ethnologischen Studien wird das Erlernen von Normen durch den Einzelnen üblicherweise unter der Rubrik Kindererziehung (*child rearing practices*) behandelt. Seit Margaret Meads bahnbrechender Studie „Coming of Age in Samoa“ (Mead 1971) von 1928 hat das Thema Kindererziehung in der Ethnologie eine wichtige Rolle gespielt. Studien der *Culture and Personality School* (1920–50er Jahre) konzentrierten sich auf die kausalen Auswirkungen der Kindererziehung auf typische modale Erwachsenenpersönlichkeiten. Die spezifischen Prozesse des sozialen Lernens werden seitdem als „Enkulturation“ oder „Sozialisation“ untersucht, wobei diese Begriffe meist synonym verwendet werden.

Enkulturation ist das Kulturlernen von Kindern, sei es von ihren Eltern oder durch andere Mitglieder ihrer Gesellschaft. In ihrer Enkulturation erhalten Säuglinge und Kinder räumliche, zeitliche und andere Orientierungen einschließlich normativer Ausrichtungen. Enkulturation beginnt kurz nach der Geburt und sie kann lebenslang dauern. Indirekt beginnt die Sozialisation bereits während der Schwangerschaft, und in einigen Gesellschaften werden dem Säugling bereits vor dem ersten eigenen Wort richtige Formen der Anrede vermittelt (Lancy 2015: 173). Die wichtigsten sozialisierenden Akteure sind kulturübergreifend Mitglieder des Haushalts, zunächst in allen Gesellschaften die Mutter des Neugeborenen. Später spielen andere Familienangehörige und/oder Familienmitglieder soziale Rollen sowie Nicht-Angehörige und Berufstätige. Die Gleichaltrigen spielen oft eine entscheidende Rolle bei der Erziehung, daher ist Sozialisierung nicht nur ein Wissenstransfer zwischen den Generationen.

Zu den Praktiken der Enkulturation gehören viele spezifische Praktiken, etwa wie Säuglinge gehalten, getragen, entwöhnt, zur Toilette geschult und gepflegt

werden, wie Eltern und andere Erwachsene mit Kindern interagieren (z. B. mit Disziplin oder Genuss), die Form der körperlichen Aufmerksamkeit und die Liebe, die Kinder von den Eltern und anderen Pflegepersonen erhalten, ob und wie Väter physisch anwesend sind und teilnehmen, Verhaltensweisen, die bestraft und belohnt werden, wie und von wem solche Sanktionen verhängt werden, Methoden, mit denen Kinder Grundkenntnisse und Erwartungen an Arbeitsleistungen an Kinder vermittelt werden (Peoples & Bailey 2017: 215).

Enkulturation erfolgt in der Regel routinemäßig und daher ungenau: sie stellt somit keine Blaupause für das Verhalten der späteren Erwachsenen dar (Scupin & DeCorse 2021: 232–253). Kulturelle Modelle der Kindererziehung im engeren Sinn werden in den meisten Fällen unbewusst von Eltern oder anderen sozialisierenden Akteuren angewendet. Da die Kindererziehung oft nur eine Betreuung darstellt, sind Praktiken, so die meisten bisherigen ethnologischen Darstellungen, nicht gezielt darauf gerichtet, ideale Erwachsene zu erziehen. Die Anweisungen seitens der Sozialisierenden sind oft praktisch bzw. situationsorientiert und zielen zum Beispiel darauf ab, dass sich Kinder einem Feuer oder einem heißen Ofen nicht nähern (Quinn 2005: 479).

So selten explizite Unterweisung in nicht-modernen Gesellschaften ist, findet sie doch in einem Bereich statt, nämlich in der Sozialisation zu angemessenem Verhalten, insbesondere im Hinblick auf Respekt gegenüber Angehörigen der Gruppe (Lancy 2015: 172–3). Enkulturations-Praktiken vermitteln in der Regel soziale Normen, die für eine Gemeinschaft spezifisch sind und entsprechend ist nahezu die gesamte ethnologische Forschung zu child rearing partikularistisch geprägt (LeVine und New 2008; Lancy 2015; vgl. auch DeLoache & Gottlieb 2000). Dennoch gibt es universelle Muster in der Art und Weise, wie Kulturen soziale Normen bei Kindern einprägen.

Universale Formen der Sozialisation für Zusammenhalt – Muster im Meer der Vielfalt weltweiter Erziehungspraktiken

Eine reiche Quelle für universelle Muster beim Erlernen von Normen sind die wenigen cross-kulturell komparativen Studien zur Kindererziehung. Anstatt umfassende interkulturelle Vergleiche durchzuführen, was methodisch schwierig ist, vergleichen einige Studien eine *begrenzte* Anzahl geographisch weit verbreiteter und damit historisch (fast) nicht miteinander verwandter Gesellschaften im Detail (Newman 1976; Whiting und Edwards 1988; Trommsdorff 1989; Munroe und Munroe 2001; Röttger-Rössler et al. 2013; Whiting und Whiting 1975). In einer Sekundäranalyse von Feldberichten von Ethnologen und Psychologen vergleicht

Quinn (2005) die Erziehungspraxis an Kindern in verschiedenen nichtwestlichen (und nicht komplexen, also nicht „ultrasozialen“) Gesellschaften. Quinns Hauptfrage lautet: Was an der Kindererziehung macht sie folgenreich für das Verhalten und Persönlichkeit der Erwachsenen? Sie fragt, ob es bei aller Vielfalt universale Weisen, Kinder großzuziehen, gibt, und wenn ja, wie effektiv die Kindererziehung darin ist, Kinder zu solchen Menschen zu machen, die soziale Normen kennen und sich *freiwillig* daran halten („culturally valued adults“, Quinn 2005: 478, 507).

Quinn benutzte das Konzept der „kulturellen Modelle“ der kognitiven Ethnologie. Kulturelle Modelle (cultural models, schemas, scripts, D’Andrade & Strauss 1992) sind sozial geteilte kognitive Repräsentationen, die wie Drehbücher wirken und so Routinehandeln ermöglichen. Das berühmteste Beispiel in der Forschungsliteratur ist das Drehbuch für einen Restaurantbesuch (Schank & Abelson 1977). Kulturelle Modelle interpretieren default-mäßig sensorische Inputs, geben Bedeutung und Sinn und formen Verhaltensroutinen. Meist unterhalb des Bewusstseins und kaum artikuliert, sind sie mit den gemeinsamen Handlungen und Artefakten verknüpft, die in einer Gemeinschaft erzeugt werden. Sie sind quasi Autopiloten, die es uns ermöglichen, unser Tagesgeschäft mit wenig Aufwand an mentaler Energie zu erledigen (Bennardo & De Munck 2014: 3–6).

Eine besondere Art solcher Kulturmodelle sind kulturelle Lösungen für routinemäßige schwierige Aufgaben, zu deren Lösung unser individuelles Gehirn nicht besonders geeignet ist, z.B. Erziehung. Kooperation bzw. Unterstützung durch andere ist dabei notwendig, da die Aufgabe komplex, wiederkehrend und lebenswichtig ist. Darüber hinaus ist die zu lösende Aufgabe in der Bevölkerung so weit verbreitet, dass eine gemeinsame Lösung für alle attraktiv ist. Ein kulturelles Modell der Kindererziehung spezifiziert (a) die gewünschte Art von Erwachsenen, welche die Kinder großziehen sollen, und (b) eine Reihe von Praktiken, um die Kinder effektiv zu sozialisieren, um später die gesellschaftlich erwünschten Erwachsenen zu sein. Diese idealen Konzepte sozial „geschätzter“ Erwachsener variieren und die Methoden unterscheiden sich zwischen den Gemeinschaften, da die Lösung an die örtlichen ökologischen und wirtschaftlichen Gegebenheiten angepasst werden muss. Sie stehen daher im Rahmen spezifischer lokaler bzw. kultureller Bedingungen und können daher als konditionale Strategien verstanden werden.

Evolutions-kompatible Normen-Sozialisation

Was sind empirisch nachgewiesene Formen üblicher Sanktionierung von Fehlverhalten von Kindern? Das sind sind Necken, Beschämen, intensives Anstarren, Blickvermeidung, Aufzeigen der körperlichen Gefahren des Fehlverhaltens,

Schlagen, Isolieren des Kindes von anderen und Alleinlassen (Lancy 2015: 187–9). Nach Quinns vergleichender Wieder-Analyse vorhandener Studien unterscheiden sich diese Methoden zur Stärkung sozialer Normen in ihrer Kombination und Praxis zwischen den verglichenen Gesellschaften zwar, aber sie weisen auch einige universale Merkmale auf. Es sind vier Charakteristika: (a) eine Konstanz der psychischen Erfahrung durch Regelmäßigkeit, Wiederholung und Widerspruchsfreiheit der Sanktionen (b) die emotionale Erregung etwa durch Beschämen, Schlagen und Verängstigen. Dazu wird das Kind c) verbal in verallgemeinernder Weise bewertet und d) erfolgt eine emotionale Vorprägung (pre-dispositional emotional priming; Quinn 2005: 480).

Das Erlernen von Normen sollte demnach idealerweise Praktiken beinhalten, die die Konstanz der Erfahrung des Kindes beim Lernen wichtiger Normen hoch halten. Dies wird durch Regelmäßigkeit und Wiederholung erreicht. Dies wurde beispielhaft in einer experimentellen Feldstudie an den Gusii-Landwirten in West-Kenia gezeigt (LeVine et al. 1994). In routinemäßigen Interaktionen werden verbale Formeln wie „Lächeln, Lächeln, Lächeln!“ wiederholt, manchmal begleitet von Geräuschen, um die volle Aufmerksamkeit des Kindes zu erlangen. Die Techniken sind in allen Gesellschaften ähnlich, jedoch an die lokalen Traditionen angepasst. In der Gusii-Gesellschaft sitzen Erwachsene, die sich unterhalten, selten von Angesicht zu Angesicht, sondern nebeneinander oder in einem Winkel von 90 Grad. So hören die Mütter manchmal plötzlich auf, ihre Kinder zu betrachten, um ihre Aufmerksamkeit in solchen Momenten affektiver Darstellung aufrechtzuerhalten, die einen wichtigen Zeitpunkt für die Interaktion darstellen. Der abgewendete Blick der Mutter macht den Säugling dafür sensibel, auf Verhaltensweisen zu achten, die später bei der Interaktion Erwachsener erforderlich sind (LeVine et al. 1994: 211, 213, 222; vgl. LeVine & Norman 2001).

Um diese Beständigkeit zu erreichen, werden widersprüchliche, fremde und ablenkende Erfahrungen ausgeschlossen, was die Gewöhnung oder sogar eine Verkörperung (embodiment) der Normenorientierung erleichtert. Neben einem impliziten Hinweis auf ein angemessenes Verhalten werden ausdrückliche Verhaltenskorrekturen regelmäßig durch Körpersprache, z. B. durch Abwenden des Blicks oder durch Verweigerung der mimischen Zustimmung bei Eskapaden eines Kindes. Festzuhalten ist, dass die ergriffenen Maßnahmen in die üblichen kulturellen Verhaltensmuster eingebettet sind, die die Kinder täglich erleben.

Zweitens umfasst die Kindererziehung Praktiken, die starke Emotionen auslösen. Dies geschieht durch Hänseleien, Erschrecken, Beschämung und Schlagen oder aber durch starkes Lob. Ein üblicher Weg, Kinder zu bestrafen, die Normen übertreten, ist sie zu schlagen. Eine zweite Art von Sanktion besteht darin, sie zu verängstigen, indem sie sich auf angebliche Angriffe auf lebhaftes Wesen wie

Geister bezieht. In der ganzen Welt ist es üblich, das Kind mit einem als Geist verkleidetem Erwachsenen zu erschrecken. Eine andere gängige Praxis ist die Verwendung von Fremden, um Kinder Angst zu machen – manchmal ist das der Ethnologe: „Hier kommt der Ausländer (bronyi), er wird dich mitnehmen“, wie Quinn in Ghana erlebt hat (Quinn 2005: 492).

Die oft harten Methoden werden aber in Atmosphäre der psychischen Sicherheit getätigt, die das geliebte Kind umgibt. Sie werden wiederholt angewendet und oft in eine gemeinsam erzählte Geschichte verpackt, in die der erzählende Erwachsene das Kind einschließt. Die Kinder sind daher motiviert, diese normativen Lektionen zu lernen und sich daran zu erinnern. Als Beispiel berichtet Briggs ausführlich, wie Inuit-Großeltern einem Kind ein Gefühl der Zugehörigkeit zur Familie und ihrer Werte vermitteln, indem sie eine intensive Feindseligkeit gegenüber den Eltern vorgaukeln: „Dein Vater ist sehr schlecht ... Deine Mutter ist sehr schlecht“ (Briggs 1998: 127, 94, 134). Eine verwandte Praxis besteht darin, abrupt zwischen einem weichen und verführerischen Timbre und einem kehligen Ton der Scheinfeindseligkeit zu wechseln.

Drittens sind solche Sozialisationsakte häufig mit Äußerungen verknüpft, die eine allgemeine Bewertung des Verhaltens geschätzter Kinder zum Ausdruck bringen. Zustimmung oder Ablehnung sind selbst emotional erregend, weil sie mit den Erwartungen der Kinder an die Sicherheit und Pflege von Eltern oder anderen Mitgliedern der Gesellschaft verbunden sind (Quinn 2005: 491). Diese globalen Bewertungen werden durch explizite Kennzeichnung oder Abgrenzung ausgedrückt: „Ja, du bist ein gutes Mädchen“. Schläge werden begleitet durch das Aussprechen von „Dies ist ein schlechtes Kind“ oder einem Zeichen für den Entzug von Liebe: „Wir wollen Dich nicht“. Das Erlernen von Normen beinhaltet also unangenehme Erfahrungen und Lehren, die abstrakt, komplex oder anderweitig psychisch anspruchsvoll sind.

Viertens trainieren Kindererziehungspraktiken das Kind zu emotionalen Prädispositionen, um es für das spätere Lernen von Normen vorzubereiten (Quinn 2005: 502). Die Ziele der Kindererziehung beinhalteten stets Normen für angemessene Ausdrucksformen und auch zur Regulierung des emotionalen Verhaltens. Darüber hinaus wird Emotionen häufig explizit eine sozialisierende Funktion zugewiesen. Kinder werden nicht nur trainiert, um ihr Verhalten an Normen anzupassen, sondern auch, um ihr Repertoire an Emotionen wie Ärger und Peinlichkeit auf ähnliche Weise zu regulieren, dass sie normenkonform handeln (für ein detailliertes Beispiel zu Furcht und Wut in Madagaskar vgl. Röttger-Rössler et al. 2013; Scheidecker 2017). Daher könnte Quinns Begriff des „prädispositionalen Priming“ auch durch den der „sozialisierenden Emotionen“ ergänzt werden, um die

i. e. S. sozialisierende Rolle von Emotionen zu vermitteln (Röttger-Rössler et al. 2013: 3–6).

Zusammengenommen scheint diese begrenzte Anzahl von Erziehungspraktiken eine kulturübergreifend effiziente Form von kohäsionsfördernder Normensozialisierung zu sein. Die hier dargestellten emotional starken Sozialisationspraktiken müssten – im Unterschied zu Whitehouses religiöse Kohäsion fördernden Ritualen (high-frequency, low-arousal fördert Gruppenidentifikation und low frequency, high-arousal fördert viszerales „Wir“-Gefühl, Whitehouse & Lanman 2014) – als Sozialisationsakte des Typs high-frequency, high arousal gesehen werden.

Die vier weit verbreiteten Methoden der Normensozialisation beruhen auf im Einzelnen unterschiedlichen psychischen Mechanismen. Diese sind gleichsam die evolvierten Stellschrauben, mit denen Kulturen das für sie angemessene Verhalten jeweilig in besonderer Weise justieren. Dabei wird teilweise nur ein Teilbereich dieser Mechanismen lokalkulturell voll ausbuchstabiert (z. B. Briggs 1978). Ein Beispiel ist der systematische Einsatz vor allem von Beschämung in der Kindererziehung und auch bei der Sozialisation von Erwachsenen im gesamten malaiischen Kulturraum (Antweiler 2019; Collins und Bahar 2000; Goddard 1996; Fessler 2004). Diese Form der Enkulturation zielt darauf ab, Kinder zu einer Person zu machen, die sensitiv ist, um eine bestimmte Form von Scham (Indonesisch bzw. Malaiisch malu) zu fühlen, wenn z. B. die in malaiischen Gesellschaften geforderte Respektnorm gegenüber sozial höher gestellten oder älteren Personen verletzt wird (Scheidecker 2017; vgl. Fung 1999: 183–5 zu Taiwan).

Dies wird z. B. durch dramatisierende Erzählungen erreicht, die ein Gefühl von Angst und Verletzlichkeit schaffen, so dass das Kind empfindlich wird für spezifische Sanktionen, die später im Leben angewendet werden. Die viszerale Dramatisierung prägt das Kind dazu, später im Leben emotional sensitiv zu werden. In der Minangkabau-Gesellschaft in Sumatra, Indonesien und anderswo im malaiischen Raum ist es üblich zu hören, wie Menschen positiv von Kindern sprechen, die Wut (marah) unterdrücken können. Solche Kinder „wissen bereits, wie man sich schämt“ (suda tahu malu). Wenn eine Übertretung öffentlich geworden ist, wird erwartet, dass Personen, die nahe beim Übertreter der Norm stehen, auch selbst Scham empfinden, quasi Fremdschämen oder stellvertretende Schande erfahren. Malu kann daher als eine Mischung aus sozialer Angst und Tugend angesehen werden (Röttger-Rössler et al. 2013: 19, 27; vgl. Röttger-Rössler 2013).

Die didaktische Funktion all dieser affektiven Techniken besteht nicht nur darin, die Normensozialisierung im Allgemeinen wirksam zu machen, sondern die Motivation zu erhöhen, die normativen Vorgaben zu lernen und darin, die Lektionen in ihrer Wirkung nachhaltig zu machen. Der universelle Satz von vier

Merkmale einer effektiven Normsozialisierung, der von Quinn herausdestilliert wurde, konzentriert sich auf die Implantation von Normen durch das Hervorrufen von Emotionen und die Nutzung von Merkmalen der menschlichen Psyche. Die vier Methoden basieren auf unterschiedlichen psychologischen Mechanismen des Menschen, die von den Kulturen genutzt werden: Kultur arbeitet mit der Lernfähigkeit des menschlichen Gehirns zusammen, um allgemeine Probleme in der Normsozialisierung zu lösen (Quinn 2005: 480).

Bei der Enkulturation von Normen kooperieren Kulturen quasi mit dem Gehirn. Kinder haben eine starke Neigung auf normative Vorgaben zu achten und diese aufzunehmen: Menschen sind „normensüchtig“ (Antweiler 2019). Vereinfacht gesagt bedienen Kulturen „Stellschrauben an einer naturgeschichtlich vorgefundenen ‚Maschinerie‘, zu der auch eine Moralfähigkeit gehört, die spezifischen Input braucht, um angepasst funktionieren zu können“ (Antweiler, Rusch & Voland 2020: 39). In der Forschung läuft das unter dem Begriff „Normen-Psychologie“ (norm psychology; Chudek & Henrich 2011). Sie besteht in bereichsspezifischen kognitiven Anpassungen, deren adaptive Funktion es ist, soziale Normen wahrzunehmen, zu lernen, zu speichern, auf sie angemessen zu reagieren und Verletzungen – eigene wie die anderer – zu registrieren. Die dann jeweils befolgten Normen sind durchaus ganz verschieden je nach Kultur, wie die Beispiele zeigen werden.

Die oben beschriebenen Methoden werden häufig spezifisch geplant, genutzt und in lehrreichen folk stories explizit mit Mythen verknüpft. Dies ist erstaunlich, da selbst für entscheidende Teile der Enkulturation kein gezielter Unterricht durch Erwachsene erforderlich ist. Dies spiegelt sich in den weit verbreiteten (und realistischen) Erwartungen in den meisten Kulturen wider, dass Kinder ohne expliziten Unterricht sprechen lernen (Ochs & Schieffelin 1984). Da sich die Menschen jedoch unterscheiden und das Problem der Normen überall auf bestimmte Traditionen und Umgebungen bezogen ist, muss jede Kindererziehungsgemeinschaft eine Lösung für das allgemeine Problem einer effizienten Normsozialisierung entwickeln (Quinn 2005: 479–80, 506).

Gewalt-Mediation und Harmonie-Rituale in kleinen Gesellschaften: die Semai in Südostasien als Beispiel

Die Ethnie der Semai lebt¹ in Südostasien, unweit der gigantischen Wolkenkratzer von Kuala Lumpur, der Hauptstadt Malaysias. Einige von ihnen arbeiten sogar in

¹ Dieser narrativ angelegte Abschnitt ist angelehnt an Teile in Antweiler 2009: 107–110. Er ist im „ethnologischen Präsens“ erzählt, auch wenn manche Sachverhalte aufgrund des rapiden Kulturwandels im sich modernisierenden Malaysia den Stand zur Zeit der

der hypermodernen IT-Stadt Cyberjaya. Der traditionelle Lebensraum der heute um die 20.000 Menschen zählenden Gruppe liegt aber im ländlichen Gebiet mitten auf der malaiischen Halbinsel. Die Semai wirtschaften traditionell als Sammler und Jäger: sie leben im Wald und sie leben vom Wald. Dabei nutzen sie eine enorme Bandbreite von Bäumen und anderen Pflanzen, sammeln Früchte und jagen kleinere Tiere. Außerdem bauen sie Reis und Maniok an und verkaufen Waldprodukte, wie Rattan, aus dem in den Städten Möbel hergestellt werden. Robert Denton und Clayton Robarchek haben Jahre bei ihnen und ihren Nachbarn, den Semang, verbracht (Dentan 2001a, 2001b, 2004, 2008; Robarchek & Robarchek 1998; vgl. Endicott 2016). Die beiden US-amerikanischen Ethnologen waren besonders fasziniert von den Semai, da sie selbst in einem Land leben, in dem das Leben gefährlich sein kann und in dem Gewalt immer wieder verherrlicht wird.

Das große Kulturthema der Semai ist soziale Harmonie. Das gilt für die Beziehungen in der eigenen Gruppe genauso wie für den Umgang mit anderen – auch mit den Vertretern der Provinzverwaltung, die in ihrem Wohngebiet eine Nickelmine errichten will. Die Semai sind kein sanftmütiges Naturvolk, bei dem es gar nicht erst zu Konflikten kommt (Robarchek & Robarchek 1998). Solche Völker gibt es nur in der Pop-Ethnologie. Diese Menschen wollen ihr das Leben friedlich gestalten und dafür tun sie eine Menge. Zentrale Normen, grundlegende Werte und die ganze Erziehung drehen sich um Gewaltlosigkeit (Miklikowska & Fry 2010). Aber auch bei ihnen gibt es Meinungsverschiedenheiten, aber sie mildern Konflikte, zum Beispiel indem sie versuchen, Gefühle des Ärgers bewusst zu unterdrücken. Auch bei ihnen gibt es Streit. Es geht um Sachbesitz und Landnutzung, um Seitensprünge und Unfruchtbarkeit.

Aus Sicht der Semai muss ein Konflikt aber ohne Gewalt ausgetragen werden. Also beruft der Häuptling bei einem solchen Anlass eine Zusammenkunft ein, das *becharaa'*. Die Kontrahenten treffen sich im Haus des Anführers und bringen Verwandte mit. Auch wer sonst noch Interesse hat, kann dazu kommen. Zunächst wird viel geredet und getrunken. Dann tragen die Gegner ihre Sicht der Dinge vor. Alle Anwesenden können ihre Meinung dazu sagen und Fragen an die Kontrahenten stellen. Wie in einer kalifornischen Marathon-Psychogruppe wird der Konflikt aus jeglicher Perspektive besprochen. Man redet so lange, bis wirklich alles gesagt ist. Es geht nicht um Schuldzuweisungen oder einseitige Interessendurchsetzung, sondern um Konfliktverarbeitung. Statt sich gewaltsam abzureagieren, wird geredet, bis der Ärger verfliegen ist. Am Ende hält der Häuptling oder einer der Alten noch eine Rede, ermahnt die Kontrahenten und betont, wie bedeutend der Zusammenhalt der Gruppe und wie wichtig die soziale Harmonie ist.

Forschungen und nicht mehr in allen Aspekten die heutigen Lebensverhältnisse beschreiben.

So werden auch starke Konflikte in Ruhe beigelegt. Man achtet darauf, dass jeder mit geradem Rückgrat aus der Angelegenheit herauskommt. Da wundert es nicht, dass es bei den Semai so gut wie keine Mordfälle gibt. Sie kommen vor, aber sie sind so selten, dass Ethnologen lange annahmen, Mord sei bei ihnen ganz unbekannt. Die Friedlichkeit wird durch eine Vielzahl von Normen gestützt – vor allem aber durch ihr Selbstbild. Semai sehen sich selbst als friedlich, ihre Umwelt halten sie für aggressiv und feindlich, nicht nur die Nachbarn, sondern auch die Natur. Dort hausen böse Mächte und Geister. Die Semai haben ein klares Bewusstsein ihrer Angewiesenheit der Personen auf die eigene Gruppe. Das Teilen von Nahrung bestimmt ihr Leben. Und so erziehen sie ihre Kinder nicht nur zur Gewaltlosigkeit, sondern auch dazu, alles zu teilen.

Auch für Konflikte mit anderen Gruppen haben die Semai eine eigene Herangehensweise. Werden sie bedroht, weichen sie aus, statt sich dem Konflikt zu stellen. Sie bauen ihre einfachen Behausungen ab, ziehen woanders hin und errichten eine neue Siedlung. Die Semai führen keine Kriege, weder unter einander noch mit Nachbar-Ethnien. Als Sklavenjäger ihnen nachstellten, verschwanden die Semai spurlos im Wald. Im modernen Staat führt die Ausweichtaktik mitunter selbst zu Problemen, zum Beispiel mit der Regierung.

Fragt man Mitglieder der Semai, warum sie so viel Wert auf ein friedliches Leben legen, erfährt man nicht viel. Das ist eine allgemeine Erfahrung von Ethnologen. Direkte Fragen nach dem Warum führen nicht weit. Die Semai reflektieren im Alltag so wenig über ihre friedfertigen Umgangsformen, wie sie die Existenz übernatürlicher Wesen in Frage stellen. Die Semai wissen einfach, dass es sie gibt. Und so ist es im Prinzip in allen Gesellschaften. Die Kultur wird gelebt und für „natürlich“ gehalten. Zweifel an den eigenen Vorstellungen kommen selten auf. Die Semai wissen einfach, dass Harmonie wichtig ist. Sie haben ihre Gewaltvermeidung nicht erst kürzlich von westlichen Predigern gelernt oder von den internationalen Organisationen, deren Vertreter sich in Kuala Lumpur bei Banketten die Hand reichen.

Auch wenn die Kultur der Semai gewaltarm ist, können ihre einzelnen Mitglieder durchaus aggressiv sein. Einige Männer wurden in den 1950er Jahren von den Briten rekrutiert, um die Aufstände von Kommunisten gegen die Kolonialregierung zu bekämpfen. Sie erwiesen sich als aggressive Kämpfer. Zurück in ihren Siedlungen kehrten sie aber zu ihrer friedlichen Lebensart zurück. Die Semai leben in einer modernen Welt, in der sie nicht allein sind (Robarchek & Robarchek 1998, Heikkilä 2014). Die Einführung von Alkohol und modernen Waffen bedroht den inneren Frieden. Sie können nicht mehr ausweichen, sie müssen heute auf andere reagieren. Viele Semai bleiben bei ihrer Haltung, lieber zu sterben, als gegen andere zu kämpfen, die ihnen ihr Land wegnehmen wollen. Andere Semai

argumentieren dagegen, dass die kompromisslos friedliche Haltung aufgegeben werden muss, wenn die Gruppe nicht untergehen soll.

Zusammenhalt und Friedfertigkeit

Die Semai als marginale ethnische Gruppe können sicherlich kein Modell zur Sicherung sozialer Kohäsion in modernen Großgesellschaften bieten. Das Wissen um ihre Vorgehensweisen bietet aber die Einsicht, dass Zusammenhalt schon in kleinen sozialen Einheiten nicht vom Himmel fällt, sondern sozial organisiert werden muss. Wir können festhalten, dass es tatsächlich Kulturen gibt, die dauerhaft gewaltarm sind. Bislang wurden über siebenzig Gesellschaften gefunden, die keine Kriege kennen (oder führen; Peaceful Societies 2020). Das ist zwar nur ein Bruchteil der weltweit rund 7000 Kulturen (als *proxy*: Zahl der Sprachen, vgl. Simons 2020); dennoch bleibt es ein wichtiger empirischer Befund, denn „Alles was existiert, ist möglich“. Die meisten von ihnen sind übersichtliche Gruppen mit wenigen Mitgliedern (im Bereich Hunderter Personen, also nicht „ultra-sozial“). Der soziale Frieden in diesen Gemeinschaften wird durch „ausgefeilte“ Mechanismen immer wieder neu erzeugt.

Soziale Kohäsion ist ein uraltes Thema der Kultur- und Sozialwissenschaften. Gleichzeitig ist die Frage, was Gesellschaften zusammenhält angesichts von Spaltungs- und Desintegrationspotentialen ein zunehmend akutes Problem spätmoderner von Vielfalt geprägter Gesellschaften (Hradil 2013; Dragolov et al. 2016). Wie Bestandsaufnahmen zeigen, gilt das für Deutschland verstärkt seit der Wiedervereinigung (Heitmeyer 1997a, 1997b; Bochmann & Döring 2020). Eine weitgehend offene Frage ist, welche der in diesem Aufsatz aus der Forschung zu ethnischen Gruppen dokumentierten Mechanismen für räumlich orientierte und sozial überschaubare Einheiten in modernen Großgesellschaften nützlich sein könnten, wie etwa die Etablierung von Heimaten in Gesellschaften, in denen Vielfalt den Normalfall darstellt. Das aber wäre ein anderer Beitrag (siehe Antweiler 2020).

Bibliographie

Antweiler, Christoph 2009. *Heimat Mensch : Was uns alle verbindet*. Hamburg: Murmann Verlag.

Antweiler, Christoph 2019. „On the human addiction to norms. Social norms and cultural universals of normativity“, in: Kurt Bayertz & Neill Roughley (eds.): *The normative animal? On the anthropological significance of*

social, moral and linguistic norms. (Foundations of Human Interaction). Oxford etc.: Oxford University Press, 83–100.

Antweiler, Christoph 2020. „Heimat Revisited – zwischen lokaler Verortung und planetarer Beheimatung“, in: Dana Böhnisch, Jil Runia & Hanna Zehschnetzer (Hrsg.): *Heimat Revisited : Kulturwissenschaftliche Perspektiven auf einen umstrittenen Begriff*. Berlin: Walter de Gruyter, 191–208.

Antweiler, Christoph, Rusch, Hannes & Eckart Voland 2020: „Ein evolutionär-anthropologischer Blick auf soziale Kohäsion“, in: Cathleen Bochmann & Helge Döring (Hrsg.): *Gesellschaftlichen Zusammenhalt gestalten*. Wiesbaden: Springer VS, 27–51.

Bennardo, Giovanni & Victor C. De Munck 2014. *Cultural models : Genesis, methods, and experiences*. Oxford & New York: Oxford University Press.

Bochmann, Cathleen & Helge Döring 2020. „Gesellschaftlichen Zusammenhalt gestalten. Ein Problemaufriß“, in: Cathleen Bochmann & Helge Döring (Hrsg.): *Gesellschaftlichen Zusammenhalt gestalten*. Wiesbaden: Springer VS, 1–7.

Briggs, Jean L. 1978. *Inuit morality play : The emotional education of a three-year old*. New Haven, Ct.: Yale University Press.

Chudek, Maciej, & Joseph Henrich 2011. „Culture-gene coevolution, norm-psychology and the emergence of human prosociality“, in: *Trends in Cognitive Sciences* 15: 218–226.

Collins, Elizabeth Fuller & Eraldi Bahar 2000. „To know shame. Malu and it's uses in Malay society“, in: *Crossroads : An Interdisciplinary Journal of South East Asian Studies* 14(1): 35–62.

Croissant Aurel & Christoph Trinn 2019. *Kultur, Identität und Konflikt in Asien und Südostasien*. Gütersloh: Bertelsmann-Stiftung.

Curry, O. S., D. A., Mullins & Harvey Whitehouse, H. 2019. „Is it good to cooperate? Testing the theory of morality-as-cooperation in 60 societies“, in: *Current Anthropology*, 60: 1–30.

D'Andrade, Roy G. & Claudia Strauss (eds.) 1992. *Human Motives and Cultural Models*. New York: Cambridge University Press.

DeLoache, Judy & Alma Gottlieb (eds.) 2000. *A world of babies : Imagined child-care guides for seven societies*. Cambridge etc.: Cambridge University Press.

- Dentan, Robert Knox 2001. „Ambivalences in child training by the Semai of peninsular Malaysia and other peoples“, in: *Crossroads : An Interdisciplinary Journal of Southeast Asian Studies* 15(1): 89–129.
- Dentan, Robert Knox 2004. „Cautious, Alert, polite, and elusive: The Semai of central peninsular Malaysia“, in: Graham Kemp & Douglas P. Fry (eds.): *Keeping the peace : Conflict resolution and peaceful societies around the world*. New York: Routledge, 167–184.
- Dentan, Robert Knox 2008. *Overwhelming terror: Love, fear, peace, and violence among Semai of Malaysia*. Lanham, Md.: Rowman & Littlefield.
- Dragolov, Georgi, Zsófia S. Ignác, Jan Lorenz, Jan Delhey, Klaus Boehnke & Kai Unzicker 2016. *Social Cohesion in the Western World. What Holds Societies Together : Insights from the Social Cohesion Radar*. Cham: Springer.
- Dragolov, Georgi, Mandi Larsen & Michael Koch o.J. (2018). *What holds Asian societies together? Insights from the social cohesion radar : Methods report*. Gütersloh: Bertelsmann-Stiftung.
- Dyaram, Lata & T. J. Kamalanabhan 2005. „Unearthed: The other side of group cohesiveness“, in: *Journal of Social Science* 10(3): 185–190.
- Eller, Jack David 2020. *Cultural anthropology : Global forces, Local lives*. (4. Auflage). New York and London: Routledge.
- Endicott, Kirk (ed.) 2016. *Malaysia's Original People : Past, Present and Future of the Orang Asli*. Singapore: National University of Singapore Press.
- Fessler, Daniel M. T. 2004. „Shame in two cultures: Implications for evolutionary approaches“, in: *Journal of Cognition and Culture* 4(2): 207–62.
- Fung, Heidi 1999. „Becoming a moral child: The socialization of shame among young Chinese children“, in: *Ethos* 27(2):180–209.
- Goddard, C. 1996. „The ‘social emotions’ of Malay (Bahasa Melayu)“, in: *Ethos* 24(3): 426–64.
- Heikkilä, Karen 2014. „‘The forest is our inheritance’: An introduction to Semai Orang Asli place-naming and belonging in the Bukit Tapah Forest Reserve“, in: *Singapore Journal of Tropical Geography*, 35(3), November: 362–381.

- Heitmeyer, Wilhelm (Hrsg.) 1997a. *Was treibt die Gesellschaft auseinander? Bundesrepublik Deutschland : Auf dem Weg von der Konsens- zur Konfliktgesellschaft*. Band 1 (edition suhrkamp). Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Heitmeyer, Wilhelm (Hrsg.) 1997b. *Was hält die Gesellschaft zusammen? Bundesrepublik Deutschland : Auf dem Weg von der Konsens- zur Konfliktgesellschaft*. Band 2 (edition suhrkamp). Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Hradil, Stefan 2013. „Was hält Gesellschaften zusammen? Gesellschaftstheoretische Integrationskonzeptionen im Vergleich“, in: Köppl, Stefan (Hrsg.): 2013: *Was hält Gesellschaften zusammen? Ein internationaler Vergleich*. Berlin: Springer: 17–29.
- Köppl, Stefan (Hrsg.): 2013: *Was hält Gesellschaften zusammen? Ein internationaler Vergleich*. Berlin: Springer.
- Lancy, David F. 2015. *The anthropology of childhood : Cherubs, chattel, changelings*. (2. Aufl.). Cambridge etc.: Cambridge University Press
- LeVine, Robert A. & Karin Norman 2001. „The infant’s acquisition of culture: Early attachment re-examined in anthropological perspective“, in: Carmella C. Moore and H.F. Matthews (eds.): *The psychology of cultural experience*. Cambridge: Cambridge University Press, 83–104.
- LeVine, Robert A. & Rebecca S. New (eds.) 2008. *Anthropology and child development : A cross-cultural reader* (Blackwell anthologies in social & cultural anthropology). Malden, Ma. etc: Blackwell Publishing.
- LeVine, Robert A., Suzanne Dixon, Sarah LeVine, Amy Richman, P. Herbert Leiderman, Carole H. Keefer and T. Berry Brazelton 1994. *Child care and culture : Lessons from Africa*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Mead, Margaret 1971. *Coming of age in Samoa*. New York: Morrow (orig. 1928).
- Meißelbach, Christoph 2019. *Die Evolution der Kohäsion : Sozialkapital und die Natur des Menschen*. Wiesbaden: Springer VS.
- Miklikowska, Marta & Douglas P. Fry 2010. „Values for Peace: Ethnographic lessons from the Semai of Malaysia and the Mardu of Australia“, in: *Beliefs and Values* 2(2): 124–137.

- Munroe, Robert L. & Ruth H. Munroe 2001. „Comparative approaches to psychological anthropology“, in: Carmella C. Moore & Holly F. Mathews (eds.): *The psychology of cultural experience*. (Publications of the Society for Psychological Anthropology). Cambridge etc.: Cambridge University Press, 223–237.
- Newman, Graeme 1976. *Comparative deviance : Perception and law in six cultures*. New York: Transaction Publishers.
- Peaceful Societies, (<<https://cas.uab.edu/peacefulsocieties/>>, Zugriff: 15.9.2020).
- Peoples, James & Garrick Bailey 2017. *Humanity : An introduction to cultural anthropology*. (11. Aufl.). Stamford, Ct.: Cengage Learning.
- Ochs, Elinor and Bambi Schieffelin 1984. „Language acquisition and socialization: Three developmental stories“, in: Richard Shweder & Robert A. Levine (eds.): *Culture theory : Essays on mind, self and emotion*. Cambridge: Cambridge University Press, 276–320.
- Quinn, Naomi 2005: „Universals of child rearing“, in: *Anthropological Theory* 5(4): 477–516.
- Robarchek, Clayton A. & Carole J. Robarchek 1998. „Reciprocities and Realities: World Views, Peacefulness, and Violence Among Semai and Waorani“, in: *Aggressive Behaviour* 24: 123–133.
- Röttger-Rössler, Birgitt 2013. „In the eyes of the other. Shame and social conformity in the context of Indonesian societies“, in: Bénédicte Sère & Jörg Wettlaufer (eds.): *Shame between punishment and penance*. Florence: Micrologus, 405–419.
- Röttger-Rössler, Gabriel Scheidecker, Susanne Jung & Manfred Holodyski 2013. „Socializing emotions in childhood: A cross-cultural comparison between the Bara in Madagascar and the Minangkabau in Indonesia“, in: *Mind, Culture, and Activity* 20 (3): 260–287 (DOI: <<https://doi.org/10.1080/10749039.2013.806551>>) (Zugriff: 8. September 2020).
- Schank, Roger & Robert P. Abelson 1977. *Scripts, plans, goals and understanding : An Inquiry into human knowledge structures*. New York: Lawrence Erlbaum.
- Scheidecker, Gabriel 2017. *Kindheit, Kultur und moralische Emotionen : Zur Sozialisation von Furcht und Wut im ländlichen Madagaskar*. Bielefeld: Transcript.

- Scupin, Raymond & Christopher R. DeCorse 2021 (erschienen 2020). *Anthropology : A global perspective*. 9. Aufl. Upper Saddle River, N.J.: Pearson Prentice Hall.
- Simons, Gary (ed.) 2020. *Ethnologue : Languages of the world*. 23. Aufl. Dallas, Texas: Summer Institute of Linguistics, Inc. <<https://www.ethnologue.com/ethnologue/gary-simons/welcome-23rd-edition>>, Zugriff: 14. September 2020.
- Taylor, Jacob; Arran Davis 2018. „Social cohesion“, in: Hilary Callan (general ed.): *The International Encyclopedia of Anthropology*. London etc. (Wiley-Blackwell). (DOI: <<https://doi.org/10.1002/9781118924396.wbiea2297>>, Zugriff: 4.12.2020).
- Trommsdorff, Gisela (Hrsg.) 1989. *Sozialisation im Kulturvergleich*. Stuttgart: Ferdinand Enke Verlag.
- Voland, Eckart & Regine Voland 2014. *Evolution des Gewissens – Strategien zwischen Egoismus und Gehorsam*. Stuttgart: Hirzel.
- Walkenhorst, Peter o.J. (2018). *Was hält asiatische Gesellschaften zusammen?* Gütersloh: Bertelsmann-Stiftung.
- Whitehouse, Harvey & Jonathan A. Lanman 2014. „The ties that bind us. Ritual, fusion, and identification“, in: *Current Anthropology* 55 (6): 674–95.
- Whiting, Beatrice Blith & Carolyn Pope Edwards 1988. *Children of different worlds : The formation of social behavior*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Whiting, Beatrice Blith & John W. M. Whiting, in collaboration with Richard Longabaugh 2014. *Children in six Cultures : A psycho-cultural analysis*. Neuausgabe, zuerst. 1975. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.



Carmen Brandt

Why Dots and Dashes Matter

Writing Bengali in Roman Script

A friend recently sent me a photo of an Indian restaurant called “Vagina Tandoori” and asked for my ‘official statement’ as a scholar of South Asian studies. After we had had a good laugh – as many other Internet users had before us – I was not shy of providing an answer, as I explained the potential reason behind this awkward name: the restaurant owners could be of Bengali origin and might have transcribed the Bengali term ভাগিনা/*bhāginā*¹ “nephew”², the way they thought it should be written in Roman script. I have come across this transcription several times in Bangladesh. Beyond that, a male colleague of mine regularly gets emails from his “vagina”, i.e. from a friend in Bangladesh who is much younger to him and refers to himself as his “nephew”. Even though the awkward restaurant name turned out to be a hoax,³ the writing of South Asian languages – especially Bengali – in Roman script is, nonetheless, often a challenge. Hence, this essay reflects on these challenges, discusses in general why South Asian languages are often written in Roman script, and which options might be best to do so.

The Roman Script – a Symbol of Colonial Conquest

As I have already discussed in detail (Brandt 2020), in South Asia, the Roman script is often perceived as a symbol of foreign domination in past and present. Its

¹ All Bengali words are transliterated according to the rules in Table 4 below.

² That means the son of one’s sister or the son of one’s husband’s sister. The colloquial form of ভাগিনেয়/*bhāgineya* cited here is the one most often used in Bangladesh.

³ Seemingly, someone either manipulated a digital photo of the restaurant, or, the first letter of the actual restaurant name – “Nagina Tandoori” – was broken, and without the first vertical line the N looked like a V. Even the British newspaper *The Independent* published the erroneous name of the restaurant in a list of the ten worst named restaurants (The Independent 2010), and over the years several photos of the restaurant have been posted on various social media platforms, e.g. Twitter, and other Internet websites. Unsurprisingly, the restaurant owners changed the name. It is now named “Diwali”.

use for South Asian languages by Christian missionaries, colonial administrators and European linguists, in the wake of European colonialism, even today causes negative feelings among some people in South Asia, even though a host of people write their first language, first and foremost, in the Roman script, e.g. Bodo, Garo, Konkani and Santali, and, in the case of Mizo, even officially. There are several reasons for the widespread use of the Roman script for South Asian languages.⁴

The most important reason goes back to the nexus between the conquest of South Asian regions by European powers, and the spread of printing technology during that time. With the invention of the modern movable-type printing system, and the rise of printed publications – the so-called “printing revolution” (Eisenstein 2012) – the Roman script was often also applied to languages written predominantly in other scripts, or none, i.e. having no written form yet. While the production of fonts for other scripts was at times difficult and costly – thus, in some cases, the main reason for applying the Roman script – in other cases European languages and the Roman script spread among the colonised population as a means of upward social mobility. Moreover, the Roman script was at times also an instrument of control; an example is the case of the Portuguese language in Goa, and the writing of Konkani in Roman script.

In contrast to Konkani (which, before the Portuguese conquest, was written, among others, in Goykanadi script; and today officially in Modern Nagari, but by many Christian Konkani speakers still in Roman script), other languages – so-called ‘tribal’ languages – were only written down for the first time by European or American Christian missionaries in the 19th and 20th century. Those missionaries overwhelmingly preferred the Roman script – the writing system they were most familiar with and for which printing technology was cheapest at that time – instead of applying an indigenous South Asian script, or inventing a new one. For this very reason, for instance, Mizo is written exclusively in Roman script until today, while in many other cases indigenous South Asian scripts – ‘borrowed’ from languages of the majority population (e.g. Bengali, Hindi, Oriya, Tamil, etc.) or more recently invented ones (cf. Brandt 2014: 88–91) – are applied additionally (e.g. Garo, Ho, Santali, etc.), making these languages bi- or multiscriptal.

Missionaries contributed to the standardisation of so-called ‘tribal’ languages and their writing into Roman script, from the 19th century onwards. But even before then, Orientalists, who were contributing to establish the power of the British Empire by studying the colonised populations – their cultures, religions and languages – preferred, at times, the Roman script, even for languages which had written literary traditions in their own scripts – as in the reproduction, also in non-

⁴ Since I have discussed these reasons in detail before (cf. Brandt 2020), I will provide only a summary here.

colonial contexts, of non-Roman scripts generally, except for Greek. William Jones (1746–1794) points out one reason for this circumstance in the beginning of his publication “A Dissertation on the Orthography of Asiatick Words in Roman Letters” (Jones 1787: 1):

Every man, who has occasion to compose tracts on *Asiatick* literature, or to translate from the *Asiatick* languages, must always find it convenient, and sometimes necessary, to express *Arabian*, *Indian* and *Persian* words, or sentences, in the characters generally used among *Europeans* [...].

Besides this convenience for European Orientalists, another important factor was also the comparison of languages by Jones and his colleagues, which laid the foundation stone for the establishment of the modern disciplines of historical and comparative linguistics, and, more specifically, Indo-European studies. The latter became popular after Jones postulated, during a lecture at the *Asiatick Society of Bengal* in Calcutta in 1786, that most European languages are related to Persian and Sanskrit and hence form one language family (Jones 1799), even though he was not the first to make this observation.⁵ However, the discovery of the relationship of Indo-European languages might have been accelerated by writing all these languages in only one script, i.e. the Roman script. Be that as it may, William Jones suggested, in the essay mentioned above, a standardised transliteration system for several Asian languages, or rather, for a host of scripts usually applied to these languages, e.g. the Perso-Arabic and Devanagari scripts and the script known from the Bengal region, today called “Bengali script”⁶ (see Figure 1).

Although linguists even today prefer (modified versions of) the Roman script for comparing languages with each other, the fact that the Roman script has a history engraved in colonialism is a heavy burden. Thus, the Roman script is often perceived as having been applied to South Asian languages solely for reasons of control over the colonised population and in this context highly criticised by some scholars (cf., e.g., Majeed 2019: 110f.). However, people who resent use of the Roman script often tend to ignore the fact that the standardisation of South Asian

⁵ For an overview on scholars observing the connections among Indo-European languages before William Jones, and erroneous conclusions and observations made by Jones, see, for instance, Campbell 2006.

⁶ Today, this script is designated, according to the International Organization of Standardization, as “Bengali (Bangla)”. However, the exclusive naming of this script as “Bengali script”, even though it has been used for centuries for other languages too, such as Assamese and Bishnupriya, causes resentment – for instance, among Assamese script activists (cf. Brandt & Sohoni 2018: 7). Therefore, I shall write Bengali in this context with inverted commas in the present article, i.e. ‘Bengali’ script, to signal to the reader that this appellation is problematic. A more appropriate name for this script is “Eastern Nagari”.

languages and scripts themselves goes overwhelmingly back to European or American Orientalists, Christian missionaries, and administrators employed by the British colonial rulers (cf. Ross 2018).

VOL. I. *The System of* PLATE I.
INDIAN ARABIAN and PERSIAN
LETTERS
Soft and hard Breathings

	a	e	ha	hha	
<i>Vowels</i>	ā	ē	hā	hā	
<i>Diphthongs</i>	āi	ēi	hāi	hāi	
<i>Semivowels</i>	ya	wa	ra	la	
ā	ā	ē	hā	hā	ya
i	i	o	o	wa	wa
u	u	ai	au	ra	ra
ri	ri	lri	lri	la	la
aa	ēē	ii	uu	āā	āā
<i>Consonants</i>					
ca	c'ha		gha	na	na
ka	kha	ga	gha	na	na
sa	sha	za	zha	sa	sa
ta	t'ha	da	dha	na	na
	}		}		
ta	{tha	da	{dha	na	na
	}		}		
pa	{pha	ba	{pha	ma	ma
	}		}		
<i>Compounds</i>					
cha	chha	ja	jha	nyā	nyā
za	zā	zā	csha	jūyā	jūyā

Figure 1: Plate 1 of William Jones's essay displaying various options for transliterating different scripts (Jones 1787: [0]).

This refers, for instance, to Bengali and Nathaniel Brassey Halhed (1751–1830), an English Orientalist working for several years for the East India Company in Bengal.⁷ The first Bengali grammar was published by the Portuguese missionary Manuel da Assumpção who used the Roman script for Bengali in his book (1743), whereas Halhed's Bengali grammar (Halhed 1778) was the first book displaying printed Bengali in its script (see Figure 2). The wooden typeface for this book was produced by Charles Wilkins (1749–1836), with the help of the Bengali blacksmith Pañcānan Karmakār (Ross 2018: 449). This typeface and the grammar have

⁷ For an excellent study on the development of printing in Bengali and the evolution of the 'Bengali' character see Ross 1999.

doubtlessly contributed to the standardisation of the Bengali language and its script, even though they were not meant for the local population (ibid.: 447). Nonetheless, they were only the vanguards for the following linguistic and philological studies of the Bengali language and the necessary development for a suitable typeface – by Europeans and Bengalis.

4 A GRAMMAR OF THE

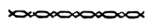
FIFTY letters, in the following order.

FIRST SERIES.



ক্	ক্	খ্	খ্	গ্	গ্	ঘ্	ঘ্
aa	aa	ae	ae	ec	ec	ec	ec
oo	oo	ree	ree	ree	ree	ree	ree
lee	lee	lree	lree	a	a	i	i
o	o	ou	ou	ung	ung	oh	oh

SECOND SERIES.



ক	ক	খ	খ	গ	গ	ঘ	ঘ	ঙ	ঙ
ko	ko	k,ho	k,ho	go	go	g,ho	g,ho	ngoo-o	ngoo-o
চ	চ	ছ	ছ	জ	জ	ঝ	ঝ	ঞ	ঞ
cho	cho	ch,ho	ch,ho	jo	jo	j,ho	j,ho	gnee-o	gnee-o
ট	ট	ঠ	ঠ	ড	ড	ঢ	ঢ	ণ	ণ
to	to	t,ho	t,ho	do	do	d,ho	d,ho	aano	aano
ত	ত	থ	থ	দ	দ	ধ	ধ	ন	ন
to	to	t,ho	t,ho	do	do	d,ho	d,ho	no	no
প	প	ফ	ফ	ব	ব	ভ	ভ	ম	ম
po	po	p,ho	p,ho	bo	bo	b,ho	b,ho	mo	mo
য	য	র	র	ল	ল	ব	ব	—	—
yo	yo	ro	ro	lo	lo	wo	wo		
শ	শ	ষ	ষ	স	স	হ	হ	ক্ষ	ক্ষ
sho	sho	sho	sho	so	so	ho	ho	khy-o	khy-o

It

Figure 2: Bengali vowels and consonants in Halhed's grammar and their transcription (Halhed 1778: 4).

Ultimately, the standardisation processes of the Bengali language and its script, impelled by this new technology, were, in the long run, also crucial for the emergence of Bengali ethnic consciousness during the so-called Bengal Renaissance (Ahmed 1965: 79–85). Retrospectively, the “printing revolution” in Bengali, i.e. in the vernacular language of the colonised population, became possible only after the establishment of Calcutta as the centre/capital of British dominated India (1773–1911). This new metropolitan space enabled the ensuing cultural and political interaction between Europeans and Bengali intellectuals, and the emergence

of the so-called *bhadralok* (“gentlemen”). Only later on, the British had to realise that the printed Bengali word became a weapon of the growing resistance against colonial rule, whereas Halhed had still justified his grammar as serving the British Empire (Halhed 1778: i f.):

[...] one of its most important desiderata is the cultivation of a right understanding and of a general medium of intercourse between the Government and its Subjects; between the Natives of Europe who are to rule, and the Inhabitants of India who are to obey.

The nexus between British colonial rule and the spread of printing technology for vernacular languages contributed not only to the emergence of Bengali and Indian nationalism in general (Bayly 1996: 241f.), but also to the importance of modern South Asian languages and scripts for group identity politics along ethnolinguistic and religious lines (e.g. in the case of Hindi/Urdu) in contemporary South Asia (cf. Brandt & Sohoni 2018) and the resentment against the Roman script for South Asian languages (cf. Brandt 2020).

Keeping these complex, and at times clearly contradictory, historical developments in mind, hence it is not astonishing, too, that today many people in India, Pakistan and Bangladesh are, on one hand, very proud of their first language, but on the other, still often prefer writing it in Roman script – in a similar way many condemn British colonialism, but at the same time learn English for higher education and upward social mobility. The symbolic value of one’s own ‘authentic’ language and script obviously stands in sharp contrast to the communicative and socioeconomic value of English and the Roman script. The latter is doubtlessly the *scripta franca*⁸ of modern South Asia.

The Roman Script – the *Scripta Franca* of South Asia

The status of the Roman alphabet as the *scripta franca* of South Asia is a phenomenon still little studied, even though the important role of this script in South Asia is obvious (cf. Brandt 2020). The reasons for this can be found in the developments described above, but also in the importance of English today on a global level, and of new technologies, such as the Internet and mobile phones, and their respective applications which, in many cases, often demand basic command over the Roman script. Similar to the invention of the modern movable-type printing press (suitable for mass print production) by Johannes Gutenberg (1400–1468), with its spread in

⁸ Even though the term *scripta franca* is a neologism, and neither grammatically correct in Latin nor in English (or any other language), it reflects ideally its function and importance comparable to a *lingua franca*.

Europe from the middle of the 15th century, new communication technologies are also today, at their inception, often only available for the language/script of their region of origin. And even though new technologies can nowadays spread much faster to all corners of the world, due to modern globalisation and global capitalism, further developments of new technologies, and their modification for other languages/scripts, depend highly on the demands of the various markets. Moreover, one has to consider the fact that the development of computer technology for the masses, and its respective applications – still predominantly in the hands of US-American companies – assures English and the Roman script their important roles in this field.

Since English is the *lingua franca* among the socioeconomically higher strata in South Asia, and additionally, every formally educated person in South Asia can at least read the Roman script because English is a mandatory subject in most South Asian schools, the sale of new communication products hardly suffers any setback in this region – at least none that can be blamed on a missing ‘cultural’ modification but rather on the low purchasing power of the masses. In general, compared to regions in which English and the Roman script are less popular (and the purchasing power of the masses is on average much higher), e.g. China, Japan, Korea and Russia, the development of new technologies for modern South Asian languages and their respective scripts, such as text messaging with mobile phones, took much longer. Interestingly enough, even though all major South Asian scripts are by now included in the Unicode Standard (Unicode 2020) and their usage for mobile phones and computer technology is consequently no problem anymore, many people still write their language digitally in Roman script.

However, there are several reasons why the Roman script is still consciously used for South Asian languages: the overwhelming variety of scripts in South Asia, especially in India; the multiscriptality of some languages, e.g. Hindi/Urdu; and the fact that the Roman alphabet is the only script which can be read across state and ethnolinguistic borders. But while the Roman script is used, for instance, for Hindi film screenplays, Bollywood posters and other kinds of advertisement in order to reach more people, in other cases, it might be applied more out of convenience.

Bengali in Roman Script

Among others, this seems to be the case for Bengali, a language which otherwise can be deemed to be monoscriptal. It is far less widespread as a second language than Hindi/Urdu, and digital communication technologies are readily at hand for Bengali and its script. Especially in Bangladesh, the Bengali language has today

an incomparably high status due to its role in the self-assertion of Bengalis when this region (today Bangladesh) was part of Pakistan (before 1971). In contrast to India and Pakistan, where English is an official language (besides other languages), Bengali is the sole national and official language of Bangladesh, and English and the Roman script are less visible than in India, such as in Calcutta, the cradle of Bengali nationalism. Nonetheless, on the Internet and with their mobile phones, even Bengalis living in Bangladesh often write their language in Roman script.

While many Bengalis might have become accustomed to writing their language in Roman script while using digital technologies during the time when the script for their language was not yet available, other reasons might play a role as well. Unfortunately, without an in-depth study on this phenomenon, we can for the time-being only speculate about those: one reason might be related to the fact that code-switching is widely spread in South Asia and therefore writing, for instance Bengali and English, in one common script – in this case the Roman script – ensures an easier writing flow. The other way round – writing English words and whole phrases in ‘Bengali’ script – is also well known, for instance on signboards (see Figure 3) and from Bengali newspapers, novels, etc., while today only a few publications use both scripts. Another reason might be owed to the quite complicated orthography of Bengali (which will become obvious from the discussion below): an *ad hoc* Romanisation can disguise the deficits one has in this regard; I observed, especially among Bengalis who have attended exclusively English-medium schools, that many of them face problems writing Bengali in its respective script without making any mistakes, even if they have a fluent spoken command over their first language. Furthermore, for writing Bengali, it is still often necessary to install a specific software and/or font and/or to change between English, i.e. Roman script, and Bengali and its script. Thus, nowadays Bengali in Roman script in mobile text messages, or on the Internet, might be at times the result of sheer convenience, and not technological limitations.

Hence, it is also not surprising that seemingly no effort is put into a standardised transcription system for Bengali in Roman script, for instance by government institutions in India or Bangladesh. Of course, with the International Phonetic Alphabet (IPA), there is already a transcription system which is based on the Roman script, but this is far from being suitable for daily use, since it consists of several graphemes only used for this alphabet. Another option would obviously be systematic transliteration.



Figure 3: English in 'Bengali' script in Dhaka, Bangladesh (Photo by Carmen Brandt).⁹

Transcription and Transliteration

As already mentioned above, William Jones proposed a systematic writing of Asian languages in Roman script as early as in 1787. Even though he did not mention the term “transliteration”, this is exactly what he suggested: a systematic way of transforming a text from one script into another, i.e. a method to reproduce the orthography of the original as accurately as possible, in Jones’s case, into Roman script. Among others, he laments in his essay that while studying as a young student an Arabic couplet transcribed into Roman script, seemingly by the French Orientalist Barthélemy d’Herbelot de Molainville (1625–1695), he asked several Arabic experts to write this couplet in Arabic script, but “they all wrote it differently, and all, in my present opinion, erroneously” (Jones 1787: 3).

⁹ The transliteration of the writing in 'Bengali' script on this banner is *omen-s plejār payent*.

The fact that especially the Arabic vowels in this couplet were either reproduced equivocally in Roman script, or not at all, made it difficult for Jones, and the Arabic experts consulted by him, to ascertain the original orthography in Arabic script, which made it, hence, difficult to translate the couplet correctly. One main problem, of which Jones was aware, is that the letters of the Roman alphabet are pronounced differently in the various European languages (which are commonly written in Roman script), at times even differently in the same languages, and additionally, distinctly in their regional variants.¹⁰ This leads to the problem that an *ad hoc* transcription – i.e. an unsystematic reproduction of a language in Roman script usually based on its pronunciation – can vary enormously, depending on the first language of the transcriber and even the recording time, as the pronunciation of words in every language can change over time. Matters become even more complicated when the pronunciation of words changes, but their orthography does not. This circumstance – a language with a, hence, imprecise orthography with regard to pronunciation – applies also to English. In this context, William Jones writes the following (Jones 1787: 13):

Our *English* alphabet and orthography are disgracefully, and almost ridiculously, imperfect; and it would be impossible to express either *Indian, Persian* or *Arabian* words in *Roman* characters, as we are absurdly taught to pronounce them: but a mixture of new characters would be inconvenient; and, by the help of the diacritical marks used by the *French*, with a few of those adopted in our own treatises on *fluxions*, we may apply our present alphabet so happily to the notations of all *Asiatick* languages, as to equal the *Dévanágarī* itself in precision and clearness; and so regularly, that any one, who knew the original letters, might rapidly and unerringly transpose into them all the proper names, appellatives, or cited passages, occurring in tracts of *Asiatick* literature.

Although Jones proposed a precise reproduction of several Asian languages in Roman script, his criticism of the English orthography indicates that he did not suggest this because he believed in the superiority of the English language or the Roman script. On the contrary, Jones was one of those European Orientalists who was fascinated by Sanskrit and the “precision and clearness” of the “*Dévanágarī*” (i.e. *Devanāgarī* or *Dev'nāg'rī*). After all, especially his English translation of Kālidāsa's Sanskrit drama *Śakuntalā* provoked a growing romantic interest in India and its rich literatures among intellectuals in Europe, especially among German literati and scholars who had no geopolitical interest in this region (Brandt & Hackenbroch 2017: 40f.). The latter might have been the case for many British

¹⁰ One of the best-known examples in German is the term *Chemie* which is predominantly pronounced as [çe'mi:] in Northern and Central Germany and as [ke'mi:] in the south of Germany.

Orientalists, too, but however that may be, the nexus between their research while serving the East India Company and/or the British Empire, and hence their subsequent contribution to the consolidation of British colonial rule in South Asia, is undeniable in retrospect. Halhed's quote above, from 1778, illustrates that also during that time British Orientalists were very much aware of this nexus. Thus, it is understandable that the Roman script is today often perceived as a symbol of colonial conquest.

Following on from Jones's proposal to transliterate Asian languages systematically into Roman script with diacritical marks, this is now the standard practise in most philological disciplines dedicated to the study of non-European languages¹¹ and their literature. Jones's system, and those used by his contemporaries, were developed further, and even though scholars could not agree on a single one until today,¹² the systems are very similar, predominantly intelligible among each other, and, most importantly, reproduce languages written in diverse scripts precisely in Roman script.

However, while such transliteration is common in philological contexts, in many other disciplines scholars still reproduce words, and even whole sentences – especially in South Asian languages such as Bengali – in Roman script without transliterating, or even transcribing, them systematically;¹³ similar to the reproduction of those languages by many of their native speakers in mobile phone text messages or on the Internet, or to many colonial English sources.¹⁴ This refers predominantly to social studies, for instance social anthropology, sociology and human geography,¹⁵ and to their respective academic publications, whose empirical data are often based on oral and not written sources, such as qualitative interviews. There are several reasons why, for instance, non-Bengali, mostly European or North American, scholars from these disciplines prefer transcription over

¹¹ This does not refer to all languages. Languages, for example, written with logographic scripts, such as Chinese and Japanese, are transcribed.

¹² There are, for instance, several transliteration systems to write Sanskrit and other languages written in scripts of South Asian origin, such as the International Alphabet of Sanskrit Transliteration (IAST), the Hunterian System (officially adopted by the Indian state) or the system standardised by the International Organization for Standardization (ISO 15919). These three systems use diacritics, while the Harvard-Kyoto Convention System does not.

¹³ A rather rare exception is the Dutch anthropologist Lotte Hoek who uses a self-defined transcription system without any diacritics for the Bengali terms, in her book on cut-pieces in Bangladeshi cinema films (Hoek 2014: ix), even though this is not without problems. The same refers to Sudeep Chakravarti and his book *The Bengalis* in which he also uses a self-defined transcription system, but with diacritics (Chakravarti 2017: xi ff.).

¹⁴ For instance, in the various administrative and ethnographic reports in English produced during British colonial time, the Bengali term *bādiyā* was transcribed as 'Budeea', 'Bhudiya', 'Badya', 'Badia' or 'Badiya' (Brandt 2018: 201f.).

¹⁵ The list could be much longer; the phenomenon is also known from film studies, musicology, political science, etc.

transliteration: they hardly include written sources in Bengali; they might have ‘only’ command over spoken Bengali and/or conduct their interviews with the help of an interpreter. In those cases, Bengali terms are often spread throughout the publication, otherwise written in another language, for instance German or English. At times, this pertains to Bengali terms, which are difficult to translate into another language and carry a complex meaning which cannot be translated by a single word. But in many other cases, when terms which can be easily translated are also included in Bengali, one gets the impression that the dispersion of these unsystematically transcribed Bengali terms also serves to convince the reader that the author is highly familiar with the Bengal region and its people, or, so to say, “speaks their language”, even if this is not the case.

However, I could observe that in English publications by Bengali scholars, who know their first language very well – spoken and written – and who include Bengali literature in their research work, Bengali words and sentences are also often transcribed in an unsystematic way. The same refers to many other Indian and Bangladeshi publications (newspapers, magazines, reports by state or non-state institutions, Internet websites, etc.) written in English. Seemingly, in such cases, the authors take it for granted that the readers know Bengali well enough to understand what they mean, often disregarding the fact that the orthography of their transcriptions has sometimes hardly anything to do with the original in ‘Bengali’ script. Fortunately, some Bengali scholars, especially from philological disciplines, are aware of the problems caused by transcribing their language and thus follow one or the other transliteration system for Bengali.¹⁶ But before discussing the advantages and disadvantages of a transliteration or transcription of South Asian languages – especially Bengali – in the conclusion, I shall illustrate the challenges pertaining to Bengali in Roman script.

The Challenging Bengali Orthography

One of the main reasons for the challenging transcription of Bengali is linked to its orthography in its script, the so-called ‘Bengali’ script,¹⁷ because orthography and pronunciation do not necessarily correspond to each other systematically. Therefore, Bengali in Roman script holds more potential for misunderstanding than Hindi in Roman script. This can be demonstrated by some examples of

¹⁶ Most authors employ one or the other system containing diacritics, such as the ones mentioned in note 12, even though some scholars transliterate according to a self-defined transliteration system (cf., e.g., Ahmed 2001: xv).

¹⁷ See note 6 for an explanation of why the term “Bengali” in the appellation “Bengali script” is problematic.

lexemes shared by both languages; for instance, of Perso-Arabic and Sanskrit origin, which are often pronounced differently, especially in the latter case. Once transliterated into Roman script, these shared words of Sanskrit origin are clearly seen to be overwhelmingly identically spelled as in the source language, Sanskrit. However, since the phonology of both languages is divergent, the pronunciation of shared words is, more often than not, different, even though their spelling might be similar or the same. This is also well known from various European languages which often share the same words, even spelled identically in Roman script, but which are pronounced very differently. With regard to words of Sanskrit origin, Hindi seeks basically to adhere to the Old Indo-Aryan pronunciation of Sanskrit – though the two pronunciations are not identical, particularly, though not only, in the treatment of the short vowel transliterated as *a*. Bengali, however, while conservative in the orthography of such words, basically adheres to a Middle Indo-Aryan pronunciation of them, leading often to pronunciations far removed from what the orthography would suggest. I will return to this below.

One striking difference between Bengali and Hindi lies in the inherent short vowel for consonant graphemes that nearly all autochthonous South Asian scripts possess. While in Hindi this short vowel represents the phoneme [ə], in Bengali it is either an [ɔ] or an [o],¹⁸ depending on various pronunciation rules. According to the rules of most transliterating systems, this short vowel is reproduced as an *a* in the case of both Hindi and Bengali, following the usual transliteration rules of South Asian languages developed on the basis of Sanskrit.¹⁹ Interestingly, when Bengali is transcribed often this inherent vowel is also reproduced as an ‘a’, even though this stands in stark contrast to its actual pronunciation. Well-known examples are anglicised names of famous Bengali people and places, listed in Table 1.

From some of the examples in Table 1 another difference between Hindi and Bengali becomes obvious, which can complicate matters in a similar way: spoken Modern Standard Bengali²⁰ does not generally differentiate between the three sibilants of its script – ঙ (śa), ঞ (ṣa) and ঞ (sa) – whereas Hindi, whose script also has three sibilants – ङ (śa), ञ (ṣa) and ञ (sa) – in pronunciation distinguishes consistently between [ʃə] (for śa and ṣa) and [sə] (for sa). In Bengali, on the other hand, the reproduction of all three sibilants in pronunciation is generally [ʃə], though in

¹⁸ For an overview on the International Phonetic Alphabet (IPA) for the Bengali script see Table 4 below.

¹⁹ This refers also to the transliteration systems listed in note 12.

²⁰ All examples in this article refer to Modern Standard Bengali – the spoken and written Bengali – standardised by the end of the 19th century and in the beginning of the 20th century, based on the local variants in the region forming today the districts Hooghly, Howrah, Nadia, and the North and South 24 Paraganas in the Indian state of West Bengal and its capital, Calcutta.

certain consonantal combinations and positions their pronunciation is [sɔ]. Thus, the sibilant ś of the honorific śrī is pronounced [ʃ] in Hindi, but [s] in Bengali. However, ś is pronounced [s] only in consonantal combinations in a few certain non-Sanskritic loanwords, e.g. *māṣṭār* [maʃtar] “master, teacher” (today written mostly *māstār*), whereas *sa* is pronounced [sɔ] in many non-Sanskritic loanwords. These circumstances make it difficult even for many Bengalis to write their language without mistakes in the ‘Bengali’ script. As regards transcription, the main problem, especially for people who have no spoken or written command over Bengali, is that স (*sa*) very often (see example 1, 2, 8, 9 and 10 in Table 1) – just like in the case of Hindi – and at times even শ (*śa*) (see example 7 in Table 1) and ষ (*ṣa*) are transcribed as an ‘s’, and non-Bengalis may, in consequence, mispronounce words affected by this phenomenon.

Table 1: The inherent vowel in Bengali

	Original	Transliteration	IPA	Common anglicised form
1.	অমর্ত্য সেন	<i>Amartya Sen</i>	[ɔmɔrt̪o ʃeɳ]	Amartya Sen
2.	আশিস নন্দী	<i>Āśis Nandī</i>	[aʃiʃ ɳɔnd̪i]	Ashis Nandy
3.	কলকাতা	<i>Kal'kātā</i>	[kɔlkɔt̪a]	Calcutta
4.	পার্শ্ব চট্টোপাধ্যায়	<i>Pārtha Caṭṭopā- dhyāy</i>	[par̪t̪hɔ ɔt̪t̪ɔpɔd̪d̪h̪aj]	Partha Chatterjee
5.	বর্ধমান	<i>Bardhamān</i>	[bɔrd̪d̪hɔmɔɳ]	Bardhaman/ Burdwan
6.	রবীন্দ্রনাথ ঠাকুর	<i>Rabīndranāth Ṭhākur</i>	[rɔb̪iɳd̪rɔɳat̪h̪ t̪h̪akur]	Rabindranath Ta- gore
7.	শরৎচন্দ্র চট্টোপাধ্যায়	<i>Śarat-candra Caṭṭopādhyāy</i>	[ʃɔrɔt̪ɔɳd̪rɔ ɔt̪t̪ɔ- pɔd̪d̪h̪aj]	Saratchandra Chattopadhyay
8.	সত্যজিৎ রায়	<i>Satyajit Rāy</i>	[ʃɔt̪t̪ɔj̪it̪ raj]	Satyajit Ray
9.	সুন্দরবন	<i>Sundar'ban</i>	[ʃuɳd̪ɔrɔbɔɳ]/[ʃuɳd̪ɔrbɔɳ]	Sundarbans
10.	সুভাষচন্দ্র বসু	<i>Subhāṣcandra Basu</i>	[ʃub̪h̪aʃɔɳd̪rɔ bɔʃu]	Subhash Chandra Bose

A similar phenomenon which can affect the pronunciation of Bengali in Roman script, but not that extensively, refers to graphemes representing vowels. There are, for instance, respectively a short and a long ‘u’ and ‘i’ in written Bengali: ই/i [i], ঐ/ī [iː], উ/u [u] and ঊ/ū [uː]. The IPA in brackets behind these characters illustrates that also here the orthography distinguishes between them, but they

are pronounced in the same way.²¹ On the other hand, the vowel graphemes এ/e ([e] or [æ]) and ঔ/a ([ɔ] or [o]), and the inherent vowel ([ɔ] or [o]) can carry two different phonetic values, depending on various pronunciation rules, for instance এটা/etā [eʈa] “this” but একটা/ekʈā [ækʈa] “one” and করি/kari [kɔri] “(I/we) do” but করা/kara [kɔro] “(you) do”. However, the discrepancy between vowel graphemes and their phonetic value is well-known from many other languages too, particularly English.

More challenging seem to be several ligatures, i.e. special combinatory letters representing consonant clusters, and their pronunciation in Bengali. Written Bengali is rich in ligatures which can be found in words of various etymological origins. Although the ones found in terms of Perso-Arabic or English origin can be challenging, too, ligatures in words of Sanskrit origin cause more difficulties regarding pronunciation and especially their transcription into Roman script, since, as already pointed out above, the original Sanskrit orthography, which is retained, does not match the pronunciation which clearly indicates the sound shift known from Middle Indo-Aryan languages. Since it is beyond the scope of this essay to deal with the historic processes which have led to this phenomenon, a brief overview (with significant examples in Table 2) about these discrepancies is hopefully sufficient for illustrating the further challenges of transcribing Bengali into Roman script.

All these terms are also known in Hindi but, as a rule, pronounced differently from their Bengali versions. For instance, examples 1, 2 and 7 in Table 2 are spelled the same in Hindi: क्षेत्र/kṣetra [kʃe:ʈrə], शिक्षक/śikṣak [ʃikʃək] and स्मरण/smaṛaṇ [smərəṇ]/[smərəṅ]. Clearly, in contrast to Bengali, their pronunciation reflects their orthography much better. This is owed to the fact that in Modern Standard Hindi graphemes in ligatures carry predominantly the same phonetic value as when they are written singly, while in Bengali they are often either pronounced very differently in consonant clusters, or not at all. This refers overwhelmingly also to ঞ/ba as the last member of a ligature in words of Sanskrit origin.²² In such cases, this grapheme, if it is the second member of a ligature,²³ is not pronounced at the beginning of the word (see example 9 in Table 2); internally, however, it is assimilated to the

²¹ All Bengali vowels are short irrespective of orthography. However, when pronounced in a monosyllabic word standing isolated (i.e. not in a compound, with a suffix, or in a sentence), they are long irrespective of orthography.

²² An exception is a compound in which a ligature arises due to an initial ঞ/ba, coalescing with the end consonant of the preceding compound member; if the compound is generally analysable as such, then the previously initial ঞ/ba retains its pronunciation. This is also mostly the case after the prefix উদ্/ud.

²³ If ঞ/ba is the third member of a ligature, it is not pronounced (see example 9 in Table 2).

preceding consonant, thus producing a geminated consonant (see example 10 in Table 2).²⁴ Moreover, if these words of Sanskrit origin are also part of the contemporary Hindi lexicon, then in the position of $\text{व}/\text{va}$ in Bengali ligatures, we can find a $\text{व}/\text{va}$ in Hindi which represents the phoneme [ʋə].

Table 2: Discrepancies between spelling and pronouncing Bengali words of Sanskrit origin

	Ligature	Example	TL	IPA	Meaning
1.	ক্ষে = ক্ + ষ	ক্ষেত্র	<i>kṣetra</i>	[kʰẽt̪ro]	field
2.	ক্ষ = ক্ + ষ	শিক্ষক	<i>śikṣak</i>	[ʃikkʰək]	teacher
3.	জ্ঞ = জ্ + ঞ + আ	বিজ্ঞান	<i>bijñān</i>	[biggæ̃n]/ [biggãn]	science
4.	দ্যা = দ্ + য্ + আ	উদ্যান	<i>udyān</i>	[uddãn]	garden
5.	ত্যা = ত্ + য্ + উ	মৃত্যু	<i>mṛtyu</i>	[mrit̪tu]	death
6.	দ্বা = দ্ + ম	পদ্ম	<i>padma</i>	[pɔ̃ddo]/[pɔ̃dd̪o]	lotus
7.	স্মা = স্ + ম	স্মরণ	<i>smaraṇ</i>	[ʃɔ̃ron̪]/[ʃɔ̃ron̪]	remembering
8.	ত্ব = ত্ + ত্ + ব	নৃতত্ত্ব	<i>nṛtat̪ta</i>	[nrit̪t̪to]	anthropology
9.	দ্ব = দ্ + ব	দ্বন্দ্ব	<i>dband̪ba</i>	[d̪ɔ̃nd̪o]	pair, conflict
10.	শ্ব = শ্ + ব	বিশ্ববিদ্যালয়	<i>biśbabidyā- lay</i>	[biʃʋɔ̃bid̪dalɔ̃j]	university

In fact, Modern Standard Bengali does not possess the phoneme [ʋə] which is also reflected in its written form. Not only in ligatures in words of Sanskrit origin, where we can find a $\text{व}/\text{va}$ in the case of Hindi, is a $\text{व}/\text{va}$ written in Bengali, but also in many other cases when these graphemes are not part of any consonant cluster. But in contrast to $\text{व}/\text{va}$ as a last member in a consonant cluster, it is then pronounced as [bə]. This refers for instance to the first letter of example 10 in Table 2 which is written in Hindi विश्वविद्यालय/*viśvavidyālay* and pronounced [viʃʋavid̪ya:laj]. Other examples are the god “Shiva” (Hindi: शिव/*śiv* [ʃiv] / Bengali: শিব/*śib* [ʃib])²⁵, “colour, letter, caste” (Hindi: वर्ण/*varṇ* [ʋəɳ̪]/[ʋəɳ̪] / Bengali: বর্ণ/*barṇa* [bɔ̃ɳ̪o]) and “day” (Hindi: दिवस/*divas* [d̪ivəs] / Bengali: দিবস/*dibas* [d̪ibɔ̃ʃ]).

Unsurprisingly, the fact that the Bengali $\text{व}/\text{va}$ represents orthographically what is known from Sanskrit and also Hindi as $\text{व}/\text{va}$, but at the same time stands as well

²⁴ This is realised like in Italian or Spanish, i.e. the tongue retains its position a bit longer than for a simple consonant. In this essay, geminated consonants are written in IPA as double consonants, as also reflected in Bengali orthography, e.g. চট্টোপাধ্যায় *Caṭṭopādhyāy* [cɔ̃ʈ̪ɔ̃pɔ̃d̪h̪aj] and not [cɔ̃ʈ̪:ɔ̃pɔ̃d̪h̪:aj], since the use of the IPA symbol [:] to show gemination obliterates the aspiration and is thus unsuitable.

²⁵ Here [ʃi:b]; cf. note 21.

for the phoneme [bɔ] in general, also in words of English, Perso-Arabic or any other origin, leads sometimes not only to confusing transcriptions but also transliterations. In the context of transliterations, the phenomenon of the so-called ব-ফলা/*ba-phalā* is one example in this regard known from many academic publications: instead of simply transliterating the ব when it is the last member of a ligature as *ba* some scholars write a *va*, such as in the term for “world” (Hindi: विश्व/*viśva* / Bengali: বিশ্ব/*biśba*, i.e. *biśva*). In this way, scholars either show that they are aware that the word is of Sanskrit origin or want to mark that ব/*ba* is in those cases not pronounced as [bɔ], or both. At times, the ব/*ba* written singly in words of Sanskrit origin is also transliterated as *va*, but then often solely in the case of terms which are also well known in their anglicised versions based on their Sanskrit form, such as Shiva, i.e. শিব as *śiva* (and not *śib*). In those cases, the impreciseness of transliteration is obvious.

Complicating Matters More: The English ‘v’ in ‘Bengali’ Script

Besides the discrepancies between Bengali phonology and orthography, especially in words of Sanskrit origin, and the challenges arising from those for transliterating and transcribing Bengali into Roman script, matters seem to become even more complicated since more and more English words have been entering the Bengali word-stock. In particular, the whole ব/*va*-ব/*ba* complex, combined with certain English words written in ‘Bengali’ script, has led to a new orthographic phenomenon of Bengali in Roman script which leads us to the example from the beginning of this essay: why do some Bengalis transcribe ভাগিনা/*bhāginā* [b^hagiṇa] (“nephew”) as ‘vagina’ in Roman script?

I have had many lively discussions with Bengali friends about the missing grapheme in their language for the phoneme [vɔ]. And not once was this discussion finished with something we all agreed upon. *Inter alia* I observed that, on the one hand, people in general tend to mix up phonemes and graphemes, and on the other hand, many Bengalis I could talk to, especially from Bangladesh, are convinced that the script usually denoted as the “Bengali script” is perfect and can display any phoneme unambiguously. This assertion is then proven by giving examples of foreign, particularly English words containing a ‘v’ by writing them in ‘Bengali’ script: ড্রাইভার/*drāibhār* [d^rai^bar] “driver”, নার্ভ/*nārbh* [n^rar^b] “nerve”, ভিডিও/*bhidio* [b^hidjo] “video”, etc.

Seemingly, the ever growing number of English words in the Bengali lexicon has caused the presumption among some Bengalis that the Bengali grapheme ভ/*bha* [b^hɔ], commonly used for representing the English phoneme [v], should

always be transcribed as ‘v’ in Roman script, also in the case of words of South Asian origin. Besides ভাগিনা/*bhāginā* [b^hagiɳa] ‘vagina’ (“nephew”), this is also the case for, among others, ভালো/*bhālo* [b^halo] ‘valo’ (“good”), ভাই/*bhāi* [b^hai] ‘vai’ (“brother”) (see Figure 4), ভাইয়্য/*bhāiyā* [b^haija] ‘vaiya’ (“elder bother”) and ভাষা/*bhāṣā* [b^haʃa] ‘vasha’, but also for first names of Sanskrit origin such as অমিতাভ/*amitābha* [ɔmiṭab^ho] ‘Amitav’ (in this case further complicated by contamination with the Hindi pronunciation [ɔmiṭab^h] *amitābh*) and সৌরভ/*saurabh* [ʃourɔb^h] ‘Sourav’. However, while in the case of proper names such transcription makes it difficult to pronounce them properly only for people who do not know Bengali, the imprecise and inconsistent transcription of many other words makes it sometimes difficult even for Bengalis to understand each other.

Figure 5 illustrates how things can get even more complicated when a third script plays a role in the public sphere, a circumstance common, for instance, in the Indian union state of West Bengal. The name of the shop on the signboard on the very top (with yellow background colour) is written correctly in ‘Bengali’ script: সিদ্ধি বিনায়ক ট্রেডার্স/*siddhi bināyak ṭreḍārs*. The term বিনায়ক/*bināyak* is of Sanskrit origin and a synonym for the Hindu god Ganesha (*Gaṇeśa*). In Nagari, it is written with a व/*va* in the beginning, as is apparent from the Hindi/Modern Nagari version of the shop name on the left-hand side of the shop, where vertically is written: सिद्धी [sic!] बिनायक ट्रेडर्स/*siddhī* [sic!] *vināyak ṭreḍārs*. The shop name in Roman script on top (with green background colour) and vertically in the middle is spelled in the same way as on the very top of the shop: Siddhi Vinayak Traders. But then the Bengali versions written on top and on the right side are in both cases: সিদ্ধি ভিনায়ক ট্রেডার্স/*siddhi bhināyak ṭreḍārs*. In this case, বিনায়ক/*bināyak* is spelled wrongly as ভিনায়ক/*bhināyak* representing the ‘v’ of the Modern Nagari and Roman script versions as a ভ/*bha*, as it is normally done only for English words transcribed into ‘Bengali’ script.

Transcribing from Complicated to Complicated

While a transcription, as a rule, should serve the written reproduction of the pronunciation of a specific language into a particular script, especially the transcription of a language with a marked discrepancy between orthography and pronunciation, such as Bengali, into a familiar script used for another language, such as English, which also displays such a discrepancy, makes matters even more complicated. Other factors need to be considered, too: the most problematic being that the person transcribing Bengali into Roman script might know neither Bengali nor English in their written forms well enough. This applies to quite a few people in Bangladesh and India, where poor education is still widespread, but (luckily)



Figure 4 (left) and 5 (right) illustrating the বা/va-বা/ba complex in the public sphere in Cooch Behar (কোচবিহার/Koc'bihār), West Bengal, India (Photos by Carmen Brandt).

hardly stops people from participating in written communication. Moreover, the person also might not know spoken English well, and/or the language which is transcribed might not be Modern Standard Bengali but a regional spoken variant – which can cause even more irregularities, apparent only for people who not only know that the person transcribes this specific variant of Bengali but are also familiar with the latter. Above all, there may also be typing errors and autocorrections, especially in digital communication with mobile phones, which can distort written text too.

But even if these unpropitious circumstances do not apply, the discrepancies between spoken and written Bengali illustrated above, and the ones between spoken and written English, are more than enough to make the transcription from Bengali into Roman script, based on its English pronunciation, often an adventure. Not without reason did William Jones write already in 1787, as mentioned above, that “[o]ur *English* alphabet and orthography are disgracefully, and almost ridiculously, imperfect; and it would be impossible to express either *Indian*, *Persian* or *Arabian* words in *Roman* characters, as we are absurdly taught to pronounce them” (Jones 1787: 13). The example below illustrates a situation of the sort Jones might have had in mind when he wrote those harsh words.

The Spelling Adventures of Murad the Baldhead

The name “Murad Takla”, Murad the Baldhead,²⁶ actually does not refer to a particular person. Rather, it has become a synonym for people who transcribe Bengali into Roman script in such an erroneous way that either the meaning can hardly be understood by others, or a funny twist is added to the writing due to the ambiguity of one or several words. According to one of the co-founders of the Facebook page called মুরাদ টাকলা (TL: *murād ṭāk'lā*) (Murād Ṭāk'lā 2020a), “Murad Takla” was born in 2012 when he saw an angry comment on Facebook which started with “murad takla” (Dhaka Tribune 2018). He and his friends were “scandalized by the horrible spelling” (ibid.) of this comment. Shortly after, they decided to start this Facebook page which, according to its “About” section, is dedicated to the fight against language distortion (Murād Ṭāk'lā 2020b)²⁷ and has today more than 360,000 followers. The whole sentence which led to the creation of this Facebook page is reproduced in Table 3, together with other examples taken from the article “The Legend of ‘Murad Takla’: Origin, Examples and Other Issues” published in the Bangladeshi English newspaper *The Daily Star* (Hasan 2017). However, only the name of the page shall receive our attention in detail.

Table 3: Examples by ‘Murad Taklas’²⁸

1.	source: abasar.net	Murad takla jukti dia bal, falti pic dicos kan! Lakapara koira kata bal,
	probable Bengali original:	মুরাদ থাকলে যুক্তি দিয়ে বল, ফালতু পিক দিচ্ছি স্কেন, লেখাপড়া করে কথা বল।
	transliteration:	<i>murad thāk'le yukti diye bal, phāl'tu pik dicchis- kena, lekhāparā kare kathā bal.</i>
	translation:	If you have the strength, say with arguments; why are you blowing [your] whistle uselessly; talk [only] after receiving education.
2.	source: Hasan 2017	2016 amira bondary sabai cox' bazar ra onak moga korlam????

²⁶ I am grateful to Shabnam Surita for introducing me to Murad Takla.

²⁷ The complete “About” entry is: ভাষা বিকৃতির বিরুদ্ধে যুদ্ধ চলুক অবিরাম (TL: *bhāṣā bikṛtir biruddhe yuddha caluk abirām*) “may the war against language distortion go on uninterruptedly”.

²⁸ Even though some of these examples might refer to local variants of Bengali, the probable Bengali originals in this table will, as a rule, refer to Modern Standard Bengali. Anything else would be speculation, since none of these examples seemingly follow a transcription system.

Why Dots and Dashes Matter: Writing Bengali in Roman Script

Table 3 (continued)

	transcription by Hasan:	2016 amra bondhura sobai Cox's Bazar e onek moja korlam!!!!
	probable Bengali original:	2016 আমরা বন্ধুরা সবাই কল্পবাজারে অনেক মজা করলাম!!!!
	transliteration:	<i>2016 ām'rā bandhurā sabāi kaks'bājāre anek majā kar'lām!!!!</i>
	translation:	In 2016, all we friends had a lot of fun in Cox's Bazar.
3.	source: Hasan 2017	Jakan rattri nijom nai coke gom, Akla sonna gare... Tomay mane pade Allah..., tomay mane pade ²⁹ ...
	transcription by Hasan:	Jokhon ratri nijhum nai chokhe ghum, Ekla sunno ghore Tomay mone pore Allah, Tomay mone pore
	probable Bengali original:	যখন রাত্রি নিবুম নাই চোখে ঘুম, একলা শূন্য ঘরে তোমায় মনে পড়ে আল্লাহ, তোমায় মনে পড়ে।
	transliteration:	<i>yakhan rātri nijhum nāi cokhe ghum, ek'lā śunya ghare, tomāy mane pare āllāh, tomāy mane pare.</i>
	translation:	When the night is silent, no sleep is in the eyes; alone in [my] empty room, I remember you, Allah, I remember you.
4.	source: Hasan 2017	mayara shob kichu para ekta chalayar Mon vengtya para abar gortay para.
	probable Bengali original:	মেয়েরা সব কিছু পারে একটা ছেলের মন ভাঙতে পারে আবার গড়তে পারে।
	transliteration:	<i>meyērā sab kichu pāre ek'tā cheler man bhān'te pāre ābār gar'te pāre.</i>
	translation:	Girls can do everything. They can break the heart of a boy [and] can shape [it] again.
5.	source: Hasan 2017	maja maja tobo dekha pai, cirodin kano pai na. kano magh asa hridoy o akasha, tumara dekhita pai na.
	probable Bengali original:	মাঝে মাঝে তব দেখা পাই, চিরদিন কেন পাই না। কেন মেঘ আসে হৃদয় ও আকাশে, তোমারে দেখিতে পাই না।
	transliteration:	<i>mājhe mājhe taba dekhā pāi, ciradin kena pāi nā. kena megh āse hṛday o ākāśe, tomare dekhite pāi na.</i>
	translation:	Sometimes I can see you, why can I not forever. Why do clouds come in [my] heart and in the sky; I cannot see you.
6.	source: Hasan 2017	Happiness is Baby Vagina ke shower korano and dustami kora.

²⁹ This may be read as *pāde* “farts”.

Table 3 (continued)

probable Bengali original:	Happiness is baby ভাগিনাকে shower করানো and দুষ্টামি করা।
transliteration:	Happiness is baby <i>bhāgināke</i> shower <i>karāno</i> and <i>duṣṭāmi karā</i> .
translation:	Happiness is bathing [my] baby nephew and teasing [him].

The angry commentator wrote “murad takla”, which seemingly should be মুরদ থাকলে/*murad thāk'le* [muroḍ ʈhāk'le]. While the transcription of the first word as “murad” is quite common and hence less problematic (see Table 1 and the discussions on the inherent vowel above), the second word illustrates several other problems. For instance, spoken Standard Bengali distinguishes strictly between aspirated and unaspirated consonants, for instance ত/*ta* [ʈa] and থ/*tha* [ʈʰa]; Germanic languages such as English and German also have aspirated consonants in some positions, but these are not reproduced in the script, and, moreover, the standard forms of these languages have not the kind of dentals known from Bengali and other South Asian languages, and as such no equivalent of Bengali থ/*tha*. Furthermore, ‘th’ in English stands for two fricative sounds, as in “this” [ðɪs] and “thin” [θɪn], and not for an aspirate; writing “takla” instead of “thakla” might thus have been even a conscious choice to avoid this very different pronunciation peculiar to English.

But then, one might easily take the Roman letter ‘t’ in “takla” to refer to the Bengali grapheme ট/*ṭa* [ʈa]. Bengali not only differentiates strictly between aspirated and unaspirated consonants, but also between the dentals ত/*ta* [ʈa], থ/*tha* [ʈʰa], দ/*da* [ɖa] and থ/*dha* [ɖʰa] and the retroflexes ট/*ṭa* [ʈa], ঠ/*ṭha* [ʈʰa], ড/*ḍa* [ɖa] and ঢ/*ḍha* [ɖʰa]. The latter four phonemes are not known at all from English phonology, but interestingly the letters ‘d’ and ‘t’ in English words are predominantly reproduced with ট/*ṭa* [ʈa] and ড/*ḍa* [ɖa] in Bengali,³⁰ such as ট্যাক্সি/*ṭyāksi* [ʈæksi] “taxi” and ডাক্তার/*ḍāktār* [ɖakʈār] “doctor” (see also Figures 3 and 5). It is hence not surprising that “takla” could easily be understood as টাকলা/*ṭāk'lā*, a colloquial term for someone with a bald head (Bengali: টাক/*ṭāk* “bald”), also similarly known from Hindi/Urdu, Marathi and so-called Bollywood films (e.g. Marathi: टकला/*ṭak'lā* “bald”).

However, the main problem when transcribing Bengali into Roman script is related to the vowels, due to the fact that written English does not have any obvious rules regarding the representation of vowel phonemes. Some phonemes are

³⁰ The reason is that the English alveolars, which these letters represent, have no equivalents in Bengali; to Bengali speakers, their closest approximations seem to be retroflexes. This refers also to other modern South Asian languages, such as Hindi.

represented by several graphemes, while one grapheme can represent different phonemes. For instance, the phoneme [ʌ] can be written as a ‘u’ (e.g. “fun”) or ‘o’ (e.g. “money”), while the letter ‘a’ can be pronounced as [æ] (e.g. “cat”), [ɒ] (e.g. “watch”) or [ə] (e.g. “alive”). It is thus no surprise at all that the commentator transcribed the two different phonemes in the word থাকলে/*thāk’le* with the letter ‘a’, as “takla”, instead of distinguishing between these two phonemes also in written form, particularly if we have here a non-standard pronunciation of *e* in those words as [æ]. Another Bengali word which is often transcribed in a similar manner is একটা/*ek’tā* [æktʌ] “one”, i.e. as ‘akta’; many similar examples may be found in Hasan 2017.

Thus, it should not be at all surprising when someone transcribes থাকলে/*thāk’le* as ‘takla’, especially if we consider that there is no effort from the side of government institutions in Bangladesh and India to introduce a standardised transcription system which children could already learn in school. The examples in Table 3 illustrate how adventurous some transcriptions can get. Except for the sentence which has led to the Facebook page of/for মুরাদ টাকলা (TL: *murād ṭāk’lā*), Murad the Baldhead, all other examples are taken from *The Daily Star* article (Hasan 2017), already mentioned above, for the very reason that the author, Mahdi Hasan, of this article makes fun of the transcriptions of other people and offers, in some cases, a transcription of his own which is also not unproblematic.

Even though these examples are to some extent extreme cases of unsystematic transcription, they are evidence that there is indeed a necessity to raise awareness for writing Bengali systematically in Roman script. It is particularly important to develop a system which is easy to handle for everyone, and on different digital devices – such as mobile phones. The remarks in the first half of this article, about the important role of the Roman script for South Asian languages – about its status as the *scripta franca* of South Asia – were hopefully convincing enough to conclude that ignoring this obvious problem can be no solution at all.³¹ For instance, writing Bengali exclusively in ‘Bengali’ script and making fun of people who write Bengali in Roman script – as it is done by the administrators of the Facebook page মুরাদ টাকলা (TL: *murād ṭāk’lā*) – is not really helpful. By tying Bengali exclusively to only one script, the problem is only ignored and not approached pragmatically, and more importantly, systematically.

However, this problem is not one peculiar to Bengali and its script alone, but can be found, in varying degrees, with regard to other South Asian languages and their common scripts too. Bengali was chosen as it seems to be an extreme example, and thus can highlight the various problems associated with the use of the Roman script in a very graphic manner. Being aware of these problems and the

³¹ For further elaborations on the Roman script being the *scripta franca* of South Asia see Brandt 2020.

fact that the Roman script was, is, and will continue to be used for Bengali and other South Asian languages – for various reasons and in various contexts and ways – I shall outline which way might be the best, in which context, in the conclusion below.

Conclusion

As illustrated in this essay, there is a huge difference between transliterating and transcribing a language into a script usually not employed for it. This refers to the methods and also the objectives. Doubtlessly, both transliteration and transcription are eligible, depending on the context in which one or the other is required or preferred. As a philologist, I hope that there is no doubt any more that, particularly in academic contexts, transliterating should be *the* priority when the author quotes from written sources. In this case, the accurate representation of a written book title and of the author's name in Roman script will help the reader to ascertain the original in 'Bengali' script and to detect the original source. Additionally, adding the original quote transliterated precisely, besides its translation, allows the reader to draw their own conclusions, since every translation is already an interpretation. Table 4 below refers to one of these transliteration systems for doing so and demonstrates that this endeavour is nowadays mostly made by using dots and dashes, i.e. diacritics.³² However, Table 4 is only one example, and the one I prefer. There are several other systems, which might be as good as this one – as long as the reader is also aware which system the author employed, and the orthography of the Bengali original is represented accurately in Roman script.

One could argue that writing Bengali in Roman script should be obsolete – at least in academia. After all, technically it is no problem at all any more to write texts in different scripts, as was demonstrated in this essay. However, writing every language in its very own script, especially in the case of South Asia considering the variety of scripts, can hamper the comprehension of the written text. The very fact that many South Asian languages share the same or similar lexemes allows, for instance, a scholar of Hindi, Nepali, Oriya, Sanskrit or Urdu literature to understand at least some words or even more of a quote from Bengali literature, without knowing the 'Bengali' script, if the quote is reproduced in Roman script.³³ Since in this case the accurate orthographic reproduction of the written word is a precondition to enable the reader to make the comparison between different languages, the correct pronunciation does not play any role. This refers particularly to words of Sanskrit origin, such as दीप/*dīp* ("light"),

³² An exception is the Harvard-Kyoto System.

³³ This applies even more to Hindi and Urdu, which are basically the same language but written in different scripts.

দ্বীপ/*dbip* (“elephant”) and দ্বীপ/*dbīp* (“island”) which in Bengali are all pronounced as [d̪ip] in combination with suffixes or other words, and [d̪i:p] when isolated. Transcribing these three Bengali words in academic texts as ‘dip’ or ‘deep’ in Roman script, respectively, or writing them in IPA – [d̪ip] and [d̪i:p] – would be pretty confusing not only for scholars not familiar with Bengali, but even for Bengalis and scholars of Bengali, particularly if the context is missing. The confusion caused by transcribing Bengali in an unsystematic way was hopefully sufficiently demonstrated in this essay. But when should Bengali be transcribed and not transliterated in academia?

This case could apply to oral sources in general, such as folk songs, dialogues in films, speeches by politicians, but also interviews with people who do not speak Modern Standard Bengali. As a matter of fact, spoken Bengali, as most languages, can be so divergent that the reproduction of quotes by people who speak, for instance, Sylheti, Chittagonian, or any other local speech – which is predominantly categorised as a ‘dialect’³⁴ of Modern Standard Bengali – can be quite a challenge. If one tries to transliterate those, one might face difficulties to do so since most local variants of Bengali lack a standardised orthography. One could opt for trying to represent this oral document by transliterating it into Roman script on the basis of an *ad hoc* orthography in ‘Bengali’ script. However, the phonology of some local variants is so different from Modern Standard Bengali that the present set of ‘Bengali’ characters and their transliterated variants in Roman script is not sufficient to represent those unambiguously.³⁵ Furthermore, this *ad hoc* orthography might already be an interpretation by the author, which can distort the original content. Nevertheless, this is still a better option than transliterating the oral quote according to the orthography of Modern Standard Bengali, which would mean relegating the original variant of Bengali under Modern Standard Bengali and, moreover, distorting it extensively. Especially in a region where illiteracy is still widely spread, the written standardised language would therefore be given more authority than the spoken, neglecting the actual diversity of spoken Bengali, depending on region, socioeconomic stratum, age, gender, etc. Therefore, in order to represent an oral source accurately in text, the scholar could employ the IPA, which is the only easily accessible system that can represent the spoken word in written form precisely. A less precise option could be a transcription system which is less

³⁴ “A language is a dialect with an army and navy”, a quote attributed to a publication in Yiddish from 1945 by the linguist Max Weinreich (Splunder 2019: 36).

³⁵ This refers, for instance, to the phoneme [z], which is not represented by any distinguished ‘Bengali’ character, or a common character with an additional diacritic. As a rule, it is represented solely by জ/*ja* [jɔ], while in Modern Nagari for Hindi it is represented by the character ज/*ja* [jɔ] with a dot below, i.e. by ज़/*za* [zɔ]. Today, some publications (like the Calcutta journal *Des*) have opted to reproduce sounds not provided for by the ‘Bengali’ script by copying the manner used for Hindi, namely by using sub-scripted dots, in the case above therefore জ̣.

complicated than the IPA and might, in consequence, also be an option for writing Bengali in Roman script with mobile phones and on the Internet.

So, while William Jones postulated a system for transliterating languages systematically, there is now doubtlessly also a need to transcribe Bengali – as well as other South Asian languages – systematically to avoid misunderstandings, as illustrated above. Of course, the IPA is far too complicated to be employed for this task in everyday life and also by scholars who are not familiar with this system. However, I want to handle this matter in a similar way to William Jones, as in the case of his own transliteration rules – written more than 200 years ago – and “close this paper with specimens [for transcribing Bengali into Roman script systematically]; not as fixed standards of orthography, which no individual has a right to settle, but as examples of the method which I recommend” (Jones 1787: 33). Hence, the transcription rules below (Table 4) are only suggestions, and I neither claim them to be complete nor perfect.

Table 4: The transliteration (TL), International Phonetic Alphabet (IPA)³⁶, and systematic transcription (TC) suggested by me for the script used for Modern Standard Bengali

	অ	আ	ই	ঈ	উ
TL	<i>a</i>	<i>ā</i>	<i>i</i>	<i>ī</i>	<i>u</i>
IPA	ɔ/o	a	i	i	u
TC	ó/o	a	i	i	u
	ঋ	এ	ঐ	ও	ঔ
TL	<i>r̥</i>	<i>e</i>	<i>ai</i>	<i>o</i>	<i>au</i>
IPA	ri	e/æ	oɪ	o	ou
TC	ri	e/ê	oi	o	ou
	ক	খ	গ	ঘ	ঙ
TL	<i>ka</i>	<i>kha</i>	<i>ga</i>	<i>gha</i>	<i>ṅa</i>
IPA	kɔ	kʰɔ	gɔ	gʱɔ	ŋɔ
TC	kó	khó	gó	ghó	nó
	চ	ছ	জ	ঝ	ঞ
TL	<i>ca</i>	<i>cha</i>	<i>ja</i>	<i>jha</i>	<i>ña</i>

³⁶ A complete chart of the IPA as PDF can be downloaded via the website of the International Phonetic Association: <<https://www.internationalphoneticassociation.org/content/full-ipa-chart>>. I abstain from marking the stress in Bengali terms since it is predominantly on the first syllable and hence much easier than in other languages.

Why Dots and Dashes Matter: Writing Bengali in Roman Script

Table 4 (continued)

IPA	ɔ	ɔʰ	ɔ	ɔʰ	nɔ/jɔ		
TC	có	chó	jó	jhó	nó/yó		
	ট	ঠ	ড	ঢ	ণ		
TL	<i>ta</i>	<i>ṭha</i>	<i>ḍa</i>	<i>ḍha</i>	<i>ṇa</i>		
IPA	ʈɔ	ʈʰɔ	ɖɔ	ɖʰɔ	ɳɔ/ɳɔ		
TC	Tó	Thó	Dó	Dhó	nó		
	ত	থ	দ	ধ	ন		
TL	<i>ta</i>	<i>tha</i>	<i>da</i>	<i>dha</i>	<i>na</i>		
IPA	ʈɔ	ʈʰɔ	ɖɔ	ɖʰɔ	ɳɔ		
TC	tó	thó	dó	dhó	nó		
	প	ফ	ব	ভ	ম		
TL	<i>pa</i>	<i>pha</i>	<i>ba</i>	<i>bha</i>	<i>ma</i>		
IPA	pɔ	pʰɔ/fɔ	bɔ	bʰɔ	mɔ		
TC	pó	phó/fó	bó	bhó	mó		
	য	র	ল	শ	ষ	স	হ
TL	<i>ya</i>	<i>ra</i>	<i>la</i>	<i>śa</i>	<i>ṣa</i>	<i>sa</i>	<i>ha</i>
IPA	ɔ	rɔ	lɔ	ʃɔ/sɔ	ʃɔ	sɔ/ʃɔ	hɔ
TC	jó	ró	ló	shó/só	shó/só	shó/só	hó
	ড়	ঢ়	য়	ং	ঃ	ঁ	
TL	<i>ṛa</i>	<i>ṛha</i>	<i>yā</i>	<i>ṃ</i>	<i>ḥ</i>	~	
IPA	ɽɔ	ɽʰɔ	jɔ	ŋ	ː	~	
TC	Ró	Rhó	yó	ng	h/-	n/m ³⁷	

As Table 4 also illustrates, a systematic transcription is not meant to replicate the orthography of Bengali words unambiguously in Roman script but, instead, serves to represent its pronunciation. Therefore, on the one hand, different characters of the ‘Bengali’ script can be represented by the same Roman letter or letter combination since they are pronounced in the same way, such as ‘sh’ for শ, ষ and স if they are

³⁷ Instead of adding a diacritic, as in transliterating the *candrabinu* showing vowel nasalisation, ‘n’ or ‘m’ is to be added behind the respective vowel since it is not possible to combine more than one diacritic with a vowel on mobile phones; cf., e.g., চাঁদ [cãḍ] “moon”, transliterated as *cãḍ*, but in my proposed transcription ‘cand’.

pronounced as [ɔ̃]. On the other hand, one written ‘Bengali’ character can be represented by diverging Roman letters, as is the case for the vowels অ/a and এ/e. Moreover, the diacritics used for transcribing অ/a when it is pronounced as [ɔ̃], i.e. ‘ô’, and এ/e when it is pronounced as [æ], i.e. ‘ê’, might appear random, and that is what they indeed are: the main criteria relevant for me was that the diacritics can easily be added when typing on a computer and with mobile phones; they are found on every standard keyboard for languages using the Roman script and can be employed with mobile phones by pressing the key for the letter ‘o’ or ‘e’ for more than a second. Unfortunately, it is not that easy to add a diacritic to consonants, for which reason I suggest to write the retroflex phonemes in capital letters.³⁸ After all, the ‘Bengali’ script does not differentiate between lower-case and upper-case characters, and if everything – including words at the beginning of sentences and proper nouns – is accordingly written in small letters in Roman script, too, the capital letter can easily be recognised as representing a retroflex.

According to the transliteration system preferred by me³⁹ and the transcription rules suggested in Table 4, the sentence which led to the creation of the Facebook page মুরাদ টাকলা (TL: *murād tāk'lā* / TC: *murad Takla*) would, thus, be transliterated and transcribed in the following way:

Source: abasar.net	Murad takla jukti dia bal, falti pic dicos kan! Lakapara koira kata bal,
probable Bengali original:	মুরাদ থাকলে যুক্তি দিয়ে বল, ফালতু পিক দিচ্ছি কন, লেখাপড়া করে কথা বল।

³⁸ According to the Harvard-Kyoto System, the retroflexes are also transliterated with capital letters. Such capitalisation is also found in various transliteration systems for Tamil.

³⁹ This transliteration system (see Table 4) is based on the International Alphabet of Sanskrit Transliteration (IAST) but includes some important additions and modifications, which make it more useful for transliterating New Indo-Aryan, exemplified here by Modern Standard Bengali. The modifications to this transliteration system by Rahul Peter Das (Das 2020: 6f.) refer mainly to vowels, such as marking the omission of the inherent vowel with a vertical dash if this is not marked in the original, e.g. আলবত/*ālbat* “certainly”, while vowel omission at the end of the word, as a rule, is not marked, e.g. মত/*mat* “opinion” (in contrast to মত/*mata* “similar to”) (ibid.: 10). However, if the omission of the inherent vowel is marked, then this is marked in the transliteration with a middle dot, e.g. আলবৎ/*ālbaṭ* “certainly” (ৎ = ত্) (ibid.). Ultimately, this transliteration system reflects the pronunciation at least to some extent, which can be essential, especially if two different words are written in the same way but pronounced differently, e.g. মত/*mat* or *mata*. Furthermore, to distinguish between the specific ‘Bengali’ characters representing the diphthongs – ঐ/*ai* and ঔ/*au* – and combinations of two other ‘Bengali’ vowel characters forming these sounds, in the latter case the second vowel is written with diaeresis, e.g. ঐ/*ai* but অই/*aī* and ঔ/*au* but ঔই/*aū* (ibid.: 14). Another exception is the character য/*ya* being part of a vowel cluster in the beginning of a word of foreign origin, such as in অ্যাডভোকেট/*ādʰhokeṭ* and অ্যাডভোকেট/*adʰhokeṭ* “advocate” (ibid.: 67f.).

Why Dots and Dashes Matter: Writing Bengali in Roman Script

transliteration (TL):	<i>murad thāk'le yukti diye bal·, phāl'tu pik dicchis· kena, le-khāpaṛā kare kathā bal·.</i>
transcription (TC):	murod thakle jukti diye ból, faltu pik dicchish kēno, lēkhaṛā kore kathā ból.

The main challenges regarding a simplified but systematic way of transcribing Bengali, so that its meaning can be widely understood, are particularly the unambiguous representation of its vowels, such as the inherent vowel, which is often transcribed erroneously with an ‘a’. Other important domains are the differentiation between aspirated and non-aspirated consonants, between the dentals and retroflexes, and the complicated orthography of words of Sanskrit origin. The latter refers, for instance, to the examples in Table 2 which can be transcribed according to my transcription system as ক্ষেত্র ‘khetro’, শিক্ষক ‘shikkhók’, বিজ্ঞান ‘biggên’, উদ্যান ‘uddan’, মৃত্যু ‘mrittu’, পদ্ম ‘póddo’, স্মরণ ‘shó(n)ron’, নৃত্য ‘nritóto’, দ্বন্দ্ব ‘dóndo’, and বিশ্ববিদ্যালয় ‘bishshobiddalóy’.

Other challenges refer to words of foreign – for instance, Perso-Arabic, Portuguese or English origin – and to phonemes known from local variants of Bengali, but not Modern Standard Bengali. For example, this is the case for the phoneme [z], in written Bengali mostly represented with জ/*ja*, for instance in the Portuguese word কামিজ/*kāmiḷ* “shirt”, mostly pronounced as [kamiḷ] but, by some Bengalis, also as [kamiz]; or the word সোজা/*sojā* “straight”, in Modern Standard Bengali [soja] but in some local variants [soza]. Hence, these words can be transcribed as ‘kamiḷ’ and ‘shoja’, or ‘kamiz’ and ‘shoza’ if one wants to represent his/her actual pronunciation correctly.

Nonetheless, this simplified transcription system suggested by me still requires a sufficient command over spoken Bengali to recognise and pronounce everything correctly. Its usefulness for academia might hence be limited, especially if correct translations and a proper contextualisation are missing. Most importantly, if applied in academia, then this should be only the case for oral sources deviating from Modern Standard Bengali, and, by no means, for written ones. However, the main reason for this exercise was to address the problematic writing of Bengali in Roman script on the Internet and with mobile phones. And for avoiding misunderstandings *à la* Murad Takla, this transcription system is sufficient and easy to implement. Even though it seems unnecessary to mention the following, in these days, one cannot be careful enough to avoid accusations of a political nature: this essay does not suggest replacing the ‘Bengali’ script by the Roman alphabet for good. But in case Bengali *is* written in Roman script, this should be done in a way to ensure that misunderstandings are avoided.

References

- Ahmed, A. F. Salahuddin 1965. *Social Ideas and Social Change in Bengal : 1818–1835*. Leiden: E. J. Brill.
- Ahmed, Syed Jamil 2001. *In Praise of Nirañjan : Islam, Theatre and Bangladesh*. Dhaka: Pathak Shamabesh.
- Bal, Ellen 2007. *They Ask If We Eat Frogs : Garo Ethnicity in Bangladesh*. Leiden: International Institute of Southeast Asian Studies; Singapore: ISEAS Publishing.
- Bayly, C[hristopher]. A[lan]. 1996. *Empire and Information : Intelligence Gathering and Social Communication in India, 1780–1870*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Brandt, Carmen 2014. “Script as a Potential Demarcator and Stabilizer of Languages in South Asia”, in: Hugo C. Cardoso (ed.): *Language Endangerment and Preservation in South Asia*. (Language Documentation & Conservation Special Publication 7.) Honolulu: University of Hawai’i Press, 78–99 (<<http://hdl.handle.net/10125/4602>>, accessed: November 5, 2020).
- Brandt, Carmen & Kirsten Hackenbroch 2017. “Die deutsche Südasienforschung im Wandel der Zeit”, in: *ASIEN* 144: 36–57.
- Brandt, Carmen 2018. *The ‘Bedes’ of Bengal : Establishing an Ethnic Group through Portrayals*. (Transdisciplinary South Asian Studies 1.) Zürich: LIT Verlag.
- Brandt, Carmen & Pushkar Sohoni 2018. “Script and Identity – The Politics of Writing in South Asia: An Introduction”, in: *South Asian History and Culture* 9 (1): 1–15 (<<https://doi.org/10.1080/19472498.2017.1411048>>, accessed: November 5, 2020).
- Brandt, Carmen 2020. “From a Symbol of Colonial Conquest to the Scripta Franca: The Roman Script for South Asian Languages”, in: Brandt, Carmen & Hans Harder (eds): *Wege durchs Labyrinth : Festschrift zu Ehren von Rahul Peter Das*. Heidelberg; Berlin: CrossAsia-eBooks, 1–36 (<<https://doi.org/10.11588/xabooks.642>>, accessed: October 25, 2020).
- Campbell, Lyle 2006. “Why Sir William Jones Got it All Wrong, or Jones’ Role in How to Establish Language Families”, in: *Anuario del Seminario de Filología Vasca Julio de Urquijo* 40: 245–264.

- Chakravarti, Sudeep 2017. *The Bengalis : Portrait of a Community*. New Delhi: Aleph.
- Das, Rahul Peter 2020. *Lehrbuch der bengalischen Hochsprachen*. 3. korr. Aufl. (Südasienswissenschaftliche Arbeitsblätter 14). Halle (Saale): Seminar für Südasienskunde und Indologie des Orientalischen Instituts der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg (<<https://doi.org/10.11588/xarep.00004387>>, accessed October 25, 2020).
- Dhaka Tribune 2018. “Murad Takla Turns 6, Still Fighting Strong”, in: *Dhaka Tribune* (November 19, 2018) (<<https://www.dhakatribune.com/feature/2018/11/19/murad-takla-turns-6-still-fighting-strong>>, accessed September 21, 2020).
- Eisenstein, Elizabeth L. 2012. *The Printing Revolution in Early Modern Europe*. 2nd ed. (Canto Classics Edition.) Cambridge: Cambridge University Press.
- Halhed, Nathaniel Brassey 1778. *A Grammar of the Bengal Language*. Hoogly.
- Hasan, Mahdi 2017. “The Legend of ‘Murad Takla’: Origin, Examples and Other Issues”, in: *The Daily Star* (February 22, 2017) (<<https://www.thedailystar.net/online/the-legend-murad-takla-origin-examples-and-other-issues-1365298>>, accessed September 21, 2020).
- Hoek, Lotte 2014. *Cut-pieces : Celluloid Obscenity and Popular Cinema in Bangladesh*. New York: Columbia University Press.
- Jones, William 1806 [1787]. “A Dissertation on the Orthography of Asiatick Words in Roman Letters”, in: *Asiatick Researches* 1 (5th ed.): 1–56.
- Jones, William 1799 [1786]. “The Third Anniversary Discourse, Delivered 2 February, 1786: On the Hindus”, in: *The Works of Sir William Jones*. In Six Volumes; Vol 1. London: Robinson, 19–34.
- Majeed, Javed 2019. *Colonialism and Knowledge in Grierson’s Linguistic Survey of India*. London; New York: Routledge.
- Murād Ṭāk'lā 2020a. “মুরাদ টাকলা [Murād Ṭāk'lā]”, in: *Facebook* (<<https://www.facebook.com/MuradTakla>>, accessed: September 21, 2020).
- Murād Ṭāk'lā 2020b. “About”, in: *Facebook* (<https://www.facebook.com/MuradTakla/about/?ref=page_internal>, accessed September 21, 2020).

Carmen Brandt

Ross, Fiona G. E. 1999. *The Printed Bengali Character and its Evolution*. Richmond: Curzon.

Ross, Fiona 2018. “Historical Technological Impacts on the Visual Representation of Language with Reference to South-Asian Typeforms”, in: *Philological Encounters* 3 (4): 441–468 (<<https://doi.org/10.1163/24519197-12340054>>, accessed October 25, 2020).

Splunder, Frank van 2020. *Language is Politics : Exploring the Ecological Approach to Language*. London; New York: Routledge.

The Independent 2010. “‘You Ate Where?’ Ten ‘Worst-Named’ Restaurants”, in: *The Independent* (May 2, 2010) (<<https://www.independent.co.uk/life-style/food-and-drink/you-ate-where-ten-worst-named-restaurants-5538385.html>>, accessed August 2, 2020).

Unicode 2020. “Supported Scripts”, in: *Unicode Standard* (<<https://unicode.org/standard/supported.html>>, accessed September 21, 2020).



Das Loblied des Bcom ldan Rig pa'i ral gri auf Atiśa (Dīpaṃkaraśrījñāna)

Unter den zahlreichen 2007 in Chengdu / China unter dem Titel *Bka' gdams gsung 'bum glegs bam* nachgedruckten *dbu med*-Handschriften mit Werken aus der Schule der Bka' gdams pa findet sich auch ein bisher nicht bekanntes neun Strophen umfassendes Loblied des Rig pa'i ral gri¹ auf den indischen Mönchsgelehrten Dīpaṃkaraśrījñāna (982–1054), tib. Mar me mdzad dpal ye shes.²

Das dem Nachdruck vorangestellte Inhaltsverzeichnis (*dkar chag*) erfasst dieses Lied als zweiten von drei kurzen Texten:

- [1] *bde ba can gyi bstod pa 'jam bu'i sil snyan dang,*
- [2] *dpal ldan mar me mdzad ye shes la bstod pa,*
- [3] *brtson ldan gyi thos bsam pa rnams la bstod pa,*

also als „Loblied (*bstod pa*) auf Dīpaṃkaraśrījñāna“. Im Kolophon bezeichnet sich das Lied jedoch als *gsol ba 'debs pa'i tshigs su bcad pa*, also „Bittgebet“. Eine genauere Betrachtung macht deutlich, dass der Text über ein einfaches Loblied hinausgeht: Rig pa'i ral gri verbindet mit großer Kunstfertigkeit in den ersten sieben Strophen Episoden aus dem Leben des indischen Lehrers der Bka' gdams pas mit einer aus sieben Schritten bestehenden Verehrung, einem Ritual, das die Beter in ihrem Glauben voranbringen soll. Die beiden letzten Strophen zeigen, dass der Text zugleich ein „Bittgebet“ (*gsol ba 'debs pa*) ist: Es wendet sich an den verehrten Lehrer, er möge die Gläubigen aus dem Ozean des Leidens befreien und für sie als Bodhisattva in zukünftigen Existenzen wirken. So werden sie ermutigt, den Weg zum Erreichen des *bodhiprasthānacitta* zu beschreiten und schließlich zur Stufe eines Bodhisattva zu gelangen.

¹ *Bka' gdams gsung 'bum phyogs bsgrigs*: Vol. 52, fol. 3b3–4b4 (Textabb. 8-10). Frau Prof. Dr. Ulrike Roesler (Oxford) machte uns das Loblied zugänglich, Herr Peter Wyzlic M.A. beschaffte uns nicht zugängliche Literatur; beiden sagen wir verbindlichen Dank.

² Der Name wird im Tibetischen verschieden wiedergegeben, vgl. Eimer 1979: I, 437.

Bcom ldan Rig pa'i ral gri (1227–1305) wurde schon zu Lebzeiten als großer Gelehrter geachtet, dies zeigt auch sein Name, ein Ehrenname, der als „Siegreiches Schwert des Wissens“ zu übersetzen ist; sein Mönchsname war Dar ma rgyal mtshan, „Banner der [buddhistischen] Lehre“. Er wirkte vor allem im Bka' gdams pa-Kloster Narthang, hatte aber auch Verbindungen zu Klöstern anderer Schulen, z.B. zu Sa skya.³ In der Tibetkunde ist Rig pa'i ral gri besonders bekannt durch sein Mitwirken beim Entstehen der beiden großen tibetischen kanonischen Sammlungen, des Kanjur und des Tanjur. Er sammelte in den wichtigsten Klöstern des zentralen und westlichen Tibet aus dem Indischen übersetzte Texte, überprüfte sie anhand der Kolophone und sorgte dafür, dass sie in Abschriften weitergegeben wurden. Bei ihm studierten die meisten Gelehrten seiner Zeit, die sich mit kanonischen Texten beschäftigten (sog. *tripitakadharas*), dazu zählen 'Jam pa'i dbyangs, der in den Jahren zwischen 1311 und 1320 Geistlicher am Hof des Mongolen-Khans Buyantu war, und Dbus pa Blo gsal byang chub ye shes.⁴

Text und Übersetzung

Anrufung:

sangs rgyas la phyag 'tshal lo

Verehrung dem Buddha

[*vandana*⁵]

*sngon tshe rgyal sras spyod pa spyad pa'i phyir
rig pa'i 'byung gnas shar phyogs bhang ga lar
dga' byed zhes bya rgyal po'i rigs su 'khrungs
mar me mdzad dpal ye shes zhabs la 'dud / 1 /*

„Zu [deinen] Füßen, Dīpaṃkaraśījñāna, der [du] in früherer Zeit, um den Wandel eines Jinaputra zu wandeln, im östlichen [Land] Bengalen, dem Ursprung des Wissens, in der Familie des Königs namens dGa' byed zur Welt kamst, verneige ich mich.“

[*pūjanā*]

*der ni 'dod yon gzhan 'phrul lha 'dra la'ang
kun nas ma chags skyo ba'i ngang tshul gyis
rnal 'byor dbang phyug drang srong sbas pa la*

³ Dies teilen Schaeffer /van der Kuijp 2009: 3 nach einer jetzt zugänglichen tibetischen Biographie mit.

⁴ Zusammengefasst nach Schaeffer /van der Kuijp 2009: 3–14, und den „Blauen Annalen“ (*Deb ther sngon po*) des 'Gos Gzhon nu dpal in der Übersetzung von Roerich 1949–53: 336–338.

⁵ Die hier vor den Strophen 1–7 eingefügten Sanskrit-Begriffe sind jeweils von dem Verb am Schluss abgeleitet. Als Wiedergabe von [*zhabs la*] 'dud wird stets – unabhängig von der benutzten Quelle – *vandana* gewählt.

gsang sngags kun bslabs mchod sbyin rgya mtshos mchod / 2 /

„Weil [du] dort aufgrund [deiner] Wesensart angewidert und völlig ohne Verlangen nach göttergleichen Sinnesfreuden und anderen Täuschungen warst, hast du die – dir bei dem Yogeśvara Rṣigupta⁶ [vermittelten] – Mantras vollkommen gelernt, [dir] bringe ich einen Ozean an Opfergaben dar.“

[pāpadeśanā]

*de rjes dpal ldan kra ma'i gtsug lag tu7
rab byung rig pa kun la legs sbyangs pas
kun mkhyen dang 'dra lnga rig kun gyi gts'o
bsgrub la brtson par mdzad la sdig kun bshags / 3 /*

„Weil du danach im Śrīmad Vikramaśīla-Vihāra [als] Mönch alle Wissenschaften gut studiert hast, hast du dich bemüht, wie ein Allwissender den Gipfel aller fünf Wissenschaften⁸ zu erreichen, vor dir bekenne ich alle Sünden.“

[adhyeśanā]

*gser gyi bla ma'i zhal gyi bum pa nas
sems gnyis bdud rtsi'i chu rgyun gus gsol bas
rdo rje gdan sa dpal ldan byang chub ches
legs par gdams pa 'gro ba skyob par bskul / 4 /*

„Weil [du] aus dem Mund des Lehrers Suvarṇa[dvīpa] [wie] aus einem Krug den Strom des Nektars der beiden [Arten des *bodhi*]citta⁹ in Hingabe getrunken hast, ersuche ich dich, der [du] durch die große segenbringende Erleuchtung¹⁰ in Vajrāsana¹¹ in rechter Weise unterwiesen [warst], die Lebewesen zu beschützen.“

[anumodanā]

*gang tshe gangs can rgyal po'i bkas bskul nas
gung thang skad gnyis smra las gsol btab tshe
sngon nas 'phags ma sgrol mas lung bstan phyir
'dir byon bstan pa rgyas mdzad rjes yid rang / 5 /*

„Als der zweisprachige Übersetzer [aus] Gung thang,¹² veranlasst durch das Wort des Königs des Schneelandes,¹³ [dir] die Bitte vorgetragen hatte, kamst du hierher

⁶ Dieser Lehrer kann nicht näher identifiziert werden. Yogeśvara, „Herr des Yoga“, ist ein Beinamen des Gottes Śiva, Rṣigupta ist der Name eines früheren Buddha.

⁷ Gemeint ist das aufgelassene Kloster Vikramaśīla in Nordostindien.

⁸ Nach *Mahāvīyutpatti* 1554–1559 umfassen die „fünf Wissensgebiete“ (Skt. *pañca-vidyā-sthānāni*) Grammatik, Logik, Kunstfertigkeit, Medizin und buddhistische Religion.

⁹ Siehe unten den Abschnitt „Zum Begriff *bodhicitta*.“

¹⁰ Im Text: *dpal ldan byang chub* (Skt. *śrīmad [mahā]bodhi*).

¹¹ *Rdo rje gdan* ist der Ort der Erleuchtung des Buddha, das heutige Bodhi Gaya.

¹² Nag tsho Tshul khriṃs rgyal ba (1011–1064), nach seinem Herkunftsort auch Gung thang pa genannt.

¹³ Der westtibetische König Byang chub 'od.

[nach Tibet] und hast die Lehre verbreitet, wie [es dir] zuvor von Āryā Tārā¹⁴ prophzeit worden war, dafür bin ich dankbar.“

[*śaraṇagamaṇa*]
sems can tshogs la shin tu byams pa'i thugs
'gro 'di ston ka'i phyin dang 'tsho ba'i srog
'bab chu'i rgyun ltar gzigs la skyabs su mchi / 6 /¹⁵

„[Bei dir,] dessen Herz die Scharen der Lebewesen sehr liebt, [der du] siehst, dass diese Existenz der Ankunft des Herbstes [gleich] und die verbleibende Lebenszeit einem Strom herabfallenden Wassers, suche ich [meine] Zuflucht.“

[*bodhicittotpāda*]
mkhas khyod gshegs dang bzhugs pa'i mchod rten la'ang
dus bzang mkha' la me tog chu rgyun dang
sems med bzlog dka'i chu rgyun bskor nas 'bab
khyod kyi spyang sngar sems gnyis bskyed par bgyi / 7 /

„Du Gelehrter, auch bei dem Stūpa, der dein Kommen und Verweilen [bezeugt], auf den am Himmel in festlicher Zeit ein Regen von Blumen und den umkreisend Wasserströme [fallen], die von den [Lebewesen, denen das *bodhi*]citta fehlt, schwer abzuwenden sind, will ich vor Deinem Angesicht die beiden [Arten des *bodhi*]citta erzeugen.“

'gro ba'i ded dpon thabs la mkhas pa'i gzings
thugs rje'i rgyud gis shin tu bskyod nas ni
e ma 'gro kun sdug bsgal rgya mtsho las
myur du sgrol zhes bdag cag gsol ba 'debs / 8 /

„[Dich,] den Steuermann¹⁶ der Lebewesen, der [du über] das Schiff der „geschickten Mittel“ verfügst, der du aufgrund [deines] mitleidigen Wesens [ob des Leidens] sehr erschüttert bist, ersuchen wir: ‚Bitte errette alle Lebewesen schnell aus dem Ozean des Leidens!‘“

de ltar rgyal sras lnga rig rgyal po la
bsdebs legs rol mo'i sgra snyan 'di phul bas
nying mtshams sbyar tshe khyed kyi zhabs drun du
skyes nas rgyal sras spyad pa spyod par shog / 9 /

¹⁴ Als Schutzgottheit des Atiśa sagte sie ihm auch das erste Zusammentreffen mit 'Brom ston rgyal ba'i 'byung gnas voraus, vgl. Eimer 1979, Ziffer 278.

¹⁵ Die sechste Strophe enthält nur drei Zeilen. Ob das ein durch die Überlieferung bedingter Fehler ist, kann nicht gesagt werden, da kein weiterer Textzeuge bekannt ist.

¹⁶ Das Wort *ded dpon*, „Karawanenführer“ usw., steht für einen Helfer auf dem Weg zur Erlösung, wie es der Buddha oder ein Bodhisattva ist.

„Weil wir in dieser Weise [dir,] dem Jinaputra, dem König der fünf Wissensgebiete, dieses gut gefügte ‚Lied voll Wohlklang‘¹⁷ dargebracht haben, weil wir immer wieder als deine Diener zur Existenz gekommen sind, wirke [für uns] als Jinaputra!“

Kolophon:

yul bham ga lar rgyal po dga' byed kyi rigs su 'khrungs pa slob dpon mkhas pa chen po dpal mar me mdzad ye shes la gsol ba 'debs pa'i tshigs su bcad pa dgu pa rol mo'i sgra snyan zhes bya ba thos pa dang bslab pa dang sgom pa'i tshul la grub pa thob pa'i dpal ldan yid kyi dgon sar kun tu rlongs pa'i grong khyer las rgyang grags gyis 'phags pa yul dbus kyi btsun pa rig pa'i ral gris dpal ldan snar thang gi dgon sar sbyar ba'o manga lam //

„Die neun Strophen [mit] Bitten an den Lehrer [und] großen Gelehrten, den ehrenwerten Dīpaṃkaraśrīñāna, der in der Familie des Königs *Dga' byed*¹⁸ im Land Bengalen geboren wurde, [haben den Titel] ‚Lied voll Wohlklang‘. Damit [man dieses Lied] mit Hören, Lernen und Meditieren erfassen [kann], hat es in der ruhmvollen Herzens-Meditationsklausur¹⁹ in Hörweite von der weit ausgedehnten²⁰ Stadt der Ehrwürdige aus Yul dbus, der würdige Rig pa'i ral gri, im Kloster von Śrī Narthang verfasst. Segen!“

Zum Lebenslauf des Atiśa

Zum besseren Verständnis des Lobliedes folgen hier einige Erläuterungen zum Leben des Dīpaṃkaraśrīñāna und seinem Wirken in Tibet, wie sie sich aus frühen Quellen ergeben.²¹ Die älteste dieser Quellen ist das *Bstod pa brgyad cu pa*²² des Nag tsho Tshul khrims rgyal ba, des tibetischen Mönchs, der Atiśa die Einladung nach Tibet überbrachte und ihn 19 Jahre lang begleitete. Dieses „Loblied in achtzig Versen“ zitiert mehrere Zeilen aus einer Hymne des Pandit Sa'i snying po, der zusammen mit Atiśa aus Indien nach Tibet kam. Dieses Versgut ist dann eine der grundlegenden Quellen für die ausführlichen Prosabiographien, das *Rnam thar rgyas pa* und dann das *Rnam thar (rgyas pa) yongs grags*.²³

¹⁷ Dies ist der Schmucktitel des Lobliedes, wie es auch der Kolophon bestätigt.

¹⁸ Skt. Rāma; das *Bstod pa brgyad cu pa* (Zeile 010) gibt den Namen des Vaters als Dge ba'i dpal, vgl. Eimer 2003: 21 und 31.

¹⁹ Versuchweise wörtliche Übersetzung von *dpal ldan yid kyi dgon sar*.

²⁰ Versuchweise wörtliche Übersetzung von *kun tu rlongs pa*, dies dürfte für Narthang stehen.

²¹ Eine Übersicht über zahlreiche Quellen zum Leben des Atiśa gibt Eimer 1977: 41–154; weitere Texte zur biographischen Tradition nennt Roesler 2019: 346–350.

²² Textausgabe Eimer 2003: 30–50.

²³ Die weitgehende Übereinstimmung im Wortlaut der beiden Biographien wird deutlich durch die Textpräsentation in Eimer 1979.

- 1 Der spätere Mönch Dīpaṃkaraśrījñāna wurde im Jahr 982 in der Stadt Vikramapuri / Bengalen geboren. Er war der zweite von drei Söhnen des dortigen Herrschers und trug als Kind und Jugendlicher den Namen Candragarbha (tib. Zla ba'i snying po). Dies erfahren wir aus dem *Bstod pa bryad cu pa*.
- 2 In seiner Jugend wandte sich Candragarbha tantrischen Lehren zu, die Quellen nennen zahlreiche Lehrer, bei denen er studiert hat, es ist jedoch aus den Berichten nicht klar zu ersehen, welche der vielen Namen die Tradition nachträglich eingefügt hat.²⁴ Wahrscheinlich hat Candragarbha von dem Tantriker Rāhulaguptavajra bei einer Weihe den Initiationsnamen Yeshegsang ba'i rdo rje erhalten.²⁵
- 3 Nach weiteren Studien bei buddhistischen Lehrern in Vikramaśīla wurde Candragarbha im Alter von 29 Jahren – so die Prosabiographien – buddhistischer Mönch im Mativihāra in Vajrāsana; bei der Weltflucht (Skt. *pravrajyā*, tib. *rab tu 'byung ba*) empfing er den Namen Dīpaṃkaraśrījñāna.
- 4 Von besonderer Bedeutung für Dīpaṃkaraśrījñāna war sein Studium bei Suvarṇadvīpa²⁶, das 12 Jahre gedauert haben soll.²⁷ Dieses Studium galt besonders der Lehre von dem *bodhicitta*, also des *bodhipraṇidhicitta* und des *bodhiprasthānacitta*.²⁸ Die großen Biographien und spätere Quellen – nicht aber die frühen Loblieder – schildern eine Seereise zu diesem Lehrer nach Gser gling (d.h. Sumatra). Das *Bstod pa bryad cu pa* des Nag tsho Tshul khriṃs rgyal ba nennt u.a. als weitere Lehrer neben Gser gling pa noch Śāntipa, Bhadrabodhi und Jñānaśrī und weist auf die von Nāgārjuna ausgehende Überlieferung hin.²⁹
- 5 Dīpaṃkaraśrījñāna folgte im Jahre 1042 einer Einladung des westtibetischen Königs Byang chub 'od nach Westtibet, die ihm der Übersetzer Nag tsho Tshul khriṃs rgyal ba überbrachte. Dort wurde ihm der heute allge-

²⁴ Vgl. Eimer 1979: Ziffern 16–130.

²⁵ Vgl. Eimer 1979: Ziffern 109 und 120.

²⁶ Der vollständige tibetische Name dieses Lehrers ist Gser gling pa. Er gilt als Autor eines tantrischen Textes (Tōhoku Nr. 3059) und als Verfasser eines Kommentars zum *Śikṣāsamuccaya* des Śāntideva (Tōhoku Nr. 3942). Das *Rnam thar rgyas pa* (Eimer 1979, Ziffer 55 ff.) enthält Episoden aus einer wohl legendären Biographie.

²⁷ Vgl. Eimer 1979: Ziffer 132.

²⁸ Zur Deutung dieser beiden Begriffe siehe unten den Abschnitt „Zum Begriff *bodhicitta*.“

²⁹ Vgl. Eimer 2003: 25 und 39 (Zeile 129–136).

mein bekannte Ehrenname Atiśa, „der Hervorragende“, verliehen.³⁰ Nach etwas mehr als einem Jahr in Westtibet lud 'Brom ston Rgyal ba'i 'byung gnas (1005-1064), der spätere Gründer der Bka' gdams pa-Schule, Atiśa nach Zentraltibet (Dbus) ein.

- 6 Das Lied bezieht sich hier auf die Zeit, in der Dīpaṃkaraśrījñāna in Tibet lebte. Er wirkte dabei zunächst in Gtsang und dann in Dbus. Als Orte nennen die großen Biographien, die zur Tradition des *Rnam thar rgyas pa* gehören, unter anderem Mchims phu, Bsam yas, Lhasa, Yer pa, Nyan tsho und Snye thang.³¹
- 7 Diese Strophe spricht über ein Fest, das in Snye thang bei einem Stūpa gefeiert wurde,³² der im Gedenken an das „Kommen und Verweilen“ des Atiśa in Tibet errichtet worden war.

Zum Aufbau des Liedes

Rig pa'i ral gri wendet sich in den ersten sieben Strophen seines kurzen Lobliedes zunächst direkt an den Lehrer und erweist ihm Verehrung (tib. *mchod pa*, Skt. *pūjanā*)³³ mit „Verneigen“, [*zhabs la*] 'dud (Skt. *vandana*) und „Opfern“. Am Ende der dritten Strophe heißt es dann: *sdig kun bshags*, „[ich] bekenne alle [meine] Sünden.“ Dies „Bekennen der Sünden“, Skt. *pāpadeśanā*, ist bei der alle fünfzehn Tage für die Mönche verbindlichen *Poṣadha*-Feier ein zentraler Teil des Rituals, bei dem die Ordensgemeinschaft feststellt, dass alle an der Feier Teilnehmenden frei von Verfehlungen sind. Auch die folgenden vier Strophen bilden Teile eines Rituals. Dies bestätigt der Schluss der 6. Strophe, dort steht der verbale Ausdruck *skyabs su mchi*,³⁴ „[ich] nehme [meine] Zuflucht“. Das „Zufluchtnehmen“ (Skt. *śaraṇagamana*) hat im Buddhismus eine besondere Bedeutung, es steht allgemein für das Bekennen zur buddhistischen Lehre.

Den Verben, die Rig pa'i ral gri in dem Loblied jeweils zum Abschluss der ersten sieben Strophen verwendet, entsprechen die folgenden Begriffe:

³⁰ Vgl. Eimer 1977: 18–22. Der Name ist von Skt. *atiśaya* abzuleiten. In Westtibet erhaltene Inschriften nennen als tibetische Entsprechung des Namens *Phul du byung ba*.

³¹ Eimer 1979, Ziffer 294–390.

³² Zum Lebensende und der Beisetzung in Snye thang vgl. Eimer 1979, Ziffer 391ff.

³³ Der Begriff *mchod pa* kann sowohl allgemein „Verehrung“ als auch „Opfer“ bedeuten. Wenn *mchod pa* in Verbindung mit einer dinglichen Gabe erscheint, ist von der Bedeutung „Opfer“ auszugehen.

³⁴ Das Verb *mchi ba* wird hier als elegante Form von 'gro ba gebraucht, vgl. Hahn 1994: 292 (Glossar).

[1] 'dud pa	vandanā	Verneigen
[2] mchod pa	pūjanā	Opfern
[3] sdig pa bshags pa	pāpadeśanā	Bekennen der Sünden
[4] bskul ba	adhyeṣaṇā	Bitten
[5] rjes su yi rang ba	anumodanā	Danken
[6] skyabs su mchi ba	śaraṇagamana	Zufluchtnehmen
[7] sems [gnyis] bskyed pa ³⁵	bodhicittopāda	Hervorbringen des bodhicitta

Diese Reihe findet sich nicht in der *Mahāvvyutpatti*, dem für die Übersetzung indischer Texte ins Tibetische verfassten Verzeichnis der gebräuchlichen buddhistischen Begriffsgruppen. Der *Dharmasaṃgraha*, eine aus der indischen Tradition stammende Sammlung von Begriffsgruppen, nennt unter dem Titel „die sieben allerhöchsten Verehrungen“ (Skt. *saptavidhānuttarapūjā*³⁶) die meisten der in dieser Reihe angeführten Begriffe:³⁷

[1] vandanā	[2] pūjanā	[3] pāpadeśanā
[4] anumodanā	[5] adhyeṣaṇā	[6] bodhicittopāda
[7] pariṇamanā ³⁸		

Bei den ersten drei Gliedern stimmt die Reihenfolge der Begriffe im Loblied und im *Dharmasaṃgraha* überein, das vierte und das fünfte Glied stehen in umgekehrter Folge.

Als sechstes Glied erscheint das bisher nicht genannte *triśaraṇagamana*, „das Zufluchtnehmen bei Buddha, *Dharma* und *Saṅgha*“, im Apparat der Lesarten zu dieser Begriffsreihe. Zudem deutet der Hinweis *bodhicaryāvatārādigramthe likhitam* auf den *Bodhicaryāvatāra*³⁹ als eine Quelle für diese Begriffsreihe. Rig pa'i ral gri setzt den *bodhicittopāda* auf die siebte, d.h. die höchste Stelle im Loblied, um so die Bedeutung des „Hervorbringens des [auf die] Erleuchtung [gerichteten] Gedankens“ zu betonen.

Den Begriff „die sieben allerhöchsten Verehrungen“ nennt Dīpaṃkaraśrījñāna in den Zeilen 25–30 seines 275 Zeilen umfassenden Lehrgedichts *Bodhipathapradīpa* (tib. *Byang chub lam gyi sgron ma*), ohne jedoch die einzelnen Glieder aufzuführen:

rdzogs sangs rgyas bris sku la sogs dang /

³⁵ Dies steht für [*byang chub*] *sems rnam pa gnyis bskyed pa*: das *bodhicitta* hat zwei Stufen, siehe unten im Abschnitt „Zum Begriff *bodhicitta*.“

³⁶ Tibetisch: *bla na med pa'i mchod pa rnam pa bdun*.

³⁷ *Dharmasaṃgraha* 1885: 3, Abschnitt xiv.

³⁸ Der Begriff (*puṇya-*)*pariṇamanā*, „Ausreifung des *karman*,“ steht im Mahāyāna auch für das Übertragen des Verdienstes auf alle Lebewesen, dies ist im *bodhiprañidhāna*, dem „Gelöbnis zur Erleuchtung,“ mit enthalten.

³⁹ Dies ist neben dem *Śikṣāsamuccaya* das wichtigste Werk des Śāntideva (8. Jh.).

*mchod rten dam pa mngon phyogs nas /
me tog bdug spos dngos po dag /
ci 'byor pa yi mchod pa bya /
kun bzang spyod las gsungs pa yi /
mchod pa rnam pa bdun dag kyang //*⁴⁰

„Den Bildern etc. der vollkommenen Buddhas und den heiligen Stūpas zugewendet, soll [man] ein Opfer von dem darbringen, über was [man gerade] an Blumen, Weihrauch [und anderen] Dingen verfügt, und auch die in der *Bhadracarī*⁴¹ genannten sieben Arten Verehrung.“

Einzelne Begriffe aus der Folge erscheinen zwar hier und dort im Text der *Bhadracarī*, die gesamte Begriffsfolge *saptavidhānuttarapūjā* hingegen nicht, obwohl in der gerade zitierten Strophe des *Bodhipathapradīpa* darauf hingewiesen wird.

Der Kommentar zum *Bodhipathapradīpa* – die dem Atiśa von der Tradition zugeschriebene *Bodhimārgadīpapañjikā* (tib. *Byang chub lam gyi sgron ma 'i dka' 'grel*) – bespricht ausführlich die Zeilen 25–30 des Grundtextes: Gegen Ende einer Ausdeutung des Begriffes *mchod pa*⁴² findet sich die folgende Liste der „sieben allerhöchsten Verehrungen“:

[1] <i>phyag 'tshal ba 'i mchod pa</i>	[1] <i>vandanā</i>
[2] <i>zang zing gi mchod pa 'i mchod pa</i>	[2] <i>pūjanā</i>
[3] <i>sdig pa bshags pa 'i mchod pa</i>	[3] <i>pāpadeśanā</i>
[4] <i>rjes su yi rang ba 'i mchod pa</i>	[4] <i>anumodanā</i>
[5] <i>de bzhin du bskul ba</i>	[5] <i>adhyeṣaṇā</i>
[6] <i>gsol ba gdab pa</i>	[6] <i>yācanā</i>
[7] <i>yongs su bsngo ba 'i mchod pa</i>	[7] <i>pariṇamana</i> ⁴³

Diese Reihenfolge der Glieder der *saptavidhānuttarapūjā* erscheint in tibetischer Übersetzung z.B. auch im *Bsdus pa 'i rgyud kyi rgyal po dus kyi 'khor lo 'i 'grel bshad rtsa ba 'i rgyud kyi rjes su 'jug pa stong phrag bcu gnyis pa dri ma med pa 'i 'od*,⁴⁴ d.h. dem kanonischen Kommentar zum *Kālacakratantra* (Sanskrittitel: *Vimalaprabhā*): Diese beiden Kommentare nennen am Anfang die gleichen fünf Glieder wie der *Dharmasaṃgraha*.

⁴⁰ Derge-Tanjur, *dbu ma, khi* (32), fol. 238b3–4, und Eimer 1978: 107–108.

⁴¹ Dies Gebet am Schluss des *Gaṇḍavyūhasūtra* ist auf Sanskrit von Watanabe 1912 herausgegeben. Die tibetische Übersetzung findet sich mehrfach im Kanon, z.B. im Derge-Kanjur in der Abteilung *gzungs 'dus*, Band *waṃ*, fol. 262b–266a7.

⁴² Derge-Tanjur, *dbu ma, khi* (32), ab fol. 244a2; diese Gliederung wird Eimer 1978: 168–170, kurz vorgestellt.

⁴³ Derge-Tanjur, *dbu ma, khi* (32), fol. 245a1–3.

⁴⁴ Derge-Tanjur, *rgyud, da* (11), fol. 22b4–5.

In der Einleitung zum zweiten Abschnitt der *Bodhicaryāvatārapañjikā* – dem von Prajñākaramati verfassten Kommentar zu Śāntidevas *Bodhicaryāvatāra* – findet sich eine um einen Punkt erweiterte Liste der „allerhöchsten Verehrungen,“ sie wird eingeführt mit:

*bodhicittagrahaṇārthaṃ buddhabodhisattvān āmukhīkṛtya*⁴⁵

[1] *vandana-*

[2] *pūjana-*

[3] *śaraṇagamana-*

[4] *pāpadeśanā-*

[5] *puṇyānumodana-*

[6] *buddhādhyeṣaṇā-*

[7] *yācanā-*

[8] *bodhipariṇāmanām*⁴⁶

ca kurvann āha

In der *Byang chub kyi spyod pa la 'jug pa'i dka' 'grel*, der tibetischen Fassung dieses Kommentars zum *Bodhicaryāvatāra*, lautet das entsprechende Stück:⁴⁷

*byang chub sems blang ba'i don du sangs rgyas dang byang chub sems dpa'
mngon sum du byas te*

[1] *phyag 'tshal ba dang /*

[2] *mchod pa dang /*

[3] *gsum la skyabs su 'gro ba dang /*

[4] *sdig pa bshags pa dang /*

[5] *rjes su yi rang ba dang /*

[6] *sangs rgyas la bskul ba dang /*

[7] *gsol ba gdab pa dang /*

[8] *byang chub yongs su bsngo ba //*

Die Anordnung der Glieder in der Folge der „sieben allerhöchsten Verehrungen“ in der *Bodhicaryāvatārapañjikā* stimmt mit keiner der hier angeführten Listen vollständig überein: So steht *śaraṇagamana* gleich nach „Verneigen“ und „Opfern,“ erst danach kommt das „Bekennen der Sünden,“ auf das dann die gleichen Glieder folgen wie in den beiden Kommentaren, der *Bodhimārgadīpapañjikā* und der *Vimalaprabhā*.⁴⁸

Die *saptavidhānuttarapūjā* besteht also, je nach Quelle, aus unterschiedlichen Gliedern, nur der Anfang ist mit *vandana* und *pūjana* festgelegt. Die Reihenfolge der ersten Schritte des im Loblied skizzierten Rituals ist gut nachzuvollziehen: „Verneigen“ und „Opfern“ stimmen den Gläubigen auf das Ritual ein und sorgen dafür, dass er – ehe mit dem „Zufluchtnehmen“ das Bekenntnis zur buddhistischen

⁴⁵ Der einleitende Satz ist zu übersetzen: „Nachdem man sich, um das *bodhicitta* zu erlangen, [dorthin begeben hat, wo man sich] den Buddhas und Bodhisattvas gegenüber [be- findet]“

⁴⁶ Vaidya 1960: 22, 2–4; um die Reihenfolge besser erkennbar zu machen, werden die Glieder des *dvandva*-Kompositums, das in diesem Akkusativ endet, hier einzeln aufgeführt.

⁴⁷ Derge Tanjur, *dbu ma, la* (26), fol. 59a5–6.

⁴⁸ Dort stehen die vier Begriffe an den Stellen 4 bis 7.

Lehre folgt – durch das „Bekennen der Sünden“ unbelastet in die höheren Stufen des Rituals eintreten kann.

Am Ende „der sieben allerhöchsten Verehrungen“ steht in mehreren Quellen *bodhipariṇāmanā* (tib. *byang chub yongs su bsngo ba*), also „das völlige Ausreifen der Erleuchtung.“ Dies könnte leicht als eine höhere Stufe als „der [auf die] Erleuchtung [gerichtete] Gedanke“ aufgefasst werden. Rig pa'i ral gri sieht das Ziel des Rituals jedoch im *bodhicittopāda*⁴⁹ und im *bodhiprasthānacitta*.

Zum Begriff „bodhicitta“

Bodhicitta wird allgemein als „der [auf die] Erleuchtung [gerichtete] Gedanke“ verstanden. Wie viele Quellen besagen, hat Atiśa die Lehre über die beiden Formen des *bodhicitta*, also das *bodhipraṇidhicitta* und das *bodhiprasthānacitta*, von seinem Lehrer Suvarṇadvīpa (tib. Gser gling pa) erhalten. In seinem ausführlichen Lehrgedicht *Bodhipathapradīpa* hat er über den Hintergrund des *bodhicitta* gesagt:

*de nas sems can thams cad la /
byams pa'i sems ni sngon 'gro bas /
ngan song gsum du skye sogs dang /
'chi 'pho sogs kyis sdug bsngal ba'i /
'gro ba ma lus la bltas te /
sdug bsngal gyis ni sdug bsngal ba /
sdug bsngal sdug bsngal rgyu mtshan las /
'gro ba thar par 'dod pa yis /
ldog pa med par dam 'cha' ba'i /
byang chub sems ni bskyed par bya //*⁵⁰

„Nachdem [man] vom Gedanken der Liebe zu allen Lebewesen erfüllt, sämtliche Wesen durch das Geborenwerden in den drei schlechten Daseinsformen etc. und durch das Sterben etc. hat leiden sehen, soll [man], durch [dieses] Leiden [selbst] leidend, mit dem Wunsch, die Wesen vom Leiden zu befreien, das vom Leiden verursacht ist,⁵¹ den [auf die] Erleuchtung [gerichteten] Gedanken fassen, [der in dem] Versprechen [besteht], sich nicht [zur Welt] zurückzuwenden.“

Diese Deutung beruht auf einer Folge von Versen im *Mañjuśrībuddhakṣetrāṅkāra-Sūtra*,⁵² die den Begriff *bodhicitta* erklärt. Dabei ist die folgen-

⁴⁹ D.h. im *bodhipraṇidhicitta*.

⁵⁰ *Bodhipathapradīpa*, Zeilen 37–46, vgl. Eimer 1978: 108–109.

⁵¹ Wahrscheinlich stand in der Sanskritfassung des Textes der Begriff *duḥkhaduḥkhatā*, vgl. *Mahāvīyutpatti* 2229.

⁵² Eimer 1978: 118–121 (Zeile 105–128), die entsprechende Passage ist nach dem *Bodhipathapradīpa* zitiert.

de Strophe wohl von besonderer Bedeutung, sie wird auf Sanskrit im *Śikṣāsamuccaya* des Śāntideva angeführt:

*nāham tvaritarūpeṇa bodhiṃ prāptum ihotsahe /
parāntakoṣṭhīṃ sthāsyāmi sattvasyaikasya kāraṇāt //*⁵³

„[Ich] wünsche nicht, dass ich [selbst] in schneller Weise hier die Erleuchtung erlange, [ich] will [auch nur] um eines [einzigsten] Lebewesens willen bis zum letzten Ende warten.“

Die Übersetzung dieses Verses lautet im *Bslab pa kun las btus pa*, der tibetischen Fassung des *Śikṣāsamuccaya* :

*bdag 'dir byang chub ring tshul du /
'tshangs rgyar mos shing spro ba med /
phyi mthar thug gi bar du yang /
sems can gcig phyir spyad par bgyi //*⁵⁴

In seinem *Bodhipathapradīpa* zitiert Atiśa zur Deutung des *bodhicitta* die folgende Strophe zusammen mit weiteren Versen aus dem *Mañjuśrībuddhakośetrā-lankāra-Sūtra*:

*bdag nyid myur ba'i tshul gyis ni /
byang chub thob par mi spro zhing /
sems can gcig gi rgyu yis ni /
phyi ma'i mu mthar gnas par bgyi //*⁵⁵

Das *bodhicitta* ist also nicht allein auf ein spirituelles Ziel ausgerichtet, es umfasst auch den Dienst für die leidenden Wesen – was zugleich das wesentliche Charakteristikum für einen Bodhisattva ist. Somit sind „Liebe“ (Skt. *maitrī*) und „Mitleid“ (Skt. *karuṇā*) bestimmende Merkmale des *bodhicitta*. Dies zeigt auch die Überlieferung vom Leben des Dīpaṃkaraśrījñāna: sie spricht mehrfach darüber, dass er Mitgefühl mit anderen Wesen zeigte. Hier ist zunächst eine Episode zu nennen, die uns berichtet, dass Atiśa auf der Wanderung nach Tibet in einem aufgelassenen Nomadenlager drei verlassene Welpen fand, sie mitnahm und weiterhin versorgte.⁵⁶ Bei einer anderen Gelegenheit soll Dīpaṃkaraśrījñāna mit Hilfe seines „übernatürlichen Wissens“ (Skt. *abhijñā*) bemerkt haben, dass der Huf eines Pferdes im Geröll festgeklemmt war,⁵⁷ und für entsprechende Hilfe gesorgt haben. In den biographischen Quellen lassen sich weitere Beispiele dieser Art auffinden.⁵⁸

⁵³ Bendall 1902: 14 (Zeile 7–8).

⁵⁴ Derge-Tanjur, *dbu ma, khi*, (32), fol. 10b6–7.

⁵⁵ Derge-Tanjur, *dbu ma, khi* (32), fol. 239b2; Eimer 1978: 120–121 (Zeile 117–120).

⁵⁶ Eimer 1979, Ziffer 243.

⁵⁷ Eimer 1979, Ziffer 326–327.

⁵⁸ Eimer 1979, Ziffer 297.

Das *bodhicitta* ist gekennzeichnet durch einen schwer zu erreichenden hohen Grad der geistlichen Entwicklung. Die Überlieferung unterteilt es in zwei Stufen, eine niedere, vorläufige und eine höhere, endgültige Stufe. Zu den beiden Arten des *bodhicitta*, nämlich *byang chub smon* (oder: 'dod) pa'i sems (Skt. *Bodhipraṇidhicitta*) und *byang chub 'jug pa'i sems* (Skt. *bodhiprasthānacitta*), sagt Śāntideva in den Versen 15 und 16 im ersten Abschnitt des *Bodhicaryāvatāra*:

tad bodhicittam dvividhaṃ vijñātavyaṃ samāsataḥ /
bodhipraṇidhicittaṃ ca bodhiprasthānam eva ca //
gantukāmasya gantuś ca yathā bhedaḥ pratīyate /
*tathā bhedo 'nāyor jñeyo yāthāsamkhyena paṇḍitaiḥ //*⁵⁹

Im *Byang chub sems dpa'i spyod pa la 'jug pa*, der tibetischen Übersetzung des *Bodhicaryāvatāra*, lauten die beiden Strophen:

byang chub sems de mdor bsduṣ na
rnam pa gnyis su shes bya ste /
byang chub smon pa'i sems dang ni /
byang chub 'jug pa'i sems yin no //
'gro ba 'dod dang 'gro ba yi /
bye brag ji ltar shes pa ltar /
de bzhin mkhas pas 'di gnyis kyi /
*bye brag rim bzhin shes par bya //*⁶⁰

„Wenn man dieses *bodhicitta* kurz zusammenfasst, soll man es als zweiteilig wissen: es ist das *citta* dessen, der die *bodhi* anstrebt, und das *citta* dessen, der zur *bodhi* unterwegs ist. So wie man den Unterschied weiß zwischen dem, der zu gehen wünscht, und dem, der [bereits] geht, so soll der Kluge⁶¹ den Unterschied zwischen diesen beiden wissen.“⁶²

Das *bodhipraṇidhicitta* ist durch einen einfachen Entschluss zu erreichen, es muss jedoch in langer Übung – auch über mehrere Existenzen – gefestigt werden, damit es sich zum *bodhiprasthānacitta* entwickeln und man es dann auch bewahren kann. Wie man das erreicht, beschreibt Atiśa im *Bodhipathapradīpa* folgendermaßen:

byang chub smon pa'i sems dag bskyed nas ni /
'bad pa mang pos kun tu spel bya zhing /
de ni skye ba gzhan du 'ang dran don du /
*ji skad bshad pa'i bslob pa 'ang yongs su bsrung //*⁶²

⁵⁹ Vaidya 1960: 11, 19–20 und 12, 4–5.

⁶⁰ Derge-Tanjur, *dbu ma, ki* (31), fol. 2b4–5.

⁶¹ Im Skt. steht hier der Plural.

⁶² *Bodhipathapradīpa*, Zeile 71–74, vgl. Eimer 1978: 112–113.

„Nachdem [man diesen] reinen Gedanken, der [aus] dem Wunsche nach der Erleuchtung [besteht], gefasst hat, soll [man ihn] mit viel Mühen in jeglicher [Hinsicht] vergrößern und, um sich auch in einer anderen Existenz an ihn zu erinnern, auch die Unterweisung in dem Wortlaut, in dem sie dargelegt ist, recht bewahren.“

Im ersten Vers des vierten Kapitels seines *Bodhicaryāvatāra* erteilt Śāntideva die Belehrung, dass sich ein Bodhisattva – selbst wenn er das *bodhiprasthānacitta* vollkommen verwirklicht hat – auch noch weiter darum bemühen muss, Mitleid mit dem Leiden der anderen Lebewesen zu üben:

*evaṃ grh̄tvā sudṛḍhaṃ bodhicittaṃ jinātmajāḥ /
śikṣānatikrame yatnaṃ kuryān nityam atandritaḥ //*⁶³

*rgyal ba 'i sras kyiḥ de lta bur /
byang chub sems rab brtan bzung nas /
g.yel ba med par rtag tu yang /
bslab las mi 'da' 'bad par bya //*⁶⁴

„Wenn ein Jinaputra ein solches *bodhicitta* fest erfasst hat, soll er sich mit Eifer und ununterbrochen [darum bemühen], damit er von dem, was er gelernt hat, nicht abweicht.“

Sobald man das *bodhiprasthānacitta* verwirklicht hat, ist man ein „Buddha-Sohn“, ein Bodhisattva. So heißt es in der Strophe 25 im dritten Kapitel des *Bodhicaryāvatāra*:

*adya me saphalaṃ janma sulabdho mānuṣo bhavaḥ
adya buddhakule jāto buddhaputro 'smi sāmpratam //*⁶⁵

In der tibetischen Fassung entspricht dem die folgende Strophe:

*deng dus bdag tshe 'bras bu yod /
mi yi srid pa legs par thob /
de ring sangs rgyas rigs su skyes /
sangs rgyas sras su bdag deng gyur //*⁶⁶

„Nun trägt meine Geburt Frucht, ich habe glücklicherweise die Existenz als Mensch erlangt. Ich bin jetzt in der Buddha-Familie geboren, ich bin nun ein Buddha-Sohn geworden.“

⁶³ Vaidya 1960: 44, 2–3.

⁶⁴ Derge-Tanjur, *dbu ma, ki* (31), fol. 8a2–3.

⁶⁵ Vaidya 1960: 43, 5–6.

⁶⁶ Derge-Tanjur, *dbu ma, ki* (31), fol. 7b3–5.

Bibliographie

Sanskrit-Titel /-Texte

Atiśa: *Bodhipathapradīpa* und (von der Tradition Atiśa zugeschrieben) *Bodhi-mārgadīpapañjikā*, beides nur tibetisch erhalten: *Byang chub lam gyi sgron ma* bzw. *Byang chub lam gyi sgron ma'i dka' 'grel*. Derge-Tanjur, *dbu ma, khi* (32), fol. 238a6–241a4 {so statt 141a4!} und fol. 241a4–293a4 (Tōhoku Nr. 3947 und Nr. 3948)⁶⁷, Ausgabe Eimer 1978.

Dharmasaṃgraha: Ausgabe Kasawara 1885.

Bhadracarī (Kurztitel für *Ārya-bhadracaryāprañidhānarāja*), Ausgabe Watanabe 1912, tib. Übersetzung: *'Phags pa bzang po spyod pa'i smon lam gyi rgyal po*; mehrfach im Derge-Kanon, z. B. in der Abteilung *gzungs 'dus, waṃ* (2), fol. 262b–266a7 (Tōhoku-Nr. 1095).

Mahāvīyutpatti: Ausgabe Sakaki 1925.

Vimalaprabhā,⁶⁸ Kommentar zum Kālacakrantra: *Bsdus pa'i rgyud kyi rgyal po dus kyi 'khor lo'i 'grel bshad rtsa ba'i rgyud kyi rjes su 'jug pa stong phrag bcu gnyis pa dri ma med pa'i 'od* (Tōhoku Nr. 845 und Nr. 1347).

Śāntideva: *Bodhicaryāvatāra*,⁶⁹ mit dem Kommentar des Prajñākaramati, *Bodhicaryāvatārapañjikā*: Ausgabe Vaidya 1960, tibetische Übersetzung *Byang chub sems dpa'i spyod pa la 'jug pa* bzw. *Byang chub kyi spyod pa la 'jug pa'i dka' 'grel*, Derge-Tanjur, *dbu ma, la* (26), fol. 1b1–40a7 und 41b2–288a7 (Tōhoku Nr. 3871 und 3872).

Śāntideva: *Śikṣāsamuccaya* [zusammen mit *Śikṣāsamuccayakārikā*]: Ausgabe Bendall 1902, tibetische Übersetzung *Bslab pa kun las btus pa* [mit *Bslab pa kun las btus pa'i tshig le'ur byas pa*], Derge Tanjur, *dbu ma, khi* (32), fol. [1b1–3a2] 3a2–194b2 (Tōhoku Nr. [3939–] 3940).

⁶⁷ Tōhoku-Nummern tibetischer Texte im Kanjur und Tanjur nach Ui: 1934.

⁶⁸ Herrn Peter Wyzlic verdanken wir den Hinweis, dass der Text von Jagannatha Upadhyaya in der Bibliotheca Indo-Tibetica des Central Institute of Higher Tibetan Studies, Sarnath, herausgegeben ist.

⁶⁹ Den Titel übersetzt die tibetische Tradition mit *Byang chub sems kyi spyod pa la 'jug pa*, eine Wiedergabe von *Bodhisattvacaryāvatāra*.

Tibetische Texte

Bka' gdams gsung 'bum phyogs bsgrigs. Karma bde legs *et al.* (eds.). Vols. 51–57. Chengdu: Si khron dpe skrun tshogs pa / Si khron mi rigs dpe skrun khang, 2007.

'Gos Gzhon nu dpal: *Deb ther sngon po* („Blaue Annalen“), Übersetzung siehe Roerich 1949–53.

Bstod pa brgyad cu pa, von der Tradition Nag tsho Tshul khriims rgyal ba zuge-schrieben, siehe Eimer 2003.

Bsdus pa'i rgyud kyi rgyal po dus kyi 'khor lo'i 'grel bshad rtsa ba'i rgyud kyi rjes su 'jug pa stong phrag bcu gnyis pa dri ma med pa'i 'od, kanonischer Kommentar zum *Kālacakratantra* (Sanskrit-Kurztitel: *Vimalaprabhā*). Derge-Tanjur, *rgyud, tha* (12), fol. 107b2–277a7, da (11), 1b1–297a7 (Tôhoku Nr. 1347), auch im Derge-Kanjur, *rgyud, da* (11), fol. 1b1–469a7 (Tôhoku Nr. 845).

'Phags pa bzang po spyod pa'i smon lam gyi rgyal po, Sanskrit: *Bhadracarī*, Ausgabe Watanabe 1912.

Byang chub sems dpa'i spyod pa la 'jug pa bzw. *Byang chub kyi spyod pa la 'jug pa'i dka''grel*, Sanskrit: Śāntideva, *Bodhicaryāvatāra* bzw. *Bodhicaryāvatārapañjikā*, Ausgabe Vaidya 1960.

Mar me mdzad ye śes (d. i. Atiśa): *Byang chub lam gyi sgron ma* und *Byang chub lam gyi sgron ma'i dka' 'grel* (d. i. *Bodhipathapradīpa* und *Bodhimārga-dīpapañjikā*): Derge-Tanjur, *dbu ma, khi* (32), fol. 238a6–241a4 {so statt 141a4 !} und fol. 241a4–293a4 (Tôhoku Nr. 3947 und Nr. 3948), siehe Eimer 1978.

Bslab pa kun las btus pa [mit *Bslab pa kun las btus pa'i tshig le'ur byas pa*], Sanskrit: Śāntideva: *Śikṣāsamuccaya*, Ausgabe Bendall 1902.

Textausgaben und Studien

Bendall, Cecil (ed.) (1897–)1902. *Çikshāsamuccaya : A Compendium of Buddhist Teaching, compiled by Çāntideva, chiefly from earlier Mahāyāna-Sūtras*. (Bibliotheca Buddhica I.) St.-Petersbourg: Imp. Acad. of Sciences.

- Eimer, Helmut 1977. *Berichte über das Leben des Atiśa (Dīpaṃkaraśrījñāna) : Eine Untersuchung der Quellen.* (Asiatische Forschungen 51.) Wiesbaden: Otto Harrassowitz.
- Eimer, Helmut (ed.) 1978. *Bodhipathapradīpa : Ein Lehrgedicht des Atiśa (Dīpaṃkaraśrījñāna) in der tibetischen Überlieferung.* (Asiatische Forschungen 59.) Wiesbaden: Otto Harrassowitz.
- Eimer, Helmut 1979. *Rnam thar rgyas pa : Materialien zu einer Biographie des Atiśa (Dīpaṃkaraśrījñāna).* 1. Teil: Einführung, Inhaltsübersicht, Namensglossar. 2. Teil: Textmaterialien. (Asiatische Forschungen 67.) Wiesbaden: Otto Harrassowitz.
- Eimer, Helmut 2003. *Testimonia for the Bstod-pa brgyad-cu-pa : An Early Hymn Praising Dīpaṃkaraśrījñāna.* (Lumbini Studies in Buddhist Literature 1.) Lumbini (Nepal): Lumbini International Research Institute.
- Eimer, Helmut 2010. „Das Loblied auf Atiśa in dreißig Strophen“, in: Eli Franco & Monika Zin (eds.): *From Turfan to Ajanta : Festschrift for Dieter Schlingloff on the Occasion of his Eightieth Birthday.* I.II. Lumbini: Lumbini International Research Institute, 2010, I, 303–314.
- Hahn, Michael 1994. *Lehrbuch der klassischen tibetischen Schriftsprache.* Sechste, überarbeitete und neugesetzte Auflage. (Indica et Tibetica 10.) Swisttal-Odendorf: Indica et Tibetica Verlag.
- Kasawara, Kenjiu 1885 [and after his death] F. Max Müller and H. Wenzel. *The Dharma-Saṃgraha [für Saṃgraha] : An Ancient Collection of Buddhist Technical Terms* (Anecdota Oxoniensia, Aryan Series Vol. I, Part V.) Oxford: Clarendon Press.
- Nishio, Kyōo 1936. *A Tibetan Index to the Mahāvvyutpatti (with its Sanskrit equivalents).* Sakaki edition, Kyoto.
- Roerich, George N. 1949–53. *The Blue Annals.* 1.2 (Royal Asiatic Society of Bengal. Monograph Series VII.) Calcutta: Royal Asiatic Society of Bengal.
- Roesler, Ulrike 2019. „Biographies, Prophecies, and Hidden Treasures: Preliminary Remarks on Some Early bKa' gdams pa Sources“, in: Volker Caumanns, Marta Sernesi & Nikolai Solmsdorf (eds.): *Unearthing Himalayan Treasures : Festschrift for Franz-Karl Ehrhard.* (Indica et Tibetica 59.) Marburg: Indica et Tibetica Verlag, 2019, 345–366.

- Sakaki, Ryōzaburō 1925. *Bonzō Kanwa. Chibetto yaku-taikō, hon'yaku meigi dai-shū* (Mahāwyuttopattei). [With Sanskrit Index]. (Kyōto Teikoku Daigaku. Bunka daigaku sōsho 3.) Kyōto: Shingonshū Kyōto Daigaku.
- Schaeffer, Kurtis R. & Leonard W. J. van der Kuijp 2009. *An early Tibetan Survey of Buddhist Literature : The Bstan pa rgyas pa rgyan gyi nyi 'od of Bcom ldan ral gri*. (Harvard Oriental Series 64.) Cambridge, Mass.: Dept. of Sanskrit and Indian Studies, Harvard University / Harvard University Press.
- Ui, Hakuju, Munetada Suzuki, Yenshō Kanakura & Tôkan Tada 1934 (eds.): *A Complete Catalogue of the Tibetan Buddhist Canons (Bkaḥ-ḥgyur and Bstan-ḥgyur)*. Sendai: Tôhoku Imperial University.
- Vaidya, P. L. 1960. *Bodhicaryāvatāra of Śāntideva, with the Commentary Pañjikā of Prajñākaramati*. (Buddhist Sanskrit Texts 12.) Darbhanga: Mithila Institute.
- Watanabe, Kaikioku 1912. *Die Bhadracarī : Eine Probe buddhistisch-religiöser Lyrik*. Untersucht und herausgegeben. Leipzig: Kreysing. Diss. phil. Straßburg.



Karl-Heinz Golzio

Zwischen Astronomie und Mythologie

Indische Zeitvorstellungen und -messungen und ihre babylonischen Vorbilder

Zeitalterlehren in Indien und nahöstliche Vorbilder

Die in ganz Indien verbreitete Vorstellung, dass die Menschheit gegenwärtig in dem *Kali-Yuga* genannten Weltzeitalter lebt, das als das vierte und schlechteste gilt, hat auch über diesen Kulturkreis hinaus einen großen Bekanntheitsgrad. Dass diese Ära 432.000 Jahre andauern und am 18. Februar 3102 v. Chr. begonnen haben soll, beruht auf astronomischen Berechnungen, worauf später noch einzugehen ist, während der immense Zeitraum eine mythologische Komponente ist, obwohl mit diesem Anfangsdatum sowohl das Ende des im *Mahābhārata* geschilderten großen Krieges als auch das Hinscheiden des Gottes Kṛṣṇa verknüpft wurde.

Der dem *Kali-Yuga* zubemessene Zeitraum ist identisch mit der Zeitspanne, die die vorsintflutlichen Könige in Mesopotamien geherrscht haben sollen, jedenfalls nach dem Bericht des um 300 v. Chr., also zur hellenistischen Zeit, lebenden Priester Berossos/Berōsos (Zimmern 1924: 26). Allerdings setzen sich alle Zahlen dieser Könige auch in den älteren Listen aus Multiplikatoren der Einheit *sar* = 3600 Jahre zusammen, die auch für die Zahlen des *Mahāyuga* und der einzelnen Weltzeitalter zutreffen. Berossos (Βερωσος), der eine Astrologen-Schule auf der griechischen Insel Kos leitete, berichtet, es werde ein Weltbrand (ἐκπύρωσις, *conflagratio*) stattfinden, wenn alle Planeten im Sternbild Cancer zusammenträfen, und eine Große Flut (πλημμύρα) geschähe beim Eintritt in den Capricornus (Zitat bei Seneca, *Naturales Quaestiones* III, 29, 1):

„Manche vertreten die Ansicht, die Erde erleide auch einen Stoß, der Boden berste und decke neue Flußquellen auf, die in größerer Fülle strömen, weil sie aus vollem

Vorrat kämen. Berossos, der den Bel interpretiert, sagt, dass dies durch den Lauf der Sterne bewirkt wird; er behauptet sogar, dass der Sternenlauf die Zeit einer Feuerkatastrophe und einer Überflutung bestimmt. Ein Brand nämlich wird auf der Erde wüten, wenn alle Sterne, die jetzt in verschiedenen Bahnen wandern, im Cancer zusammenkommen, d. h. wenn sie unter derselben Stelle stehen, so dass eine gerade Linie durch alle ihre Örter hindurchgehen kann; eine Überflutung aber steht bevor, wenn die Schar derselben Sterne im Capricornus zusammenkommt. Ersteres bewirkt die Sommerwende, letzteres die Winterwende. Die größte Macht haben diese Zeichen, wenn in der Umwandlung des Kosmos die Wendepunkte des Jahres stattfinden.“¹

Hier gehen bestimmte Konjunktionen also unweigerlich mit großen Katastrophen einher, während in Indien zu dem genannten Termin das schlechteste Zeitalter beginnt, was für sich gesehen auch einer Katastrophe gleicht. Der Weg dorthin und zur Berechnung dieses Datums soll hier skizziert werden, und in diesem Zusammenhang zunächst auf Zeitvorstellungen und Kalenderberechnungen im alten Mesopotamien und deren sukzessive Adaptierung im indischen Kulturraum untersucht werden, ferner, ob es Übereinstimmungen zwischen mesopotamischen und indischen Berichten über eine große allgemeine Flut gibt.

Der luni-solare Kalender

Die Beobachtung des Laufs der Gestirne hat im alten Mesopotamien eine lange Tradition, die zu der Erkenntnis führte, dass diese gewissen festen Gesetzmäßigkeiten folgte. Vermutlich haben babylonische Astronomen im Jahr 747 v. Chr., zur Zeit des Königs Nabû-našir (747–733 v. Chr.)², entdeckt, dass 235 lunare

¹ *Quidam existimant terram quoque concuti et dirupto solo nova fluminem capita detegere, quae amplius ut e pleno profundant. Berossos, qui Belum interpretatus est, ait ista cursu siderum fieri; adeo quidem affirmat, ut conflagrationi atque diluvio tempus assignet: arsura enim terrena contendit, quandoque omnia sidera, quae nunc diversos agunt cursus, in Cancrum convenerint (sic sub eodem posita vestigio, ut recta linea exire per orbis omnium possit): inundationem futuram, cum eodem siderum turba in Capricornum convenerit. Illic solstitium hic bruma configitur: magnae potentiae signa, quando in ipsa mutatione anni momenta sunt.* (Modifizierte Übersetzung des Seneca-Textes nach Otto und Eva Schönberger 1998: 221–223.)

² Der griechische Astronom Klaudios Ptolemaios (ca. 100–160 n. Chr.) hatte chronologische Berechnungen Babylonien betreffend, mit dem ersten Regierungsjahr des Nabû-našir begonnen. Als Startdatum wählte er den vermeintlichen Neujahrstag 1. Thot im ägyptischen Kalender, den ersten Tag der Jahreszeit Achet. Tatsächlich war der Neujahrstag jedoch an den heliakischen Aufgang des Sothis (Sirius) gebunden. Der 1. Achet I fiel 747 v. Chr. im vorweggenommenen julianischen Kalender auf den 26. Februar. Den eigentlichen Neujahrstag, das Hervorkommen von Sothis, feierten die Ägypter 747 v. Chr. dagegen am 22. Peret I (16. Juli).

Monate ziemlich genau der Anzahl der Tage in 19 solaren Jahren entspricht, so dass innerhalb dieser 19 Jahre sieben Schaltmonate eingeführt wurden. Die bevorzugten Schaltmonate wurden nach dem Addaru (12. Monat) oder dem Ululu (6. Monat) eingefügt, und zwar nach einem entsprechenden Dekret des Königs³. So ordnete z. B. König Nabû-nâ'id (reg. 25. Mai 556–29. Oktober 539 v. Chr.) mehrere Schaltjahre an, zumeist nach einem Addaru (12. Monat). Seine Schaltjahre seien hier aufgelistet:

- Jahr 1 (31. März 555–18. April 554): Addaru II (20. März–18. April 554)
 - Jahr 3 (7. April 553–25. April 552): Addaru II (28. März–25. April 552.)
 - Jahr 6 (5. April 550–22. April 549): Addaru II (25. März–22. April 549)
 - Jahr 10 (22. März 546–8. April 545): Ululu II (15. September–14. Okt. 546)
 - Jahr 12 (29. März 544–16. April 543): Addaru II (19. März–16. April 543)
 - Jahr 15 (26. März 541–13. April 540): Addaru II (16. März–13. April 540)
- (nach Parker & Dubberstein 1971: 5–7 & 29).

Bis zur Zeit der Zerschlagung des Achämeniden-Reiches durch Alexander den Großen (Alexandros III.) wurde die Jahre nach den Regierungsjahren eines Königs gezählt, sodass mit jedem neuen Regierungsantritt die Zählung erneut mit dem Jahr 1 begann. Mit der Machtübernahme von Seleukos I. Nikator, einem der Generäle Alexanders, in Babylon im Herbst 312 v. Chr. führte dieses Ereignis zur Einführung einer Ära, d. h. die Zählung wurde nach dem Regierungswechsel fortgesetzt. Während diese Seleukiden-Ära in Syrien bereits am 7. Oktober 312 v. Chr. (1. Tašritu) begann, war das Startdatum in Babylon der folgende 1. Nisannu (3. April 311 v. Chr.). Da Seleukos bekanntermaßen Kontakt zu dem indischen Maurya-König Candragupta (ca. 31/17–297 v. Chr.) hatte, wäre im Prinzip schon zu dieser Zeit ein Wissenstransfer in Bezug auf Astronomie und Kalenderrechnung möglich gewesen, aber durch die Edikte seines Enkels Aśoka (268–nach 240 v. Chr.) erfahren wir, dass dieser Herrscher nach Regierungsjahren wie die persischen Achämeniden zählte. Pingree (1963: 238) hat darauf hingewiesen, dass er in seinem 4. und 5. Felsedikt den Begriff *Kapa* (Sanskrit: *kalpa*) im Sinne von Äon (so die Übersetzung von Hultsch) benutzt, aber es scheint zweifelhaft, dass damit bereits die immens großen Zeiträume späterer Epochen gemeint waren.

Der Transfer des luni-solaren Kalenders in Richtung Indien und die Einführung von Ären vollzog sich schrittweise. So begründeten die parthische Dynastie der Arsakiden eine eigene Ära, deren Jahr 1 dem Jahr 65 der Seleukiden-Ära (15. April 247–3. April 246 v. Chr.) entspricht. Im gräko-baktrischen Königreich und bei den Indo-Griechen lassen sich gelegentlich Hinweise auf eine Ära des Menandros oder die der Griechen feststellen, aber dauerhafte Ären, die bis heute

³ Im Prinzip wurde auch im indischen Kalendersystem so verfahren, nur wurde der Schaltmonat eingeführt, wenn ein solarer Monat zwei Vollmonde hatte (siehe weiter unten).

noch in Gebrauch sind tragen Namen, die sie mit nomadischen Herrschern in Verbindung bringen: zum einen handelt es sich um die Ära des Azēs mit dem Startdatum 57/56 v. Chr. und der sogenannten Śaka-Ära, die das Jahr 78/79 n. Chr. als Jahr 1 zählt.

Nun könnte aus dem bisher Gesagten der Eindruck entstehen, als ob die Sternkunde in Indien bis zum Vertrautwerden mit dem System der gräko-babylonischen Astronomie keine Rolle gespielt habe. Sie war aber bereits für die Positionierung der vedischen Opferfeuer wesentlich. So beschreibt *Śatapatha-Brāhmaṇa* 2.1.2.3, dass sich die Pleiaden (*Kṛttikā*) am Punkt von Tag- und Nachtgleiche befanden, d. h. ca. 60° von ihrer heutigen Position entfernt, was der Zeit von etwa 2300 v. Chr. entspricht (Witzel 2001: 71–72). Aber diese Veränderungen in der Position der Sterne sind beobachtbar, auch im Verlauf von mehreren Jahren, und sagen nichts aus über das Alter eines Textes, wie Witzel hervorhebt. Indiens eigenständiger Beitrag sind die Mondhäuser (*nakṣatra*), im Grunde genommen eine Art indischer Zodiak, mit dem die Position des Mondes am Himmel beschrieben wird.

Mit der Möglichkeit, Positionen nicht nur zu beobachten, sondern auch zu berechnen, bekam jedes der 28 Mondhäuser einen festumrissenen Abschnitt auf der Ekliptik, der für 27 von ihnen je 13°20' beträgt, während das 28. Mondhaus namens *Apsujit* eine Sonderstellung einnimmt und lediglich 4°13'40" (276°40'–280°53'40" auf der Ekliptik) abdeckt. Das zeigt zum einen, dass die Mondhäuser eine genuin indische Institution sind, zum anderen aber, dass diese unter dem Einfluss der babylonisch-hellenistischen Astronomie exakt definierte Grenzen erhielten. Gleichzeitig wurde auch der babylonische Zodiak in teilweise modifizierter Form übernommen. Die wohlbekanntesten zwölf Zodiakalzeichen sind erstmalig im Text VAT 4924 aus dem Jahre 419 v. Chr. belegt (van der Waerden 1953: 220).

So wurde das Sternbild „Aries“ offensichtlich ursprünglich mit den Sumero-grammen *hun-ga* und *lú* bezeichnet, d. h. als ^{mul}*lú**hun-ga*, was soviel wie „der Mietling“ (akkadisch: *agru*) bedeutet. Das Zeichen *lú* ist ein Determinativ für einen Beruf und konnte auch als Abkürzung für den gesamten Namen benutzt werden, so etwa in einem Text aus dem Jahre 374 v. Chr. (Steele 2018: 102). Steele führt ferner aus, dass *lú* dann auch durch das homophone *lu* ersetzt werden konnte, dass man auch als *udu* lesen kann, was u. a. auch „Schaf“ bedeutet, woraus in hellenistischer Zeit dann auf Siegeln der Widder (griechisch Κρνοῖος), lateinisch Aries und Sanskrit *meṣa* wurde.

Dem Taurus entspricht der Stier des Anu (*gu-an-na*), griechisch Ταῦρος, Sanskrit *vr̥ṣa*; Gemini den „Großen Zwillingen“ (*maš-tab-ba-gal-gal*), griechisch Δίδυμοί, Sanskrit *mithuna*; Cancer ist Krebs (*alla*), griechisch Καρκίνος. Sanskrit *karkaṭa*; Leo ist in Mesopotamien vom 6. Jahrhundert bis 309 v. Chr. aus Texten

als *ur-a* bekannt, seit 307 v. Chr. als *a*, griechisch Λέων, Sanskrit *siṃha*; Virgo entspricht „Furche“ (*ab-sin*), auch Spica („Kornähre“), griechisch Παρθένος, Sanskrit: *kanyā*; Libra entspricht *zibānitu* (*Waage*), aber die Griechen haben anstatt der Waage die Scheren eines Skorpions (griechisch χηλαί) als Zeichen benutzt, und bereits der Text ^{mil}*Apin* kennt das „Horn des Skorpions“ (*qaran zuqāqipi*); auf Sanskrit lautet das Zeichen aber einfach *tulā*; Scorpio entspricht *zuqāqipu* (*gir-tab*), griechisch Σκορπίος, Sanskrit *vṛścika*; Sagittarius entspricht *pa*, und Abbildungen dieses kentaurenartigen Bogenschützen (van der Waerden 1953: 227), und das griechische Äquivalent bezeichnet diesen auch als Bogenschützen (τοξευτής), während das Sanskrit nur den Bogen (*dhanus*) nennt. Capricornus wurde im alten Mesopotamien als „Ziegenfisch“ (*suḥur-maš*) bezeichnet, woraus im Griechischen der Steinbock (Αιγόκερως), aber in Indien orientierte man sich am Original und machte aus diesem ein Seeungeheuer (Sanskrit: *makara*). Für Aquarius wurde die Bezeichnung „Riese“ (*pabil-sag*) gewählt, griechisch Ὑδροχόστος, und in Abbildungen sieht man einen Wasser ausgießenden Gott, was in Sanskrit zu Wassertopf (*kumbha*) verkürzt wurde. Die „Schwänze der „Großen Schwalbe““ (*sim-mah*), der Südwesten des Sternbildes der Fische, auch *rikis nūni* („Band der Fische“) genannt, die bis ins Jahr 381 v. Chr. nur als die „Schwänze“ (*kun^{me}*) bezeichnet wurden, seit 330 v. Chr. aber *zib^{me}* sowie *anunītum* (der Nordosten der Fische), woraus dann die viel kleineren Pisces, griechisch Ἰχθυεες, Sanskrit *mīna*, entstanden.

Anwendung des luni-solaren Kalenders im Nordwesten des indischen Subkontinents

Datierungen auf Inschriften aus dem Bereich des Nordwestens des indischen Subkontinents während der hellenistischen und posthellenistischen Phase kennen als Elemente sowohl den westlichen Zodiak als auch die *nakṣatras*, neben indischen Monatsnamen auch längere Zeit noch die der Griechen und Makedonen. Zeugnisse sind häufig buddhistische Stifterinschriften, aber von den Saken-Königen Azēs und Azilisēs gibt es keine derartigen Hinterlassenschaften, wohl aber die eines Distriktbeamten oder Meridarchen (μεριδάρχης) namens Theodotos im Swāt-Tal eine Vase mit Reliquiar (*sarīra*) des Buddha Śākyamuni, die „vielen Leuten Sicherheit gewähren“ soll (CII II, P. I: 1–4).⁴

Einige dieser Stifter-Inschriften stammen von den Fürsten von Apraca (Baḡaur 34°45' N 71°25' O) im heutigen Afghanistan. Zu den frühesten zählt ein Teller des

⁴ *Theodotena meridakhena pratiṭhavi(r)a ime śarira śakamuṇisa bhag(r)avato bahuja-nasthītiye.*

Mahākṣatrapa Vasa-Abdagasēs vom 2. Kārttika des Jahres 9 der Azēs-Ära (24. September 49 v. Chr.)⁵. Eine wohl ursprünglich aus Haḍḍa (34°20' N 70°27' O) stammende Goldfolie wurde von einem gewissen Saṅghamitra gestiftet und trägt das Datum 8. Jyeṣṭha des Jahres 39 der Azēs-Ära (6. Mai 19 v. Chr.) und berichtet, dass eine große Gruppe von Stiftern einen *Stūpa* errichtete (Sadakata 1996: 305–308). Eine Kupferplatteninschrift des Pataka, Sohn des Liaka Kusuluka, aus Taxila (33°45' N 72°48' O) hat im Datum einen griechischen Monatsnamen verwendet, nämlich den 5. Panemos des Jahres 78 der Mauēs-Ära:

[*saṃva*]tśare aṭhasatimae 20 20 20 10 4 4 maharayasa mahaṃtasa Mogasa
Pa[ne]masa masasa divase paṃcame 4 1 etaye purvaye kṣaha[ra]ta[sa]
[Cukhsa]sa ca kṣatrapasa Liako Kusuluko nama tasa [pu]tra Pati[ko]
Takhasilaye nagare utarena pracu dešo Kṣema nama atra ...⁶

Die Angabe von *Nakṣatras* verleiht zusätzliche Sicherheit bei der Umrechnung von Daten. Eine Stifterinschrift eines gewissen Ramaka aus dem in Gandhāra gelegenen Dorf Kudi (Fussman 1980: 5-16) ist datiert auf den 3. Aśvayuj (im Original *aśpaū*) des Jahres 74 der Azēs-Ära, im Nakṣatra Aśvayuj („Aśvinī“), das 0°0' bis 13°20' auf der Ekliptik einnimmt. Die Berechnung für die 3. Tithi der dunklen Monatshälfte ergibt den 28. August 17 n. Chr., die Position des Nakṣatra ist ca. 4°49' (Golzio 2012: 211). Ein weiteres Datum, das sowohl einen griechischen Monatsnamen als auch ein Nakṣatra enthält, wurde von Falk (2010: 18) als Argument für dem Beginn der Azēs-Ära im Jahre 47/46 v. Chr. angeführt, aber bei genauer Kalkulation des Datums „Im Jahr [...] 121 [...] des Mahārāja Azēs, am 13. Tag des Monats Gorpaios⁷ [...] im Nakṣatra Uttara Proṣṭhapada“ ergibt sich als Resultat der 24. September 63 n. Chr., im Nakṣatra Uttaraproṣṭhapada (ca. 339°50' auf der Ekliptik (Golzio 2012: 211–212). Zur Verifizierung der Ära des Kuṣāṇa-Königs Kaniṣka waren die Nennungen von Nakṣatras ebenfalls von entscheidender Bedeutung, und zwar bei den Inschriften von Zeda (34°3' N 72°32' O) und Uṇḍ (34°2' N 72°27' O). Unter dem aus verschiedenen Beobachtungen gemachten Schluss (siehe Golzio 2008), dass Kaniṣka nicht lange nach 140 n. Chr. König geworden war, kamen nur wenige metonische Zyklen (von 19 Jahren, siehe oben)

⁵ Siehe Falk 2006: 395, der in einem späteren Artikel (Falk 2010) versucht, einen Unterschied zwischen der Azēs- und der später so genannten Vikrama-Ära zu konstruieren (siehe weiter unten).

⁶ CII II, P.I: 28; W[alter] E[mile] van Wijk (daselbst: XCI) sah 85 v. Chr. als Startdatum der Mauēs-Ära (benannte nach dem Skythen-Fürsten Mauēs / Moga) an und errechnete als Äquivalent „Juni 6 v. Chr.“, aber der genaue Beginn dieser Ära ist umstritten. Von ihm sind einige Münzen mit der Aufschrift ΒΑΣΙΛΕΩΣ ΒΑΣΙΛΕΩΝ ΜΕΓΑΛΟΥ ΜΑΥΟΥ erhalten (siehe Boppearachchi & Aman ur Rahman 1995: 166–167).

⁷ Dieser makedonische Monatsname entspricht dem indischen Monat Āśvina

durch Berücksichtigung der Nakṣatras in Frage. Das Datum von Zeda (CII II, P. I: XCIV und 145) lautet wie folgt: „*saṃ 10 1 aṣaḍasa masasa di 20 utaraphagunē*“ („im Jahre 11, am 20. Tag des Monats Āṣāḍha, im [Nakṣatra] Uttaraphalgunī“).

Van Wijk errechnete als mögliches Äquivalent dafür den 19. Juni 139 n. Chr. und kam dadurch zu dem Schluss, dass das Jahr 1 der Kaniṣka-Ära dem Jahr 128/29 n. Chr. entspreche. Eine weitere Stütze für diesen Schluss bildete das Datum von Uṇḍ:

*saṃ 20 20 20 1 cetrasa maha(sa)sa divase aṭhami di 4 4 kṣunami sa[vi]rana
kha... purvaṣaḍe*

„im Jahre 61, am 8 Tag, Tag 8 des Caitra, wurde (der Brunnen) der Saviras gegraben, im Pūrvāṣāḍha“.

Van Wijk errechnete als Äquivalent den 26. Februar 189 n. Chr. (CII II, P. I: XCIV und 171) und bemerkte dazu ebenfalls, dass solche Koinzidenzen nur selten vorkommen (eben etwa alle 19 Jahre). Alle in Golzio 2008 getroffenen Überlegungen sollen an dieser Stelle nicht wiederholt werden, sondern nur auf die Ergebnisse verwiesen werden.

Zeda-Inschrift: 21. Juni 166, Uttaraphalgunī (146°42').

Uṇḍ-Inschrift: 28. Februar 216, Pūrvāṣāḍha (256°45').

Damit ergäbe sich als Jahr 1 der Kaniṣka-Ära das Jahr 155/56 n. Chr.; wie verbreitet makedonische Monatsnamen unter den Kuṣāṇas auch später noch waren, zeigen folgende Inschriften:

- (1) Die Kupferplatten-Inschrift von Sui Vihār (71°34' O 29° 18' N) hat als Datum den 28. Daisios des Jahres 11 des Kaniṣka (*maharajasya rajatitajasya devaputrasya Kan[i]ṣkasya saṃva[t]sare ekadaśe saṃ 10 1 Daisi[m]kasya masasas[y]a dvase[m] aṭhaviśe di 10 4 4*), was dem 9. Juni 166 n. Chr. entspricht (CII II, P. I: 141).
- (2) Inschrift auf einem Behälter mit dem Datum 10. Artemisios des Jahres 18 informiert darüber, dass an diesem Tag, der dem 12. April 173 n. Chr. entspricht, die Reliquie des Asketen Gotama in diesem Schrein untergebracht wurden (*Saṃ 10 4 4 masye Arthamisiya sastehi 10 iś[e] kṣunaṃm(r) i Gotamaśamaṇasa śarira paristavida*): CII II, P.I: 152).
- (3) Kupfer-*Stūpa* als Reliquiar: diese sog. Kurrām-Inschrift (Herkunft unbekannt) teilt mit, dass Śveḍavarma, der Sohn des Yaśa, am 20. Audynaios des Jahres 20 (entspricht dem 1. Januar 176 n. Chr.) eine Reliquie des erhabenen Śākyamuni in seinem eigenen Hain im neuen Vihāra in einem *Stūpa* aufgestellt und dabei die Sarvāstivāda-Lehrer übernehmend ([*Saṃ 20 masa]sa Avadumakasa di 20 iś[e] kṣunaṃmi Śveḍ(r)avarma Yaśaputra tanu[v]akaṃmi raṃṇaṃmi [navavi-ha]raṃmi acaryana sarvastivadana*

pari[grahaṃ]mi thubaṃmi bhag(r)avatasa Śakyamuniysa): CII II, P. I: 155.

(4) Inschrift von Hidda, einem Dorf acht Kilometer südlich von Ġalālābād, die mitteilt, dass durch den Architekten Saṃghamitra im 28. Jahr, am 10. des Monats Apellaios (25. November 183 n. Chr.) eine Reliquie im königlichen Hain in einem *Stūpa* aufgestellt wurde (*saṃbatśae aṭhaviṃśatihi 20 4 4 masye Apelae sastehi daśahi 10 iś[e] kṣunaṃmi pratistapita śarira rajaraṃṇaṃmi thuba[m]mi Saṃghamitrena navakarmiena):* CI II, P. I: 158.

(5) Vasen-Inschrift aus Wardak (Khavad), einem Ort 30 Meilen westlich von Kābul, in der der Monatsname Artemisios vorkommt:

saṃ 20 20 10 1 masy[e] Arthamisiya sastehi 10 4 1 imeṇa gad(r)ig(r)eṇa Kamagulyapu[tra] Vagramarega – sa iśa Khavadami kadalayiga-- Vagramariga-viharāmi thu[ba]mi bhagavada Śakyamuṇe śarira pariṭhavi.

„Im Jahre 51, am 15. des Monats Artemisios [13. Februar 207 n. Chr.] erbaute zu dieser Stunde Vagramarega, der Sohn des Kamagulya – er hatte diese Stätte hier in Khavad errichtet – den Reliquienschrein des Erhabenen Śakyamuni in einem Stūpa des Vagramarega-Vihāra.“: CII II, P. I: 179.

Diese Beispiele zeigen zum einen, dass die Großregion noch bis in das 3. Jahrhundert Reminiszenzen aus der griechischen Vergangenheit bewahrt hatte, man sich aber des luni-solaren Kalenders bediente und zumindest teilweise dem Buddhismus anhing. Mythologische Überlieferungen waren demzufolge hier stark buddhistisch ausgeprägt und wenig von hinduistischen bzw. brahmanischen Vorstellungen beeinflusst.

Zeitrechnung östlich des Indus

Ganz anders sah die religiöse Situation im indischen Kerngebiet, dem sogenannten Āryāvarta, aus. Die brahmanischen Traditionen, Riten und die Kulte neuer Götter wie Viṣṇu und Śiva sowie eine hierarchische Gesellschaftsordnung gewannen im Laufe der Zeit immer mehr Grund und drängten den Buddhismus mehr und mehr zurück (siehe dazu Lubin 2005: 77–91).

Eine der frühen ausführlicheren Inschriften ist die des Mahākṣatrapa-Herrschers Rudradāman aus Girinagara (Girnar) östlich der Stadt Junāgaḍh in Kāṭhiyāvāḍ mit dem Datum 24. Oktober oder 23. November 150 n. Chr.⁸ (EI VIII: 33–49). Sie ist neben Edikten Aśokas angebracht und berichtet von der Erneuerung eines künstlichen Sees, der einst auf Betreiben von Candragupta Maurya

⁸ Im Text ist der 1. dunkle Mārgaśīrṣa des Jahres 72 (der Śaka-Ära) angegeben, aber es ist nicht klar, ob hier das *pūrṇimānta*- oder das *amānta*-System gültig ist.

durch den Provinzgouverneur Puṣyagupta angelegt und durch Aśokas Statthalter, den Yavana Tuṣaspa, renoviert wurde. Der Gebrauch des Sanskrit statt der im Nordwesten verwendeten Prakrits sowie die Förderung von Kühen und Brahmanen für 1000 Jahre und den Ruhm des Dharma (*dharmakīrti*) sowie der Schutz für die Kasten (*varṇa*) zeigen Rudradāman als Hindu-Herrscher. Da diese Dynastie durch den Fernhandel mit der mediterranen Welt, der durch den Περίπλους τῆς Ἐρυθρᾶς Θαλάσσης (Periplus des Erythräischen Meeres) und zahlreiche römische Münz- und Terrakotta-Funde belegt ist, und auch Wissensaustausch mit sich brachte, zeigen solche astronomischen Werke wie der *Paulīśasiddhānta* („Lehrbuch des Paulos“)⁹ und der *Romakasiddhānta* („Lehrbuch der Römer“)¹⁰, die in dem astronomischen Werk *Pañcasiddhāntikā* des Polyhistor Varāhamihira (6. Jh.) aufgeführt sind. Ebendort ist auch der *Sūrya-Siddhānta* exzerptiert worden, der wohl im 4. Jahrhundert entstanden ist¹¹. In diesem Werk finden sich Berechnungen über die Zeit, die die Planeten benötigen, um die Sonne zu umkreisen, die fast mit denen des griechischen Astronomen Klaudios Ptolemaios (um 150 n. Chr.) und modernen Berechnungen übereinstimmen. Demnach benötigte der Jupiter nach Ptolemaios 686 Tage, 23 Stunden, 31 Minuten und 56,1 Sekunden, nach dem *Sūrya-Siddhānta* 686 Tage, 23 Stunden, 56 Minuten und 23,5 Sekunden und nach gegenwärtiger Berechnung 686 Tage, 23 Stunden, 30 Minuten¹², und 41,4 Sekunden. Ähnlich genau wurden die Zeiten der Umlaufbahnen der übrigen Planeten berechnet. Hier findet sich aber auch die Angabe über den Beginn des *Kali-Yuga*, nämlich um Mitternacht (00:00 Uhr) am 18. Februar 3102 v. Chr. Diese Angabe stimmt auch mit der des Astronomen und Mathematikers Āryabhaṭa überein, der sein Werk *Āryabhaṭīya* im Jahre 499 n. Chr. vollendete, in dem er dieses Jahr nennt und sagt, er habe sein Buch im „Jahr 3600 des Kali-Zeitalters“ im Alter von 23 vollendet. Tatsächlich fand aber zu diesem Zeitpunkt keine große Konjunktion statt, bei der Sonne, Mond und die fünf bekannten Planeten sich nahe Aries 0° befinden sollten, was aufgrund moderner Berechnungen nicht der Fall war¹³.

⁹ Unter diesem Namen existierten drei Werke, die aber alle verloren und nur in einer Zusammenfassung in der *Pañcasiddhāntikā* des Varāhamihira (6. Jh.) erhalten sind (siehe Pingree 1963: 237, Anm. 63).

¹⁰ Von diesem existierten fünf Versionen, über die Pingree 1963: 237, Anm. 67, informiert. Dieses Werk kennt einen luni-solaren Zyklus von 2850 Jahren, der dem Metonischen Zyklus von 19 solaren Jahren, multipliziert mit 150, sodass das tropische Jahr aus 365 plus $\frac{1}{4}$ minus $\frac{1}{300}$ Tagen besteht (Pingree 1963: 238).

¹¹ So z. B. Bowman 2000: 596: „C. 350–400: The Surya Siddhanta, an Indian work on astronomy, now uses sexagesimal fractions. It includes references to trigonometric functions. The work is revised during succeeding centuries, taking its final form in the tenth century.“

¹² Dies spricht dafür, dass man sich hier noch auf die Berechnungen des älteren griechischen Astronomen Hipparchos (ca. 190–ca. 120 v. Chr.) stütze (siehe Schnabel 1927: 1–60).

¹³ Van der Waerden 1980: 119 hat die tatsächlichen Positionen angegeben.

Āryabhaṭas „Mitternacht-System“ ließ das neue Zeitalter um Mitternacht zwischen Donnerstag, dem 17. und Freitag, dem 18. Februar beginnen, aber in seiner Abhandlung *Āryabhaṭīya* begann es bei Sonnenaufgang am 18. Februar 3102 v. Chr. Jedoch vertrat er die Ansicht, der Bhārata-Krieg, das Thema des Epos *Mahābhārata*, habe am Donnerstag, dem 17. Februar, begonnen. Somit verknüpfte er ein astronomisches Datum mit dem Mythos des großen Krieges (van der Waerden 1978: 172).

Der arabische Astronom und Mathematiker Abū Ma‘šar Ġa‘far b. Muḥammad b. ‘Umar al-Balḫī, auch genannt al-Falaki (um 787-886) hat in seinem Werk *Kitāb al-ulūf* („Buch der Tausende“), dessen Kurzfassung von Abū Sa‘īd Aḥmad ibn Muḥammad ibn ‘Abd al-Ġalīl as-Siġzī (ca. 945–ca. 1020) eine Tradition überliefert, die eine Konjunktion am 17. Februar 3102 v. Chr. annahm, die als Datum der großen Flut galt, Vorstellungen, die teilweise auf nur fragmentarisch überlieferte Texte aus der Zeit der Sāsāniden stammen, einige sogar aus der Zeit vor Šāpūr I. (reg. 241–273)¹⁴. Jedenfalls ist die angebliche Konjunktion des Jahres 3102 v. Chr. nur errechnet, nicht beobachtet worden und daher wurden die durch die Präzession entstandenen Abweichungen nicht berücksichtigt. Doch Āryabhaṭas Berechnungen hatten dieses Datum als den Beginn des *Kali-Yuga* festgesetzt, aber es ist fraglich, wann und wo es zuerst rezipiert wurde. Der früheste bekannte epigraphische Beleg findet sich in der Aihole-Inschrift des Cāḷukya-Königs Pulakeśin II. (EI VI: 1-12, Verse 33–34):

triṃśatsu trisahasreṣu Bhāratād āhavād itaḥ |
saptābdaśatayukteṣu śa(ga)teśv abdeṣu pañcasu |
pañcaśatasu kalau kāle śatasu pañcaśatasu ca |
samāsu samatītāsu śakānām api bhūbhujām

„als dreißig [und] dreitausend und fünf Jahre, verbunden mit siebenhundert Jahren, seit dem Bhārata-Krieg vergangen waren; und als auch fünfzig [und] sechs und fünfhundert Jahre der Śaka-Könige vergangen waren im Kali-Zeitalter“

Dies bedeutet, dass 3735 Jahre des *Kali-Yuga* vergangen waren und 556 Jahre der Śaka-Ära (634/35 n. Chr.). Es bleibt jedoch die Frage offen, ob die großen Zeitabstände seit dem hier referierten Ende des Bhārata-Krieges, bereits überall in Indien fest in Bewußtsein verankertes Gemeingut waren.

Es gibt einige Pallava-Inschriften, die die Ahnherren der Dynastie auf Helden des *Mahābhārata* zurückführen, nämlich auf Aśvatthāman, den Sohn des Droṇa; ersterer soll mit einer Nāga-Prinzessin Pallava, den Namensgeber der Dynastie, gezeugt haben¹⁵. Viele dieser Inschriften geben nur eine kurze genealogische Auf-

¹⁴ Pingree 1963: 241-244; van der Waerden 1978: 371–372.

¹⁵ Die gleiche Geschichte wird auch von Vīrakūrca berichtet, der ebenfalls in einigen Quellen als Ahnherr der Pallava-Dynastie gilt: er wurde „durch seine Heirat mit der Nāga-

listung von Viṣṇu oder Brahmā bis Pallava: 1. Ambujanātha (Viṣṇu) oder Brahmā; 2. Aṅgiras; 3. Gīravāteśa (Brhaspati); 4. Samyū; 5. Bhāradvāja; 6. Droṇa; 7. Aśvatthāman; 8. Pallava. Diese Abfolge findet sich beispielsweise in der Paḷḷaṅkōvil-Inschrift des Königs Siṃhavarman III. (ca. 540–550 n. Chr.)¹⁶, der Kūram-Inschrift von König Parameśvaravarman I. (ca. 669–690)¹⁷. Trotz der Bezugnahme auf Aśvatthāman gibt in diesen und anderen Pallava-Inschriften Hinweis den Beginn des *Kali-Yuga* oder seine Datierung. Entweder hatte sie sich zu diesem Zeitpunkt noch nicht so verbreitet oder wurde ignoriert. Indirekt könnte die Kenntnis von dieser Ära bei der Genealogie der Stelen-Inschrift aus Vāyalūr des Königs Rājasimha II. (um 690) eine Rolle gespielt haben, die eine Abfolge von 54 Herrschern, beginnend mit Brahmā, verzeichnet (EI XVIII: 145–152). Obwohl der Begriff *Kali-Yuga* durchaus Verwendung findet, wird in keiner Inschrift die damit verbundene Ära auch nur erwähnt geschweige denn zur Datierung angewendet. Doch in anderen Regionen wurde durchaus Gebrauch von der *Kali-Yuga*-Ära gemacht. Als ein Beispiel sei das Datum der Inschrift eines Ministers des Pāṅṭya-Königs Jatila Pārantaka (ca. 765–790) aus dem Ort Annamalai zitiert (Vers 3):

*kaleḥ [sahasratri]taye bḍagocare
[ga]te śaśatyām api maikasaptau
kṛtapraṭiṣṭo bhagavān abhūt kramād thaiṣa
pauṣṇe hani māsi kārttike*

„Als dreitausend und achthundereinsiebzig Jahre des Kali vergangen waren, am Tag der Sonne im Monat Kārttika wurde [das Bildnis] dieses Gottes hier nach den Regeln aufgestellt.“ (EI VIII: 320)

Das Datum entspricht einem Sonntag (7., 14. oder 21.) im Oktober 770 n. Chr. Trotz der Benutzung eines *Kali-Yuga*-Jahres gibt es keinen weiteren Bezug auf die Entstehung dieses Kalender-Datums. Beliebter war die Datierung nach dieser Ära auch bei der Dynastie der Kadambas, wie aus Inschriften des 11. und 12. Jahrhunderts hervorgeht, ohne dass ein direkter Bezug zu den Ereignissen hergestellt wird, die zur Begründung dieser Zeitrechnung geführt hatten. So etwa die in Kanaresisch verfasste Golihaḷḷi-Inschrift des Kadamba-Königs Śivacitta Perumādi (1147–1187) aus dessen 17. und 26. Regierungsjahr (EI VII, Appendix: 43). Das erste der beiden Jahre entspricht dem *Kali-Yuga*-Jahr 4264 und dem Śaka-Jahr 1085, dem Jupiterjahr Svabhānu, an der 10. dunklen Tithi des Mārgaśiras, einem Montag (Montag. 18. November 1163 n. Chr.), das zweite dem *Kali-Yuga*-Jahr 4273 und dem Śaka-Jahr 1094, dem Jupiterjahr Nandana, am 10. hellen Māgha, einem

Prinzessin, Tochter des Nāga-Königs (*phaṅḍrasutā*) mit den Insignien der vollen Souveränität ausgestattet“ (Jayaswal 1933: 179).

¹⁶ Siehe Mahalingam 1988: 89–93.

¹⁷ SII, I: 144–155; Mahalingam 1988: 152–161.

Donnerstag (Donnerstag, 23. Januar 1173 n. Chr.). Die Liste der Inschriften von Kadamba-Herrschern, die die *Kali-Yuga*-Ära verwendeten, lässt sich noch fortsetzen, doch die präsentierten Beispiele mögen genügen, um zu illustrieren, dass diese Ära noch längere Zeit in Gebrauch war.¹⁸ Ganz aus dem Rahmen fällt allerdings die Stelen-Inschrift C. 38 aus Po Nagar (Kauṭhāra) im in Südostasien gelegenen Königreich Campā mit dem Datum Donnerstag, 1. April 784 (ISCC: 251–254), wo in Inschrift No. 2. nach Vers II in Sanskrit-Prosa folgendes gesagt wird:

pañcasahasrnavasataikādaśe vigata-kalikalalaṅka-dvāparavarṣe śrīvicitrāsagara-saṁsthāpitaḥ śrīmukhaliṅgadevaḥ //

„Im 5911. Jahre des von den Makeln des Kali-Zeitalter freien Dvāpara(-Yuga) wurde von Śrī Vicitrāsagara der Gott Śrī Mukhaliṅga aufgestellt“.

Legt man die *Yuga*-Lehre zugrunde, nach der das *Dvāpara-Yuga* insgesamt 864.000 Jahre dauerte, kommt man auf die phantastische Zahl 861.191 v. Chr. als Datum der Errichtung dieses Heiligtums, das nach weiteren Aussagen der Inschrift wegen der Verfehlungen (*doṣa*) im *Kali-Yuga* durch Scharen (*gaṇa*) frevelhafter (*pāpa*) Menschenfresser (*narabhuj*) aus fremden Ländern (*deśāntara*), die auf Schiffen gekommen waren (*plavāgata*), geplündert worden waren. Die Inschrift No. 1 hat das ganze konkretisiert: demnach wurde das Mukhaliṅga im Śaka-Jahr 696 (774/75 n. Chr.) durch wilde (*rūkṣa*), schreckliche (*bhīmaka*) dunkelhäutige (*atikṛṣṇa*) Leute, deren Speisen (*śana*) schrecklicher als die der Hungergeister sind (*pretākāṣṭha*) und die in fremden Orten geboren worden (*anyapuraja*), geraubt und der Platz des Heiligtums niedergebrannt. König Satyavarman (ca. 774–ca. 785) verfolgte die Plünderer und tötete sie, aber deren Schiff mit dem Mukhaliṅga ging unter, sodass der König ein neues herstellen musste und am 1. April 784 aufstellen ließ.

Hier wird deutlich herausgestellt, dass ein in einem besseren Zeitalter (*Dvāpara-Yuga*) errichtetes Heiligtum infolge der Verderbtheit des *Kali-Yuga* vernichtet wurde, aber aufgrund der Frömmigkeit des Königs dann durch ein neues ersetzt wurde. Woher die Jahreszahl 5911 sich herleitet, bleibt unerklärt, aber für den Verfasser der Inschrift bestand mit Sicherheit keine Diskrepanz zwischen dem, was die Wissenschaft als Mythologie bezeichnet, und den in diesem Dokument geschilderten historischen Ereignisse.

¹⁸ Auch im 14. Jahrhundert finden sich in Inschriften aus der Übergangsphase von den Hoysālas zur Gründung von Vijayanagara in Südindien gibt es gelegentlich Inschriften, die die *Kali-Yuga*-Ära benutzen (siehe Filliozat 1973: 5), wo als Datum *Kali-Yuga* 4442 bzw. *śaka* 1263 (im Text steht irrtümlich *Vikrama*), am 10. Tag der hellen Monatshälfte des Monats *Aśvayuj*, einem Dienstag, der Dienstag, dem 10. September 1342 entspricht.

Die „Sintflut“ in Indien und ihre mesopotamischen Vorbilder

Die älteste Version der Flutsage im indischen Kulturbereich findet sich im *Śatapathabrāhmaṇa* (I, 8, 1), wo Manu von einem kleinen Fisch vor einer kommenden großen Flut gewarnt wird, der ihn bittet, ihn zu beschützen, bis er herangewachsen sei. Als der Fisch herangewachsen war veranlasste er Manu, ein Schiff zu bauen, um sich vor der kommenden Flut zu retten. Manu band ein Seil an das Schiff, mit dem der Fisch dieses über das nördliche Gebirge zog und dort an einem Baum befestigte. Als die Flut zurückging, stieg Manu von den Bergen herab und musste feststellen, dass die gesamte restliche Menschheit vernichtet worden war. Durch religiöse Riten kann er eine „Tochter“ kreieren und mit ihr ein neues Menschengeschlecht begründen. Im *Vana-Parvan* des Epos *Mahābhārata* (Kap. 190) lautet die Geschichte ähnlich, nur wird hier der Himālaya als das Gebirge benannt, an dem das Schiff vertäut wurde, dem sogenannten *nau-bandhana* (Schiffsanbindung). Außerdem offenbarte sich der Fisch jetzt als der Schöpfergott Brahmā. Im folgenden Kapitel (191) wird über die vier Zeitalter referiert, die hier noch nicht die riesigen Zeiträume einnehmen, die sich an mesopotamischen Vorbildern orientierten. Vielmehr besteht ein *Mahāyuga* nur aus 10.000 Jahren (*Kṛtayuga* 4000 Jahre, *Tretāyuga* 3000 Jahre, *Dvāparayuga* 2000 Jahre, *Kaliyuga* 1000 Jahre). Das Kapitel beschreibt auch den Niedergang, der mit dem *Kali-Yuga* verbunden ist, wie etwa die Zerstörung der Kastenordnung und die Bedrohung durch barbarische Völker, die im Einzelnen aufgeführt werden: Andhras, Śakas, Puliṇḍas, Yavanas, Kambojas, Bahlikas und Abhīras.

So unterschiedlich die Texte im Einzelnen auch sein mögen, ist ihnen gemeinsam, dass sie die Zeitalterlehre, den Weltenbrand und die große Flut zum Thema haben. In diesen Texten wird jedoch nie auf das genaue Startdatum des *Kali-Yuga* eingegangen, was der astronomischen Literatur vorbehalten blieb. Dass diese babylonischen und griechischen Vorbildern verpflichtet waren, ist hinreichend dargestellt worden. Aber auch die Katastrophen, insbesondere die Flutsage, zeigt Spuren, die auf Mesopotamien hinweisen. Dennoch haben viele indische Geschichten eine spezielle Note, etwa, dass das Ableben Kṛṣṇas mit dem Beginn des *Kali-Yugas* verknüpft wurde (*Bhāgavata-Purāṇa* 1.18.6, *Viṣṇu-Purāṇa* 5.38.8 und *Brahma-Purāṇa* 212.8).¹⁹

¹⁹ Siehe: Matchett 2003: 139

Bibliographie

- Boppearachchi, Osmund & Aman ur Rahman (1995). *Pre-Kushana Coins in Pakistan*. London.
- Bowman, John (2005). *Columbia Chronologies of Asian History and Culture*. New York: Columbia University Press.
- Burgess, Ebenezer (1858-1860). „Translation of the Sūrya Siddhānta, A Text-Book of astronomy With Notes, and an Appendix“, in: *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 6: 141–498.
- CII = Sten Konow (ed.) (1929) *Corpus Inscriptionum Indicarum*. Vol. II. Part I: *Kharoshthī Inscriptions with the exception of those of Aśoka*. (Corpus Inscriptionum Indicarum Vol. II, Part I.) Calcutta: Government of India, Central Publication Branch.
- Cwik-Rosenbach, Marita (1990). „Zeitverständnis und Geschichtsschreibung in Mesopotamien“, in: *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 42: 1–20.
- Falk, Harry (2006). „Three inscribed Buddha monastic utensils from Gandhāra“, in: *ZDMG* 156: 393–412.
- Falk, Harry (2010). „Signature Phrases, Azes dates, Nakṣatras and Some New Reliquary Inscriptions from Gandhara“. 創価大学 国際仏教学高等研究所 年報 [Sōka Daigaku Kokusai bukkyōgaku kōtō kenkyūsho nenpō] = *Annual Report of the International Research Institute for Advanced Buddhism at Soka University for the Academic Year 2009*, Vol. XIII: 15–33.
- Filliozat, Vasundhara (1973). *L'épigraphie de Vijayanagar du début à 1377*. (Publications de l'École française d'Extrême-Orient 91.) Paris: École française d'Extrême-Orient.
- Fussman, Gérard (1980). „Nouvelles inscriptions śaka: ère d'Eucratide, ère d'Azès, ère Vikrama, ère de Kaniṣka“, in: *BEFEO* LXVII: 1–43.
- Golzio, Karl-Heinz (2008). „Zur Datierung des des Kuṣāṇa-Königs Kaniṣka I.“, in: Dragomir Dimitrov, Michael Hahn and Roland Steiner (eds.): *Baudhasāhityastabakāvalī : Essays and Studies on Buddhist Sanskrit Literature*. Dedicated to Claus Vogel by Colleagues, Friends and Disciples. (Indica et Tibetica 36.) Marburg: Indica et Tibetica Verlag, 79–91.

- Golzio, Karl-Heinz (2012). „The Calendar Systems of Ancient India and their Spread to Southeast Asia“, in: Dietrich Boschung & Corinna Wessels-Mevissen (eds.): *Figurations of Time in Asia*. (Morphomata, Vol. 4.) Paderborn: Fink, 205–225.
- ISCC = Abel Bergaigne et A[uguste] Barth (1885–93). *Inscriptions sanscrites de Campā et du Cambodge*. T. 1.2. Abel Bergaigne et A[uguste] Barth. Paris: Imprimerie Nationale.
- Jayaswal, K[ashi] P[rasad] (1933). „History of India, c. 150 A.D., to 350 A.D.“, in: *Journal of the Bihar and Orissa Research Society* 19: 1–222.
- Kramer, Samuel N[oah] (1944). *Sumerian Mythology: a study of spiritual and literary achievement in the third Millennium B.C.* Philadelphia: The American Philosophical Society.
- Lambert, W[ilfred] G[eorge] & A[lan] R[alph] Millard (1969). *Atra-ḫasīs: the Babylonian Story of the Flood*. With ‘The Sumerian Flood-story’ by Miguel Civil. Oxford: Clarendon Press.
- Lubin, Timothy (2005). „The Transmission, Patronage and Prestige of Brahmanical Piety from the Mauryas to the Guptas“, in: Federico Squarcini (ed.): *Boundaries, Dynamics and Construction of Traditions in South Asia*. Firenze: Firenze University Press, 77–103.
- Matchett, Freda (2003). „The Purāṇas“, in: Flood, Gavin D[ennis] (ed.): *The Blackwell companion to Hinduism*. Malden, Mass.: Blackwell, 129–144.
- Parker, Richard A[nthony] & Dubberstein, Waldo H[erman] (1971). *Babylonian Chronology 626 B.C.–A.D. 75*. 4th printing. (Brown University Studies 19.) Providence, R.I.: Brown University Press.
- Pingree, David (1963). „Astronomy and Astrology in India and Iran“, in: *Isis*, Vol. 54: 229–246.
- Pingree, David (1990). „The Purāṇas and Jyotiḥśāstra: astronomy“, in: *Journal of the American Oriental Society* 110: 274–280.
- Sadakata Akira (1996). „Inscriptions kharoṣṭhī provenant du Marché aux antiquités de Peshawar“, in: *Journal Asiatique* 284: 301–324.
- Schnabe, Paul (1927). „Kidenas, Hipparch und die Entdeckung der Präzession“, in: *Zeitschrift für Assyriologie* 37: 1–60.

- Steele, John M[ichael] (2007). „The Length of the Month in Mesopotamian Calendars of the First Millenium B. C.“, in: John M[ichael] Steele: *Calendar and Years : Astronomy and Time in the Ancient Near East*. Oxford: Oxbow, 133–148.
- Steele, John M[ichael] (2012). „Living with a Lunar Calendar in Mesopotamia and China“, in: J[onathan] Ben-Dov, W[ayne] Horowitz & John M[ichael] Steele (eds.): *Living the Lunar Calendar*. Oxford, 373–387.
- Steele, John M[ichael] (2018). „The Developmrrnt of the Babylonian Zodiac: some preliminary observarions“, in: *Mediterranean Archaeology and Archaeometry* Vol. 18: 97–105.
- Suryakanta Shastri (1950): *The Flood Legend in Sanskrit Literature*. Delhi: S. Chand & Co.
- van Bakel, Tom (2018). „The secrets of the famous Adda seal“, Online Publication (URL: <https://www.academia.edu/8749119/The_secrets_of_the_famous_Adda_seal>, Zugriff: 18.09.2020).
- van der Waerden, B[artel] L[eendert] (1953). „History of the Zodiac“, in: *Archiv für Orientforschung* 16: 216–230.
- van der Waerden, B[artel] L[eendert] (1978). „The Great Year in Greek, Persian and Hindu Astronomy“, in: *Archive for History of Exact Sciences* Vol. 18: 359–383.
- van der Waerden, B[artel] L[eendert] (1980). „The Conjunction of 3102 B. C.“, in: *Centaurus* Vol. 24: 117–134.
- Witzel, Michael (2001). „Autochthonous Aryans? The Evidence from Old Indian and Iranian Texts“, in: *Electronic Journal of Vedic Studies*, Vol.7, 3: 1–92.
- Zimmern, H[einrich] (1924). „Die altbabylonischen vor- (und nach-) sintflutlichen Könige nach neuen Quellen“, in: *Zeitschrift der Deutschen Morgendländischen Gesellschaft* 78: 19–35.



Reinhold Grünendahl

Friedrich Schlegels Briefe als Quelle zur Entstehungsgeschichte seines Werks *Über die Sprache und Weisheit der Indier* (1808)

An Versuchen, die Entwicklungen und Absichten auszuleuchten, die Friedrich Schlegel zur Abfassung seines Buchs *Über die Sprache und Weisheit der Indier* geführt haben könnten, besteht kein Mangel. Allerdings ist der Lichtkegel der Aufmerksamkeit dabei meist auf solche Aspekte begrenzt, die den Prämissen und Theorien des jeweiligen Betrachters am nächsten zu kommen scheinen. Diese Theorien folgen nicht selten den vom antiromantischen ‚Kulturkampf‘ des 19. Jahrhunderts¹ vorgezeichneten Bahnen, woran die inzwischen wesentlich verbesserte Materiallage anscheinend wenig geändert hat. Dabei hätte schon der Befund des 2002 in der *Kritischen Friedrich-Schlegel-Ausgabe* (KFSA) erschienenen orientalistischen Nachlasses (KFSA 15,1),² der hier aus Platzgründen nur vereinzelt hinzugezogen werden konnte, eine Revision manch überkommener Thesen erwarten lassen – wenn dieser Befund die ihm zukommende Aufmerksamkeit erfahren hätte. Mit den 2018 erschienenen Briefen der für seine Indienrezeption prägenden Jahre 1802 bis 1808 (KFSA 26) sind nun alle bekannten, bisher nur teilweise und

¹ Ein prominentes Beispiel ist Heinrich Heines *Romantische Schule* (1836); dazu Grünendahl 2015a: 188.

² Friedrich Schlegels Schriften werden im Folgenden zitiert nach Entstehungs- bzw. Ersterscheinungsjahr/KFSA-Bandnummer, Teilband: Seitenzahl. Bei den Teilen des 26. Bandes tritt nach der Bandnummer die durch Schrägstrich (/) getrennte Nummer für die Unterabteilung hinzu („1“ für „Text“ und „2“ für „Kommentar“). Die Bandnumerierung wird, wie weithin üblich, in arabischen Zahlen angegeben. – Schlegels zahlreiche Hervorhebungen sind hier unterschiedslos als Kursive wiedergegeben, einige den Lesefluß behindernde Abkürzungen wurden stillschweigend aufgelöst. Alle französischen Passagen sind diplomatisch wiedergegeben.

in diversen Einzelpublikationen veröffentlichten Quellen vollständig in der kritischen Ausgabe erschlossen. Welche Perspektiven sich damit eröffnen, soll im Folgenden anhand ausgewählter Briefe umrissen werden. Eine ausführliche Darstellung folgt in einer seit längerem in Vorbereitung befindlichen Arbeit, die ich 2021 abzuschließen hoffe.

„Reise nach Frankreich“ (1803)

Nach verbreiteter Ansicht soll bereits Friedrich Schlegels Aufbruch in Richtung Paris im Mai/Juni 1802³ ganz im Zeichen seiner orientalistischen Interessen gestanden haben. Als Beleg für diese These wird unter anderem der im ersten Heft seiner Zeitschrift *Europa* erschienene Bericht über die „Reise nach Frankreich“ (1803/KFSA 7:56–79) angeführt. Dieser enthält jedoch keinerlei Hinweis auf etwaige orientalistische Ambitionen und ist noch weitgehend geprägt von den frühromantischen Ideen seines „Gesprächs über die Poesie“ (1800),⁴ vermehrt um religiöse Anschauungen, die m. E. deutlich von der Rede seines Freundes Novalis über „Die Christenheit oder Europa“ (1799) beeinflusst sind (wie andernorts weiter auszuführen).⁵ Dies gilt insbesondere für Friedrich Schlegels Anschauung von Europa als einer ursprünglich religiösen Einheit und seiner späteren Spaltung durch die „geistige Selbstvernichtung der Christen“.⁶ Wie Novalis’ Rede, so kreist auch Friedrich Schlegels „Reise“ um Europa, das er einem kulturkritischen Vergleich mit Asien unterzieht: Während „im Oriente alles in Einem mit ungeteilter Kraft aus der Quelle springt“, ist Europa charakterisiert durch eine „immer weiter getriebene Trennung (...) aller menschlichen Kräfte und Gedanken“ (75), die Poesie und Philosophie ebenso wie Wissenschaften und Künste auseinanderreißt (73f.). Als Folge dieser „europäische[n] Trennung“ (74), die er auch als Ursache für eine unnatürliche „Trennung des Klassischen und des Romantischen“ ansieht, stellt er bei den Europäern eine „gänzliche Unfähigkeit zur Religion“ (75) und eine „absolute Erstorbenheit der höhern Organe“ (76) fest.⁷ Diesen Befund kontrastiert er mit Indien, das alles in Europa Getrennte „zur höchsten Schönheit vereint“ (74).

³ Zwischen dem letzten Brief aus Leipzig vom 22. Mai 1802 (KFSA 25: 363f.) und dem ersten aus Paris vom [16. Juli] 1802 (KFSA 26,1/1:4) scheint keine Korrespondenz erhalten zu sein.

⁴ Dazu vorab Grünendahl 2015a: 195–197.

⁵ Zu den Beziehungen zwischen Novalis’ Rede und Friedrich Schlegels „Reise“ vorab Grünendahl 2015b: 178, 182 und passim.

⁶ 1803/KFSA 7: 74; vgl. 77.

⁷ Dies entspricht dem in Novalis’ „Europa“-Rede thematisierten „heiligen Sinn“ für eine Verbindung zwischen der irdischen und der jenseitigen Welt (Grünendahl 2015b: 176f. und passim).

Inbesondere in bezug auf die Religion sieht er Indien als „höheres Urbild“ und Vorbild für das, „was man in Europa Religion nennt (...), aber kaum noch diesen Namen zu verdienen“ scheint (74). Die in diesem Zusammenhang zur Erklärung angeführte ‚Klimatheorie‘ und der Rekurs auf die (wenngleich modifizierte) Vorstellung von Indien als dem „gemeinschaftlichen Vaterlande“ – hier der europäischen Christen ebenso wie der Anhänger des Glaubens an die Götter der griechischen Antike (74) – belegen das Fortwirken älterer Vorstellungen.⁸ Von orientalistischen Ambitionen (im weitesten Sinne) kann ich darin jedoch, wie gesagt, noch nichts erkennen. Den geographischen Mittelpunkt seines Denkens bildet gerade in dieser Zeit *Europa*, wie auch am Namen seiner von Paris aus herausgegebenen Zeitschrift erkennbar.

Neben dem Orient rückt mit der „Reise“ eine weitere Weltgegend in den Blick, an der Friedrich Schlegel bis dahin kein besonderes Interesse gezeigt hatte,⁹ nämlich der Norden.¹⁰ In demselben Brief vom 13. September 1802, in welchem er Ludwig Tieck von dem in Paris entdeckten Reichtum an Handschriften in Persisch und Sanskrit berichtet und erstmals „große Lust“ zeigt, „beides zu lernen“,¹¹ fragt er den Freund auch nach dessen „Nordischen Studien“ und bekennt (KFSa 26,1/1: 22):

Ich überzeuge mich immer mehr, daß der Norden und der Orient in jeder Hinsicht, moralischen und historischen Rücksicht die guten Elemente der Erde sind – daß einst alles Orient und Norden werden muß; und ich hoffe unsre Bestrebungen, sollen sich von diesen beiden Seiten her begegnen und ergänzen (...).¹²

Dieselbe in der Frühromantik (weiter)entwickelte Vorstellung von einer allumfassenden Polarität bestimmt, metaphysisch überhöht, auch das in der „Reise“ gezeichnete Bild (1803/KFSa 7: 78):

Wenn diejenigen Teile der Erde, die wir sehr bedeutend den Orient und den Norden nennen, die sichtbaren Pole des guten Prinzips auf derselben bezeichnen (...), so ist der Punkt auf den es eigentlich ankömmt, der, beide zu verbinden, und das dürfte kaum anderswo möglich sein, als in diesem dem Anschein nach nicht sehr

⁸ Eine Verbindung zur Frühromantik zeigt sich hier etwa bei den für seine „Theorie der Erde“ genannten Autoritäten (1803/KFSa 7: 73).

⁹ Z. B. im Brief an Friedrich Majer, Dresden, 29. April 1802 (KFSa 25: 360): „Es verlangt mich einmal sehr wieder von Dir zu hören, auch von Deinen Arbeiten zu wissen vorzüglich dem Fortgange der Nordischen und Indischen Mythologie.“

¹⁰ Die zeitgenössische Begeisterung für den Norden hat eine längere, bei späterer Gelegenheit zu erörternde Vorgeschichte. Siehe dazu Bohrer 1961.

¹¹ Seine Hoffnung, man müsse „eigentlich eine Regierung dafür interessieren können“, sehe ich vor dem Hintergrund seiner prekären Finanzlage (s. u.).

¹² Vgl. Behler in KFSa 7:XLIII. Als späte Antwort auf diese Sentenz betrachte ich Tiecks Brief vom 16. Dezember 1803 an Friedrich Schlegel (KFSa 26,1/1: 144–153; hier 150).

begünstigten Erdteile; und in diesem Sinn könnte man wohl sagen: das eigentliche Europa muß erst noch entstehen. Was wir bisher davon kennen, jenes Phänomen der Trennung, ist nur die erste Äußerung in der die noch zu schwache Anlage zur Verbindung des Entgegengesetzten eben darum erscheint. Wir sollen der Entwicklung auch nicht bloß untätig zusehen, sondern selbst den tätigsten Anteil daran nehmen, wir selbst sollen mitwirken, die tellurischen Kräfte¹³ in Einheit und Harmonie zu bringen, wir sollen die Eisenkraft des Nordens, und die Lichtglut des Orients in mächtigen Strömen überall um uns her verbreiten; moralisch oder physisch, das ist hier einerlei (...).

Auch ohne hier der gleichermaßen langen Vor- und Wirkungsgeschichte dieser Gedanken nachzugehen, wird man feststellen können, daß sie noch keine orientalistischen Ambitionen verraten.

Briefe (1802–1808)

Ein erstes Anzeichen solcher Ambitionen mag man in dem ebenfalls 1803 datierten „Plan zu einer Persischen Grammatik mit Rücksicht auf die Indische und die Deutsche Sprache“ (1803/KFSA 15,1: 147f.) erkennen.¹⁴ Es handelt sich um einen Blankoprospekt, mit dem Friedrich Schlegel von Paris aus einen [N. N.] „HE[rrn] Verleger“ für einen Plan gewinnen will, von dem er sich eine (schon in barer Münze kalkulierte) Verbesserung seiner prekären Finanzlage verspricht. Dies ist ein Aspekt von bleibender Bedeutung,¹⁵ wie sich noch zeigen wird, und er scheint mir der Hauptantrieb für den letztlich nicht realisierten Plan,¹⁶ für den ihm zu diesem Zeitpunkt – trotz der selbstbewußten Ankündigung, damit alle Vorgänger auf diesem Gebiet (darunter William Jones) zu übertreffen – die Voraussetzungen gefehlt haben dürften: In einem Brief vom 21. Juli 1804, in welchem er August Wilhelm Schlegel für das Persisch-Studium zu gewinnen sucht, gesteht er ihm auch, er sei darin „zu weit zurück“, um damit (wie im Sanskrit) Alexander Hamilton¹⁷ „beschwerlich fallen“ zu können.¹⁸ Noch am 20. April 1808 schreibt er dem Bruder nach Wien, wo dieser sich um eine Anstellung für ihn bemüht, er sei „im

¹³ Ein Thema, das Friedrich Schlegel zeitlebens beschäftigt hat.

¹⁴ 1803/KFSA 15,1: 147f.; vgl. Körner 1930.

¹⁵ Vgl. oben, Anm. 11, und Grünendahl 2015a: 203–206.

¹⁶ Das Erscheinen von Wilkens *Institutiones* (1805, siehe unten, S. 107f) dürfte zu dessen Aufgabe beigetragen haben.

¹⁷ Die Hilfe des schottischen Offiziers Alexander Hamilton, der lange in Indien gedient und dort Sanskrit gelernt hatte, hebt Friedrich Schlegel stets lobend hervor (s. u.).

¹⁸ KFSA 26,1/1: s223; vgl. 19. Juni 1804 an Paulus, 26,1/1: 214: um die „seltene Gelegenheit das Samskrit zu lernen“ nicht ungenutzt zu lassen, habe er „Persisch etwas mehr vernachlässigt“. Anders noch am 10. November 1802 (s. u.).

Persischen (...) in der That nicht stark genug, um eine Lehrstelle mit Ehren bekleiden zu können“ (KFSA 26,2/1: 350; dazu unten, S. 115).

Am 13. September 1802, noch voller „Hoffnung zu einer Stelle“ an einer von ihm projektierten, aber mangels Interesses der französischen Regierung nie realisierten „Deutschen Akademie“ in Paris,¹⁹ schreibt er seinem Freunde Ludwig Tieck (KFSA 26,1/1: 23):

Meine Aussichten und Absichten sind folgende. Für das nächste macht man mir Hoffnung zu einer Stelle die mich durchaus nicht hindern würde. Mein hauptsächlichster Wunsch ist, die Regierung zu bewegen, daß sie hier eine Deutsche Akademie, ein Deutsches Nat. Institut errichte; es wird dazu wohl gut sein daß ich ein philosophisches Werk französisch schreibe. Ich habe schon einen kleinen Versuch gemacht und führe es vielleicht noch diesen Winter aus. Vielleicht kann mir auch das Persische und Indische ein Mittel an die Hand geben, eine Zeitlang zu subsistiren und eine Regierung zu etwas ordentlichem zu bringen.

Seine orientalistischen Pläne haben hier offensichtlich nicht die höchste Priorität, wie sich auch drei Tage später in seiner eher beiläufigen Absichtserklärung vom 16. September 1802 an August Wilhelm bestätigt, die ich hier im meist unerwähnt bleibenden Zusammenhang zitiere (KFSA 26,1/1: 27):

Ich arbeite am Homo [1808/KFSA 5: 329-334] und an dem musikalischen Trauerspiel, aber freilich gibts hier noch andre Gegenstände die mich anziehen. Erlauben meine Verhältnisse mir, so lang hier zu bleiben als es dazu nöthig ist, so denke ich Samskrit zu lernen, und wenn es dazu nöthig ist, auch Persisch. Die Mittel hier sind sehr groß. Ueberhaupt ist hier viel anziehendes. Das Wasser die Luft, das Erdreich und die Menschen ausgenommen ist hier alles gut.

Wenn er hier von den ‚großen Mitteln‘ der orientalischen Sammlungen schreibt, dann doch wohl in der Annahme, daß dies für August Wilhelm eine Neuigkeit ist. Ich vermute darüber hinaus, daß Friedrich selbst die Pariser ‚Mittel‘ erst vor Ort entdeckt hat. Zumindest gibt es m. W. keinen Beleg dafür, daß er schon vorher Kenntnis davon hatte, wie verschiedentlich unterstellt.

Am 10. November 1802 berichtet er Ludwig Tieck, er sei im Persischen „schon ziemlich weit“ (KFSA 26,1/1: 46). Am 15. Januar 1803 kündigt er August Wilhelm bereits „einige *Gazels*“ an und ist „entschlossen eine *Persische Grammatik* zu schreiben, mit durchgängiger Rücksicht auf die Indische und Deutsche Sprache“ (79; vgl. 81), wobei er verspricht, auch vom Sanskrit „mehr Auskunft [zu geben], als noch in irgend einem gedruckten Buche zu finden ist“ (79). Sowohl im Anspruch als auch in der ‚buchhändlerischen‘ Kalkulation (79f.) erinnern diese Überlegungen an obigen Blankoprospekt.

¹⁹ „Projet de constituer une Académie centrale des litterateurs allemands à Paris (...)“, KFSA 20: 9–12.

Nicht minder selbstbewußt gibt sich Friedrich Schlegel in einem Brief vom 15. Mai [1803] an August Wilhelm (KFSa 26,1/1: 109):

Nicht nur im Persischen Fortschritte gemacht,²⁰ sondern endlich ist auch das grosse Ziel erreicht, *daß ich des Samskrit gewiß bin.*²¹ Ich werde binnen vier Monaten die Sakontala in der Urschrift lesen können, wenn ich gleich alsdann die Uebersetzung wohl auch noch brauchen werde. Ungeheure Anstrengung hat es erfordert, da eine grosse Complication und eine eigne Methode des Divinierens und der Mühe;²² da ich die Elemente ohne Elementar Bücher erlernen muste. Zulezt ist mir noch sehr zu Statten gekommen, daß ein Engländer Hamilton, der einzige in Europa ausser Wilkins der es weiß, und zwar sehr gründlich weiß, mir mit Rath wenigstens zu Hülfe kam.

Diese Stelle wird zuweilen als Beleg dafür gedeutet, daß Friedrich Schlegel von vornherein die Absicht gehabt habe, in Paris Sanskrit zu lernen. Es gibt jedoch m. W. in Briefen und sonstigen Quellen vor dem 13. September 1802 (s. o.) keinen Beleg für solche Absichten, und dort klingen sie für mich eher wie ein spontaner Einfall, vielleicht inspiriert durch seine Entdeckung der Pariser Bestände an orientalischen Handschriften, die er vorher nie erwähnt und von denen er kaum etwas wissen konnte, da sie erst später katalogisiert wurden²³ – und die ihn folglich auch nicht nach Paris gelockt haben können.²⁴ Die bei derselben Gelegenheit geäußerte Hoffnung, durch „das Persische und Indische (...) eine Zeitlang zu subsistiren“, spricht ebenfalls für einen spontanen Einfall, motiviert durch seine prekäre Lage. Bis zur Vorlage von Belegen für ältere Absichten dieser Art muß deren Unterstellung daher als Spekulation betrachtet werden.

In welcher Weise Friedrich Schlegel sein „indisches Studium“ betreibt, geht aus einem Brief vom 14. August 1803 an August Wilhelm hervor (KFSa 26,1/1: 122f.):

²⁰ Das insbesondere gegenüber dem Bruder zur Schau gestellte Selbstbewußtsein kennt hier (wie auch sonst) keine Grenzen, und so greift er im Anhang des Briefes weit voraus (KFSa 26,1/1: 110): „Solltest Du zu der Persischen Grammatik einen geeigneten Buchhändler finden, so wirst Du nun das was ich vom Samskrit geschrieben, dabei geltend zu machen wissen.“

²¹ Wann Friedrich Schlegel sich dieses „große Ziel“ gesetzt haben könnte, ist nicht belegt und bleibt damit der Spekulation anheimgestellt.

²² Hier (wie auch sonst) ist Friedrich bemüht, dem Bruder gegenüber nicht untätig zu erscheinen (vgl. unten). Welche Schlüsse man aus diesem kryptischen Halbsatz hinsichtlich seiner Methode ziehen kann, soll der Divination begabter Exegeten vorbehalten bleiben.

²³ Siehe unten, Anm. 68. Anquetil Duperron, durch dessen Werke Friedrich Schlegel zumindest eine Ahnung von den Pariser Orientalia bekommen haben könnte, erwähnt er m. W. nicht vor seiner Ankunft in Frankreich.

²⁴ Es war das Interesse an mittelalterlichen Handschriften, das ihn zuerst in die Pariser Sammlungen geführt hat.

Ich habe unausgesetzt im Samskrit gearbeitet²⁵ und nun schon einen recht festen Grund gewonnen. Ich habe nun wenigstens schon eine Hand hoch Mscript was ich mir copirt, liegen. Jezt bin ich bei dem 2^{ten} Lexikon was ich mir copire. 3–4 Stunden Tags Samskrit geschrieben, oft noch 1 oder 2 Stunden es mit Hamilton wieder durchgearbeitet; und wenn ich dann Abends aufgelegt war, fand ich immer auch noch Arbeit von 2–3 Stunden genug (...).²⁶

Auf diese Weise geht auch in den folgenden Monaten „das Indische (...) seinen Gang fort“ (185), ohne daß etwas über die Anfertigung von „Indischen Copien“ (172) Hinausweisendes von seinen ‚Indischen Planen‘ erkennbar würde, über die er dem Bruder gegen Ende des obigen Briefes baldige Nachricht verspricht (126). Es wird sich zeigen, daß seine orientalistischen Aktivitäten in der gesamten Zeit seines Pariser Aufenthalts auf das Sammeln und Kopieren von Material beschränkt blieb. Dies legt den Schluß nahe, daß Paris ihm dazu wenig oder keine Anregung gab – ein Schluß, der das bis heute gepflegte Bild von Paris als Mekka und Wiege der orientalischen Studien²⁷ zumindest in bezug auf seine Person relativiert.

Wenn man obigen Brief (KFSa 26,1/1: 122–126) einmal als Momentaufnahme seiner Interessen betrachtet, so wird deutlich, daß seine Zukunftspläne sich hauptsächlich um europäische Literatur und Poesie drehen. Der weitaus größte Teil des Briefes betrifft entsprechend ausgerichtete Zeitschriftenprojekte der Brüder (*Athenaeum* und *Europa*) und die gemeinsame Planung eines poetischen Taschenbuchs. In diesem Zusammenhang schlägt Friedrich vor, sie könnten „in einigen Jahren (...) vielleicht zusammen eine orientalische Sammlung geben“, vorausgesetzt in Berlin fänden sich dafür genügend persische(!) Manuskripte (124–126). Nur ca. zehn von insgesamt 166 Zeilen entfallen auf den oben wiedergegebenen Bericht über seine indischen Studien (122f.),²⁸ der über deren Inhalt allerdings nichts aussagt. Ebensowenig Inhaltliches bietet die sonstige diesbezügliche Korrespondenz aus dieser Zeit. Am 26. November 1803 berichtet er August Wilhelm mit gewohntem Selbstbewußtsein und, wie schon in den obigen Briefen, sichtlich bemüht, dem älteren Bruder (und Geldgeber) gegenüber nicht untätig zu erscheinen (KFSa 26,1/1: 138):

Zwar eigentlich faul bin ich nicht gewesen – denn ich habe ungeheures gearbeitet im Samskrit. Ich habe mir nicht nur zwei Lexika selbst copirt, sondern auch alles

²⁵ Im weiteren Verlauf des Briefes spricht er dann eine Vielzahl anderer Themen an, mit denen er sich momentan auch beschäftigt, z. B. KFSa 26,1/1: 126: „Endlich bin ich jetzt ziemlich in Ruhe und hoffe trotz des Samskrit in einigen Monaten die beiden Dramen vollenden zu können, die ich leider zugleich angefangen.“

²⁶ Vgl. dazu KFSa 26,2/1: 81f., zit. unten, S. 109.

²⁷ Stellvertretend sei hier nur auf Schwab 1950: 55f. = 1984:46f. verwiesen.

²⁸ Ferner beiläufig Erwähnungen KFSa 26,1/1: 151 und 162.

was ich noch gelesen habe, weil ich sehr gründlich zu Werke gehe. Ich bin dabei in eine solche Kalligraphie gerathen, daß ich in Indien schon mein Leben mit Copiren fristen könnte[.]²⁹ Ich bin jezt schon sehr weit und kann nun sicher eignen Schritts weiter gehen, werde auch bald mit Ehren ans Licht treten dürfen.

Bei dieser Gelegenheit entwickelt er tatsächlich einmal weitergehende Pläne, nur hat er diese später nicht verfolgt (138, Forts.):

Die Sakuntala soll eine meiner nächsten Arbeiten seyn; bis jezt habe ich aus gewissen Rücksichten etwas bearbeitet, was eigentlich viel schwerer und auch trockner ist.

Auch hier steht also die Poesie im Vordergrund, wie überhaupt alle einschlägigen Bemerkungen und Andeutungen erkennen lassen, daß er vornehmlich, wenn nicht gar ausschließlich, die Nachdichtung indischer Werke ins Auge faßt, übrigens ohne jeden Bezug auf die universalpoetische Programmatik seiner frühromantischen Phase.³⁰

Deutlich fällt hier nun ein Brief aus dem Rahmen, in welchem er am 15. September 1803 den stets mit besonderer Aufmerksamkeit umworbenen Freund Ludwig Tieck³¹ an seiner offenbar eben geweckten Indienbegeisterung teilhaben läßt (KFSa 26,1/1: 130):

Anfangs hat mich die Kunst und die Persische Sprache am meisten beschäftigt. Allein jezt ist alles dieß vom Samskrit verdrängt. Hier ist eigentlich die Quelle aller Sprachen, aller Gedanken und Gedichte des menschlichen Geistes; alles, alles stammt aus Indien ohne Ausnahme.

Wie andernorts³² dargelegt, halte ich diesen euphorischen Ausruf für das Echo einer Sentenz aus dem 1777 publizierten Briefwechsel Voltaires mit Jean-Sylvain Bailly,³³ auf den er vielleicht erst in Paris aufmerksam geworden ist. Da diese Euphorie sich m. W. nirgendwo sonst in seinen Schriften äußert, sehe ich darin eher einen spontanen Einfall, mit dem er Tieck beeindrucken wollte. Die These, daß sie ihn zur Planung des Indienbuchs inspiriert habe, ist durch nichts begründet. Gegen sie spricht unter anderem, daß seine Pläne in dem elf Tage später geschriebenen Brief vom 26. November 1803 (s. o.) ganz in den gewohnten Bahnen laufen, nämlich in Richtung auf eine Nachdichtung der „Sakuntala“. Im übrigen ist

²⁹ Vgl. auch 20. März 1804 an Schleiermacher, KFSa 26,1/1: 167.

³⁰ Dazu Grünendahl 2015a: 195ff.

³¹ Friedrich Schlegels Briefe an Tieck sind von besonderer Innigkeit durchdrungen (Beispiel zit. oben, S. 91), bleiben aber meist ebenso unbeantwortet wie seine Bitten um Beiträge zur *Europa* und andere „freundschaftliche Anfordernngen“ (L. Tieck am 16. Dezember 1803 an Friedrich Schlegel, KFSa 26,1/1: 144).

³² Grünendahl 2015a: 198f.

³³ Zu Bailly vgl. unten, S. 116.

die Entstehungsgeschichte des Indienbuchs durch alles andere als Euphorie gekennzeichnet, wie noch deutlich werden wird.

In der Korrespondenz der folgenden Monate erwähnt er seine Sanskrit-Studien nicht mehr, bis er seinem Freund Friedrich Schleiermacher am 20. März 1804 berichtet (KFSA 26,1/1: 167):

Daß ich Indisch gelernt, weißt Du vielleicht schon. Ueber alle Hauptsekten der Indischen Philosophie sind ausführliche Werke hier, zum Theil sogar die ersten Quellen; wieviel ich aber davon noch copiren und mit mir werde fortnehmen können, weiß ich noch nicht. Bis jezt hab' ich mich, der nothwendigen Methode streng folgend noch gar nicht darum kümmern können.

Hier kündigt sich bereits der Abschied von Paris an, das er dann, ohne Aussicht auf Besserung der „verdrießlichen Zeitumstände“ (KFSA 26,1/1: 170), Ende April 1804 verläßt, um einer vielversprechenden Einladung der Brüder Boisseree ins französisch besetzte Köln zu folgen. Einen Tag nach obigem Bericht zieht er in einem Brief an den Berliner Verleger Georg Andreas Reimer folgende Bilanz (21. März 1804, KFSA 26,1/1: 169):

Der wichtigste Gewinn für mich ist nebst der Ansicht der Kunstwerke die Erklärung der altindischen Sprache gewesen; in der Folge soll das gute und auch poetische Früchte tragen. Für die Gegenwart bin ich aber leider ein wenig von der Poesie entfernt worden (...). Doch nun beginnt eine neue Zeit. Der Rhein und die Ruhe werden mich zur Dichtkunst zurückführen.

Noch 1804 sind seine Pläne also eher poetischer als orientalistischer Natur, und eine konkrete Vorstellung davon, wie er die gewonnene Kenntnis der „altindischen Sprache“ über Nachdichtungen hinaus nutzen könnte, scheint er noch nicht zu haben. Am 21. Juli 1804 schreibt er aus Köln an August Wilhelm (KFSA 26,1/1: 224):

Für das Indische geht mein ganzes Dichten³⁴ und Trachten dahin, eine sehr reiche Chrestomathie in den original Lettern drucken zu lassen³⁵ und zu dem Ende eine Schriftgiesserei anzulegen; schreiben kann ich das Indische so schön, daß es jedem Formschneider zum Muster dienen kann. Meine jungen Freunde³⁶ haben mir auch hiezu Hoffnungen u Versprechungen gegeben; aber wer weiß wann sie werden erfüllt werden können.³⁷

Im nächsten Brief an Reimer vom 14. September 1804 haben sich die Prioritäten vom 21. März 1804 bereits zugunsten der „indischen Studien“ verschoben, und

³⁴ Diese Hervorhebung R. G.

³⁵ Ein Plan, den erst sein Bruder 1820–1822 ausführen sollte (dazu Hanneder 2016: 69–73; 2017).

³⁶ Sehr wahrscheinlich die Brüder Boisseree.

³⁷ Mehr zu diesem Plan unten, S. 107f.

erstmalig werden Umrisszeichnungen eines Plans erkennbar, die in der Kombination von „Abhandlungen“ und Übersetzungen tatsächlich der Anlage des Indienbuchs von 1808 entsprechen (KFSa 26,1/1: 245):

Der wichtigste Ertrag meiner Pariser Reise, sind meine indischen Studien, Uebersetzungen, Materialien u. s. w. Ich möchte jetzt gern in Paris was gesammelt und gearbeitet haben, nun hier in Ruhe, in den Druck u. in die Welt befördern (...). Was ich vorrätzig habe, dünkt ich als Ersten Band eines Indischen Museums zu geben, theils Einleitung u. Abhandlungen, theils metrische Uebersetzung indischer Gedichte oder auch anderer Werke. – Einen 2ten Band könnte ich wohl in 1½ oder 2 Jahren geben, wenn ich wieder einmal 4–5 Monate in Paris zum Einsammeln gewesen sein werde (...). ... Praktische Dichtkunst so wie auch Sprachuntersuchungen sind wegen des innig genauen Zusammenhangs nicht ausgeschlossen aus dem Umkreis des Indischen Museums – wenigstens in der Folge nicht.

In Paris haben sich demnach seine orientalistischen Ambitionen im wesentlichen auf die „Erklärung“ – treffender wohl: das Erlernen – des Sanskrit und das Anfertigen von „Indischen Copien“ (172) beschränkt. Zu letzterem Zwecke vorübergehend nach Paris zurückkehrt, bittet er den Philosophen Charles de Villers³⁸ am 23. Januar 1805 um Veröffentlichung folgender Anzeige, in welcher er erstmalig weitgehende Pläne ankündigt (KFSa 26,1/1: 297):

Que Mr Schlegel Litterateur pp qui s'est occupé depuis plus de deux ans a Paris de l'étude de la langue Indienne ou Sanscrite, va publier un ouvrage sur cet objet qui en fera voir l'importance pour la grammaire generale et l'histoire ancienne de l'Asie et même de l'Europe. [Sic! R. G.]

Am 16. März 1805, wieder in Köln, schlägt er Reimer bereits den Druck einer „Indischen Arbeit“ (310) vor, zu welcher er bis dahin die Materialien „nur eingesammelt“ habe (KFSa 26,1/1: 311),

denn zu der Unabhängigkeit des Geistes hab' ich es noch nicht gebracht, daß ich in diesen neuem Sodom³⁹ dichten, oder Indische Gedichte dichterisch übersetzen könnte.

In Paris hatte er seine orientalistischen Ambitionen offensichtlich noch nicht verwirklicht (wie zuweilen unterstellt). In Köln will er „jetzt unmittelbar an die Vollendung meiner Vorarbeit“ gehen (311): „Grundlage des Ganzen“ soll „eine *Abhandlung über die Indische Sprache*“ sein, „Das übrige (...) metrische Uebersetzungen indischer Gedichte“, deren Auswahl im wesentlichen der dann 1808 realisierten entspricht. Diese „*Beiträge zur Kenntniß der Indischen Sprache Dichtkunst Philosophie und Geschichte*“ (so der Arbeitstitel; 316) sind, wie schon die

³⁸ Dazu KFSa 26,1/2: 640.

³⁹ Sic! Gemeint ist Paris.

Persisch-Grammatik, auch als Beitrag zur Sicherung seiner eigenen beruflichen Zukunft gedacht, was folgender Zusatz belegt (KFSA 26,1/1: 312):

Noch wünschte ich daß 10–12 oder 15 Exemplare Velin auf meine Unkosten für mich abgezogen würden, zur Versendung an Fürsten; vielleicht daß doch bei irgend einem das Gefühl des Edlen erwacht und so endlich etwas tüchtiges für die Sache geschieht, was ganz ohne Unterstützung nicht möglich ist. – Geschähe nur ein geringer Theil von dem, was die Fürsten des 16. Jahrhunderts für Griechische Litteratur thaten, so getraue ich mir wohl zu behaupten, daß eine eben so große ja größere Wirkung durch das Indische Studium hervorgebracht werden und alle menschliche Kenntnisse und Ansichten der wohlthätigsten Revolution sich erfreuen dürften.

Mit ähnlich hohem Anspruch wie bei der Persisch-Grammatik sucht er Reimer hier von der Wichtigkeit eines noch ungeschriebenen Buches zu überzeugen. Der tatsächliche Stand seiner Arbeit daran läßt sich vielleicht aus seinem Studienheft „Orientalische Gedanken“ vom November 1805 erschließen, wo es zunächst lediglich heißt (1805/KFSA 15,1: 17, Nr. [83]):

Das Werk in Capiteln abzufassen.

In einer nicht datierbaren Randnotiz⁴⁰ ist dann folgende Gliederung hinzugefügt (l. c.):

- <1. Vom Studium der orientalischen Litteratur.
- 2. Von der Indischen Sprache
- 3. Von den Sprachen die aus dem Indischen abgeleitet sind.
- 4. Von den ältesten Wanderungen der Nationen
- 5. Vom Ursprunge der (Mythologie) Dichtkunst.
- 6. Von der indischen Philosophie Weisheit>
- <5. Vielleicht noch getrennt. Etwas über die Kritik – der Indischen Litteratur – Geschichte usw>

Die Vermutung, Friedrich Schlegel hätte damit schon Ende 1805 eine Gliederung entworfen, die das Indienbuch von 1808 zumindest in Grundzügen erkennen läßt, wird widerlegt durch eine Notiz in seinen „Orientalia“ von 1806, dem zweiten Studienheft aus der Entstehungszeit des Indienbuchs (KFSA 1806/15,1: 52, Nr. [161]):

- I. Von der Samskrit Sprache.
- II. Von den ältesten Wanderungen der Völker.
- III. Von der Weisheit der Indier.

Diese einfachere Gliederung dürfte dem Stand von März 1805 näherkommen (insoweit man für diese Zeit überhaupt schon einen Plan annehmen kann). Die

⁴⁰ In der KFSA immer mit spitzen Klammern markiert.

„Orientalia“ von 1806 enthalten noch einen zweiten „*Plan des Werks*“ (KFSA 15,1: 70f., Nr. [259]), der schwer einzuordnen ist (und hier nicht behandelt werden kann). Anzeichen dafür, daß er 1806 auch schon mit der Ausführung dieser Pläne begonnen hat, gibt es m. W. nicht.

Daran wird deutlich, daß Friedrich Schlegels Bestellung von Sonderdrucken auf Velinpapier im März 1805 der Entwicklung weit vorgreift. Doch die Zeit drängt! Nach den Mißerfolgen bei den französischen Behörden will er nun bei deutschen Fürsten um Förderung werben. Als das Buch dann 1808 (bei Mohr und Zimmer in Heidelberg) erscheint, bekräftigt die Vorrede den obigen Anspruch in ganz ähnlichen Worten⁴¹ – was ihn seinem Ziel letztlich auch nicht nähergebracht hat.

In einem Brief an Karoline Paulus, der von existentiellen Sorgen und Verbitterung über die politische Lage geprägt ist, beklagt er sich am 27. März 1805 darüber, daß man bei der Suche nach „Professoren und Akademikern“ wie „im Evangelio auf die Landstraßen und an die Hecken geschickt“ habe, aber „noch niemals auf [ihn] gefallen“ sei (KFSA 26,1/1: 320):

Vielleicht aber doch, daß wenn mein *Indisches* Werk, das ich nun ausarbeite erschienen sein wird, man wohl endlich auf die Idee geräth, ich besäße allerlei nützliche Sprachkenntnisse, und mich dann (...) zu Ihnen beruft. Fast möchte ich Sie bitten, zur vorläufigen Ausposaunung meiner Indischen Arbeiten etwas beitragen zu wollen (...). Man könnte in eine Zeitung setzen lassen, „daß ich jezt beschäftigt sei, was ich seit einigen Jahren in Paris im Studio der indischen Sprache u Litteratur eingesammelt, für das Deutsche Publikum auszuarbeiten[“]. Ich habe außer der Grammatik und zwei Wörterbüchern, *sieben* Mscrpte von mir in den Originalcharakteren abgeschrieben und lateinisch commentirt aus Paris mitgebracht; von einigen Gedichten werde ich nun metrische Uebersetzungen geben, über die indische Sprache werde ich Aufschlüsse geben, die auf dem Continent noch völlig neu und unbekant sind, und auch auf die indische Philosophie werden meine Arbeiten sich gleich anfangs vorzüglich mit erstrecken. – Alles dieses ist mit Erlaubniß zu melden, ganz wahr u richtig (...). Die Data, die ich Ihnen da geschrieben, ist wohl der Vater so gütig in eine glückliche Anzeige umzubilden, oder, wenn dieser etwa gar keine Zeit hätte, der dicke Meier,⁴² der sonst Interesse für diese Dinge hatte. Es könnte noch hinzugefügt werden, daß ich meine Kenntniß der indischen Sprache dem Sir Alexander Hamilton verdanke, einem Mitgliede der asiatischen Gesellschaft in Calcutta, der eilf Jahre in Indien sich mit diesem Studio beschäftigte.

In aller Deutlichkeit und Kürze erklärt Friedrich Schlegel hier, wie er seine indischen Studien bisher betrieben hat, wie er dem Publikum diese in seinem ‚Indischen Werk‘ zu präsentieren gedenkt und welche Ziele und Zwecke er damit

⁴¹ Siehe unten, S. 111.

⁴² Gemeint ist Friedrich Majer.

verfolgt, nicht zuletzt auch in bezug auf seine berufliche Zukunft. Nimmt man diese Darstellung als Maßstab – und die breite Übereinstimmung mit einschlägigen Aussagen in anderen Briefen und Quellen scheint mir dies durchaus zu rechtfertigen –, so erübrigt sich damit eine weitere Beschäftigung mit vielen heute kursierenden Thesen über die vermeintlichen Wurzeln und Hintergründe seiner Indienrezeption.

In der ‚Ausposaunung‘ seines Werks unternimmt er dann am 10. Juli 1805 selbst einen ersten Versuch, indem er sich Friedrich Karl Graf von Thürheim, als bayerischer Regierungspräsident und Generalkommissär auch Kurator der Universität Würzburg, unter anderem mit seiner in Paris erworbenen Kenntnis „orientalischer Litteratur und Sprachkunde“, vorzüglich der „für alte Geschichte höchst wichtig[en] (...) *indischen* Sprache,“ für eine Professur empfiehlt (KFSa 26,1/1: 346):

Ich bin anjetzt mit der Ausarbeitung eines Werks über diesen Gegenstand beschäftigt, und ich schmeichle mir, daß Ew Excell. mir gütigst erlauben werden, Ihnen dasselbe überreichen zu dürfen.

Unter den Fächern, die zu unterrichten er sich zutraut, nennt er dann aber erst nach Klassischer Philologie, Literaturgeschichte, Universalgeschichte⁴³ und Geschichte der Philosophie auch „orientalische Sprachen insofern diejenigen, mit welcher⁴⁴ ich mich beschäftigt habe (die Indische und Persische) dem Bedürfniß und Zweck der Universität angemessen sein oder derselben zur Zierde gereichen können“. Auch diese Bewerbung blieb erfolglos.

Einige Tage später, am 14. Juli 1805, erklärt er sich mit dem (nicht erhaltenen) „merkantilische[n]“ Vorschlag Reimers einverstanden, das Werk als „eine einzelne Abhandlung über das Studium des Indischen Alterthums oder Sprache und Litteratur“ herauszubringen und bittet ihn, „das Ganze so schnell und bald als es nur immer angeht“, drucken zu lassen, da er – bei allem Interesse am Gegenstand – „doch auch äußre Zwecke und Hoffnung darauf gründe“ (KFSa 26,1/1: 351).

Am 22. September 1805 schreibt er Reimer, er werde ihm in Kürze „wegen des Drucks“ den aus Übersetzungen bestehenden „poetischen Theil“ seines „indischen Werks“ übersenden (370) – wozu es jedoch nicht kam. Am 4. Januar 1806 verspricht er, „das Werk über Indien“ rechtzeitig vor der für den Buchhandel wichtigen Michaelismesse „vollständig“ zu schicken (KFSa 26,2/1: 28). Am 24. Februar 1806 spricht er Reimer bereits auf „das Geschäftliche dieser Verabredung“ und die Honorarfrage an (37).

⁴³ Zu seinen zeitgleich gehaltenen Kölner *Vorlesungen über Universalgeschichte* s. unten, S. 115.

⁴⁴ Sic!

Am 29. März 1806 hofft er, „das Indische Werk bald vollendet nach Deutschland mitbringen zu können“ (51), doch dann scheint sowohl die Arbeit daran als auch die Korrespondenz mit Reimer ins Stocken zu geraten. Aus Unterzell bei Würzburg, wo er noch immer auf einen Ruf an die dortige Universität wartet, bewirbt er sich am 26. August 1806 bei Johann Franz Joseph von Nesselrode-Reichenstein, „ministre de l’intérieur“ des nur Wochen zuvor als napoleonischer Satellitenstaat gegründeten Großherzogtums Berg, um eine Stelle an der „université qui va renaître (...) a Dusseldorf“; neben seinen „études (...) d’ancienne Littérature, d’histoire littéraire ancienne et moderne, d’histoire universelle et d’histoire de la Philosophie“ empfiehlt er sich dafür auch durch Hinweis auf seine gegenwärtige Beschäftigung „mit einem Werke über die Indische Alterthumskunde und Samscrit Sprache“ (sic; 98–100; zur „Beilage“ vgl. Erlinghagen 2008: 186).

Aus Aubergenville, wo er bei Frau von Staël zu Gast ist, schreibt er Anfang Februar 1807 an Helmina von Hastfer/Chézy im nahen Paris (KFSa 26,2/1: 165):

Daß ich dießmal so wenig für mein orientalisches Studium gewinnen kann, ist mir sehr traurig; ich wünschte auch Chezy meinen Indischen Vorrath mittheilen zu können.

Einen anderen Eindruck vermittelt Dorothea Schlegels wenig später datierter Brief an August Wilhelm (Köln, 22. Februar 1807, KFSa 26,2/1: 165):

Von seiner Nähe an Paris, und seiner Muße hatte ich dieses mal viel gehofft in Rücksicht der indischen Arbeiten aber es scheint beinah als hätte er keine rechte Lust dazu. Es ist doch Schade!

Im Mai 1807 möchte er „einige kürzere poetische Bruchstücke aus dem Indischen (...) als Vorläufer einer größeren Arbeit erscheinen lassen“,⁴⁵ die bis dahin aber nicht weit gediehen sein kann, denn noch im Juni 1807 scheint er ihrem Beginn näher als ihrem Abschluß.⁴⁶ Das Indienbuch muß also tatsächlich innerhalb weniger Monate entstanden sein, wie es ja auch seine unten zitierte Bemerkung vom 27. Juli 1807 nahelegt.

Schon am 8. Juni 1807 berichtet Dorothea, Friedrich schreibe „an seinem indischen Werk, das wohl nicht gar lange mehr mit seiner Erscheinung zögern wird“ (202). Am 18. Juni übersendet er Cotta „einen kleinen Beitrag für das Morgenblatt – *Sprüche aus dem Indischen*, als Versuch einer metrischen Uebersetzung“

⁴⁵ Köln, 23. Mai 1807 an den Verleger Cotta (KFSa 26,2/1: 199). Am 5. September 1806 hatte er Franz Karl Leopold von Seckendorf schon „ein paar aus dem Indischen übersetzte Stücke“ für dessen *Poetisches Taschenbuch* angeboten (107), beides vermutlich, um für künftige Bewerbungen besser gerüstet zu sein.

⁴⁶ Köln, 1. Juni 1807 an Frau von Staël (KFSa 26,2/1: 201): „Je travaille beaucoup, j’ai commencé a traduire mes manuscrits Indiens et je trouve que les difficultés n’en sont pas si grandes, que je me l’étois imaginé (...)“ (sic!). Diese Hervorhebung R. G.

(205f.), und am 23. Juni 1807 meldet er Reimer die nahe Vollendung seines „Werkes über Indische Sprache pp.“ mit dem Titel „*Ueber die Sprache und Weisheit der Indier – zur Erklärung der ältesten Geschichte – nebst Bruchstücken indischer Dichtkunst in metrischen Uebersetzungen*“ (KFSa 26,2/1: 208):

Das Werk besteht aus zwei Bestandtheilen 1) die Abhandlung 2) die poetischen Uebersetzungen mit Commentar pp. Die Abhandlung handelt in vier Büchern 1) vom Samskrit und der Genealogie aller Sprachen⁴⁷ 2) von den ältesten Wanderungen der Völker⁴⁸ 3) von den vier Systemen der orientalischen Philosophie⁴⁹ 4) von dem Zweck und Werth des orientalischen Studiums.⁵⁰

Wenn das Werk zu diesem Zeitpunkt tatsächlich kurz vor der Vollendung gestanden haben sollte, so kann es verwundern, daß die hier gebotene Gliederung noch auf halbem Wege zwischen der ersten von 1806 (oben, S. 99) und der des 1808 erschienenen Indienbuchs steht, von welchem sie in der Reihenfolge der Punkte noch deutlich abweicht.

Einen anderen Eindruck vom tatsächlichen Stand der Arbeit vermittelt sein Brief an Friedrich Schleiermacher vom 23. Juni 1807 (KFSa 26,2/1: 210):

Endlich bin ich mitten in meinem Indischen Werk; das schwerste ist überstanden, und ich hoffe es am 1^{ten} August vom Herzen zu haben.

Als „das schwierigste Stück“ hatte er in obigem Brief an Reimer „die metrische Uebersetzung (...) des längsten und schwersten poetischen Stücks“ (208) bezeichnet, von dem er Schleiermacher bei dieser Gelegenheit eine Probe zur Begutachtung beilegt (211). Noch in diesem Stadium scheint Friedrich Schlegel nicht ganz unberührt von Zweifeln oder Kritik, wie folgende Bemerkung vermuten läßt, deren Anlaß wir nicht kennen (7. Juli 1807 an August Wilhelm, KFSa 26,2/1: 221):

In der Indischen Arbeit bin ich nun schon so weit vorgerückt, daß es zu spät und auch Schade wäre, mir abzurathen; wünsche mir vielmehr ein fröhliches Ende, damit ich recht bald und recht eifrig an den Karl V⁵¹ gehen kann, wozu ich jetzt mehr als je entschlossen bin, so bald ich von dem Indischen frei bin, Hand ans Werk zu legen.

Bereits vor Abschluß der „Indischen Arbeit“ hat sich sein Interesse offensichtlich auf andere Gebiete verlagert, wie einem Brief vom 27. Juli 1807 an August Wilhelm zu entnehmen ist (KFSa 26,2/1: 231):

⁴⁷ Entspricht 1808, I. Buch.

⁴⁸ Entspricht 1808, III. Buch, Kap. 2.

⁴⁹ Vgl. 1808, II. Buch.

⁵⁰ Entspricht 1808, III. Buch, Kap. 4.

⁵¹ Den Plan, ein historisches Drama über Kaiser Karl V. zu schreiben, verwirklichte er nicht (vgl. Körner 1926: 483). Die umfangreichen Vorarbeiten dazu (s. KFSa 20: 161–217 und passim) flossen in seine historischen Vorlesungen ein.

Unterdessen arbeite ich fleißig an meinem Indischen Werk (...). Ich wünschte herzlich erst fertig zu sein, theils weil man doch immer eine Art Ungeduld hat, wenn man 3 Monath von Morgen bis Abend mit denselben Gegenstände beschäftigt war; am meisten aber um zum Mittelalter und zur Poesie zu kommen.

Am 5. August 1807 gesteht er August Wilhelm gar, manchmal sei „der Mißmuth so groß, daß ich recht dagegen zu kämpfen habe, um nur weiter arbeiten zu können“.⁵² Noch deutlicher wird Dorothea (1. Dezember 1807 an August Wilhelm, KFSa 26,2/1: 283):

Friedrich ist fleißiger als je, das indische Werk ist jetzt in der letzten Abschrift unter meinen Händen, den grösten theil, hat der Buchhändler schon in den seinigen; könnten wir doch von Karl Vten erst das nehmliche sagen! aber so wie Friedrich jetzt arbeitet, wird es gewis sehr sehr bald so weit seyn. Sie dürfen nicht zürnen daß er zuerst das indische Werk gefördert hat; obgleich die deutschen Sachen ihm unstreitig näher am Herzen lagen, so hing jenes indische ihm doch einigermaßen ziemlich wie Blei auf dem Rücken er mußte es abwerfen, eh er sich wieder frei bewegen konnte.

Von Indien-Euphorie und ähnlichen unterstellten Zuständen scheint Friedrich Schlegel hier gründlich kuriert. Dennoch hat er seine orientalistischen Ambitionen offenbar noch nicht aufgegeben,⁵³ denn in demselben Brief läßt er dem Bruder mitteilen, er werde ihm mehrere Exemplare des ‚indischen Werks‘ zur Weiterleitung an Wiener Orientalisten(!) schicken (284), und August Wilhelm möge „von diesem Werk nur allenthalben erzählen, auch in München“. Die Bedeutung, die er dem Werk für künftige Bewerbungen beimißt, wird deutlich in seinem Brief an Reimer (26. August 1807, KFSa 26,2/1: 243):

Nur der Aufschub, den Sie für mein indisches Werk bestimmen gefällt mir nicht, wozu ich mancherlei Gründe habe. (...) Bei den mancherlei Veränderungen die jetzt mit deutschen Universitäten vorgehn, fehlt es mir nicht an mehr oder weniger bestimmten Anträgen der Art, wo denn jene Schrift jetzt sehr gelegen erscheinen würde und mir sehr nützlich sein könnte, entweder irgend einen Plan der Art vollends entscheiden zu helfen, oder auch unmittelbar eine neue Laufbahn desto besser documentiren und begründen zu können.

Einen Monat später nimmt er Reimers Säumigkeit als Anlaß, zum Verlag Mohr und Zimmer in Frankfurt/Heidelberg zu wechseln, der bereits wenige Jahre nach seiner Gründung 1805 zu dem Verlag der Romantik avancieren sollte⁵⁴ (23. September 1807 an Reimer, KFSa 26,2/1: 251):

⁵² KFSa 26,2/1:237; vgl. auch 10. August 1807 an Schleiermacher (KFSa 26,2/1: 239).

⁵³ Anders am 20. April 1808 an August Wilhelm, unten, S. 115.

⁵⁴ Jenisch 1921:35; Körner 1926: 483.

Da Sie es in Ihrem vorigen Brief so sehr ungewiß liessen, ob das Werk über die Sprache und Weisheit der Indier zur Ostermesse würde erscheinen können, (...) so habe ich unterdessen das Anerbieten einer andern Buchhandlung angenommen, die das Werk gleich drucken lassen will, was mir aus so vielen Gründen wünschenswerth ist.⁵⁵

Am 24. September kündigt er Mohr das Manuskript „der nun vollendeten Abhandlung über *Indien* p. p.“ an, das er in wenigen Tagen nach Frankfurt schicken werde, und bittet, ihm nach Empfang umgehend eine Anzahlung zu überweisen (252), was ein Licht auf seine nach wie vor klamme Finanzlage wirft. Am 25. September 1807 kann er August Wilhelm berichten (KFSa 26,2/1: 254):

Mein indisches Werk ist endlich fertig, der prosaische Theil nemlich ganz; zu den schon gemachten poetischen Stücken denke ich noch einige hinzuzufügen. Es erscheint bei Mohr in Frankfurt. – Dann geht es unverzüglich an die Redaction des Mittelalters und an Karl V.

Die „poetischen Stücke“ werden ihn noch weitere zwei Monate beschäftigen, bis er sie am 4. Dezember 1807 an Zimmer in Heidelberg abschickt (KFSa 26,2/1: 286):

Das Ganze wird (...) etwas stärker werden als ich anfangs gedacht. Von den vier Hauptstücken indischer Gedichte aber die ich hiebei sende (...), konnte ich ohne wesentlichen Schaden des ganzen Werkes keins zurückbehalten. Auch die Anmerkungen dürften eher zu kurz gefunden werden, als daß darin etwas überflüssiges wäre. (...) Nun aber möchte ich Sie recht sehr bitten, mir so bald es irgend sein kann, noch eine Summe zu remittiren (...). In der That leide ich unter dem allgemeinen Druck auf mehr als eine Weise gar sehr mit (...).

Am 27. Dezember 1807 kündigt er Helmina von Chézy an, er werde das endlich fertiggestellte Werk umgehend nach Paris schicken und rechne auf Chézys Freundschaft, „um es in Frankreich bekannt zu machen“ (299). Schon während der „mit steigender Ungeduld“ (307) verfolgten Drucklegung bittet er Zimmer (18. Februar 1808, KFSa 26,2/1: 309):

Lassen Sie die Ankündigung des Werks über Indien doch gefälligst auch in das erste theologisch philosophische Heft der Heidelberger Jahrbücher⁵⁶ einrücken, nicht bloß in das aesthetische; da der Inhalt der Schrift sich auf jene Gegenstände eben so sehr bezieht als auf Litteratur, und manche der theologischen Orientalisten vielleicht sich nur jenes Heft halten.

⁵⁵ Wohl als Geste des Entgegenkommens stellt er Reimer „eine dramatische Darstellung der Geschichte Kaiser Karl V.“ in Aussicht, an deren Vorbereitung er schon zwei Jahre arbeite und deren Ausführung er nun, „nachdem das indische Werk vollendet“ sei, unmittelbar angehen wolle (251).

⁵⁶ Die Mohr und Zimmer ebenfalls (ab 1808) verlegten.

Am 24. Februar 1808 schreibt er August Wilhelm, er „treibe aus allen Kräften“ und lasse ihm vor dessen Abreise aus Wien „wenigstens vorläufig zum Herumzeigen die Abhandlung schicken, sobald wenigstens diese gedruckt ist“ (311). Derweil ist er noch mit der „Vorrede“ beschäftigt, die er, stets bemüht, Portokosten zu sparen (319 und 322), mit einer anderen Arbeit zusammen an Zimmer schicken will, den er erneut zur Eile mahnt (4. März 1808, KFSa 26,2/1: 319):

Ich kann Ihnen nicht genug sagen, wie wichtig es für mich sein würde, das Werk bald vollendet zu sehn und es an einige Personen versenden zu können. Ich werde es als einen wahren Freundschaftsdienst ansehen, wenn Sie alles dazu beitragen, was nur irgend möglich ist. Für den Buchhandel ist es jetzt freilich gleichgültig, wenn es nur zu Ostern erscheint; *für mich* aber sind jede acht oder 14 Tage früher oder später vielleicht von sehr entscheidender Wichtigkeit, da die Umstände so sind, daß ich an einige Orte hin nicht genug mit der Versendung eilen kann, um den rechten Augenblick nicht zu versäumen.

Nachdem er zwei Tage zuvor die „Vorrede“ an Zimmer übersandt hat, schreibt er dem Bruder am 18. März 1808, er werde dem Buchhändler auftragen, die Aushängbögen unverzüglich nach Wien zu schicken, damit August Wilhelm „sie wenigstens noch einigen selbst zeigen“ könne (323), und fügt hinzu (KFSa 26,2/1: 326):

Sobald das Werk über Indien fertig ist, wünschte ich daß Du Dir Mühe gäbest einen *Extrait* davon in dem *Publiciste*⁵⁷ etwa zu veranstalten.

Am 29. März 1808 ist er gewiß, daß August Wilhelm noch in Wien ein vollständiges Exemplar erhalten werde, um damit für ihn zu werben, und versichert ihm (KFSa 26,2/1: 333f.):

Uebrigens bin ich auch darin ganz Deiner Meinung daß ich *jede* Stelle in Österreich als Anfang, wenn es nur ausführbar und möglich wäre, annehmen würde. Denn es ist doch der einzige Staat in der Welt, wo ich mich mit voller Neigung anschliessen kann. *Hier*⁵⁸ würde ich eine Stelle – versteht sich daß ich nie andre als die eines Gelehrten annehmen würde – nur annehmen, wenn sie gut wäre, und auch dann nur als Uebergang auf einige Jahre.

Diese deutliche Präferenz für Österreich⁵⁹ hat sicher auch mit seiner ‚Neigung‘ zum Katholizismus zu tun, die in den Briefen der Pariser Zeit sowohl bei Friedrich als auch bei Dorothea immer deutlicher hervortritt. Es kann nicht genug betont

⁵⁷ Vermutlich die 1797–1810 in Paris verlegte Tageszeitung.

⁵⁸ Im von Frankreich annektierten Rheinland und den napoleonischen Satellitenstaaten.

⁵⁹ Für Österreich macht Friedrich Schlegel obige Einschränkung nicht (12. April 1808 an August Wilhelm in Wien, KFSa 26,2/1: 345): „Es versteht sich übrigens, daß auch jede andre *nicht* ProfessorStelle, von der etwa die Rede sein und Dir u den Gönnern sckicklich scheinen kann, es auch mir sein wird.“

werden, daß diese Entwicklung sich über einen längeren Zeitraum erstreckt, in dem ihre religiösen Motive durch zahlreiche Quellen bezeugt sind. Diejenigen, denen religiöse Motive nicht als Erklärung für die dann zeitgleich mit dem Erscheinen des Indienbuchs erfolgte Konversion ausreichen, täten vielleicht besser daran, ihr Augenmerk auf die betonte Verbundenheit mit Österreich zu richten als diesen Schritt in Zusammenhang mit einer vermeintlich enttäuschten Abwendung von Indien⁶⁰ zu erklären. Hierzu Friedrichs Brief vom 12. April 1808 an August Wilhelm in Wien (KFSa 26,2/1: 345):

Wenn man Dir sehr bestimmte u so gut als gewisse Anträge zu einer Stelle für mich macht, so wird es vielleicht auch schicklich sein, einen Wink zu geben, daß ich schon seit geraumer Zeit kath. sei. Eine Stelle an der Universität pp erhält ein Protestant wohl schwerlich.

Tatsächlich konvertierten Friedrich und Dorothea erst vier Tage später, am 16. April 1808, kurz vor seiner Übersiedlung nach Wien,⁶¹ wo er dann endlich eine Anstellung fand, wenngleich keine akademische.

Was seine oben angesprochene Hoffnung auf eine Stelle in Deutschland betrifft, so schreibt er dies mit Bezug auf seine „zwei und dreifachen Aussichten“ an einer soeben dekretierten „*faculté des lettres*“ (334) in Köln oder Bonn sowie an der unter Bergisch-französischer Regierung (1806–1813)⁶² zur Neuorganisation bestimmten Universität Münster – Aussichten, die sich allesamt zerschlugen.

Mit Brief vom 30. März 1808 bedankt er sich bei dem Historiker und Orientalisten Friedrich Wilken, seit 1805/07 Professor der Geschichte in Heidelberg, für dessen Bereitschaft, „die Mühe der Correctur für mein Werk *über die Sprache und Weisheit der Indier*“ zu übernehmen,⁶³ über die mit diesem Werk verbundenen Absichten bemerkt er (KFSa 26,2/1: 338):

In Ermangelung einer indischen Chrestomathie, die ich gerne gegeben hätte, aber wozu äußere Unterstützung gehört, blieb mir freilich nichts übrig als das indische Studium in universalgrammatischer und universalhistorischer Beziehung nach seiner ganzen Wichtigkeit darzustellen, und hier fühlt man, je weiter man forscht, freilich oft um so eher Schranken und Lücken, so daß man sich vors erste mit sichern wenngleich kleinen Fortschritten im Einzelnen begnügen muß, ohne auf Vollendung des Ganzen Anspruch machen zu können.

⁶⁰ Zur Haltlosigkeit dieser These siehe auch Struc-Oppenbergs in KFSa 8: CCXIII und KFSa 15,1: XVI.

⁶¹ Dazu Breuer / Jäger 2014: 145 und passim.

⁶² Vgl. oben, S, 101f.

⁶³ Vermutlich durch den Verleger Zimmer vermittelt, mit dem Wilken durch die *Heidelberger Jahrbücher* in Geschäftsbeziehung stand.

Die Absicht, eine ‚indische Chrestomathie‘ herauszugeben, geht ganz in die Richtung, die Wilken 1805 mit seinen *Institutiones ad fundamenta linguae Persicae cum chrestomathia maximam partem ex auctoribus ineditis collecta et glossario locupletum* für das Persische eingeschlagen hatte. Ich sehe aber keinen Grund zu der Annahme, daß Friedrich Schlegel den Korrekturleser (und späteren Rezensenten; 1811) seines Indienbuchs mit dieser Bemerkung günstig stimmen wollte. Schon am 21. Juli 1804, also lange vor Erscheinen der *Institutiones*, hatte er erklärt, daß sein „ganzes Dichten und Trachten dahin“ gehe (zit. oben, S. 97).⁶⁴ Ausführlicher schildert er seine Pläne in einem Brief an den Geologen und Pädagogen Karl von Raumer. Dieser hatte, nach einiger Beschäftigung mit Indien „der lügenhaften unlautern Referenten überdrüssig“ geworden, den Entschluß gefaßt, „die Quellen selbst zu lesen“ und angefragt,⁶⁵ ob er zum geplanten Selbststudium besser nach Paris oder nach Rom gehen solle. Friedrich Schlegels Antwort vom 25. Juli 1806 ist in mehrfacher Hinsicht aufschlußreich und verdient deshalb besondere Beachtung. Zunächst beschreibt er die Hilfsmittel, die er selbst in Paris vorfand (KFSa 26,2/1: 81):

Wäre das Hanxledenische Lexikon⁶⁶ wirklich so vortreflich als man es rühmt, so wären die vielen u seltsamen Fehler des Paullinus⁶⁷ und die gänzliche Unwissenheit des Anquetil im Indischen noch unerklärlicher. Ein Haupthilfsmittel zum Indischen in Paris ist ein Folio Band[#] n° 283 des gedruckten Catal.⁶⁸ Die Arbeit unstreitig mit Hülfe eines guten indischen Pundit eines ungenannten Missionars in Bengalen. Dieser Band enthält 1) eine Grammatik die sehr klar u für den Anfang völlig hinreichend ist 2) ein Realwörterbuch (der bekannte *Amaracosa*) mit latein. Interpretation 3) ein Wurzelwörterbuch, desgl. – Selten nur ist ein Wort unleserlich, mein Freund Hamilton hat mir n° 3 durchgesehen, und nur wenige unbedeutende Versehen in der Interpretation gefunden. – Statt des Lateinischen ist auch wohl ein Portug. oder Franz. Wort zur Interpret. angefügt. Die Interpretation ist freilich durchgehends kürzer als man es wünschen möchte; doch kann man sich aus jenen

⁶⁴ H. und A. Dierkes vermuten allerdings, daß Friedrich Schlegel sich bereits am 15. Januar 1803 auf Wilkens (noch nicht erschienene) Schrift bezogen haben könnte (KFSa 26,1/2: 564 zu 26,1/1: 80, Z. 309f.).

⁶⁵ Raumer an Friedrich Schlegel, [3. Juli 1806], KFSa 26,1/2: 73f.

⁶⁶ Johann Ernst von Hanxleden (1681–1732), der dreißig Jahre als jesuitischer Missionar in Südindien wirkte, verfaßte außer Grammatiken des Sanskrit, des Malayalam und anderer Sprachen auch verschiedene Wörterbücher, darunter ein „Malabarisch-Sanskrit-Portugiesisches“ (Benfey 1869: 335).

⁶⁷ Der austro-kroatische Karmelitermönch Paulinus a Sancto Bartholomeo (Johann Philipp Wesdin; 1748–1806).

⁶⁸ Hamilton/Langlès 1807: 94, Nr. CLXXIX (283); zu diesem Konvolut Oppenberg 1965: 124ff. Da der Brief am 25. Juli 1806 geschrieben wurde, muß Friedrich Schlegel den gedruckten Katalog schon vor dessen Erscheinen bei Hamilton eingesehen haben. (Langlès' Hauptanteil bestand darin, Hamiltons Katalog ins Französische zu übersetzen.)

beiden Lexicis ein alphabetisches zusammensetzen, was nothdürftig zureicht – wenn Sie diese Mühe dran wenden, und nicht lieber die Erscheinung des Sanskr. Engl. Lex. abwarten wollen, an dem doch schon gedruckt wird. Ich kann von diesem Hilfsmittel um so besser urtheilen, da ich jenen ganzen Folioband (Gramm u die beiden Lex.) eigenhändig copirt habe. Doch weiß ich nicht wie weit ich mit diesem Hilfsmittel, u auch allenfalls mit einem noch bessern gekommen seyn würde, wenn ich nicht so glücklich gewesen die Bekantschaft u Freundschaft des Herrn Alexander Hamilton zu erwerben, der mich von Ostern 1803 – Ost. 1804 mit seinem mündlichen Unterricht beschenkt hat.

Über die Zusammenarbeit mit Alexander Hamilton⁶⁹ erfahren wir des weiteren (KFSa 26,2/1: 81f., Forts.):

Die Indische Construction (die Schwierigkeit der Alphabete u Mschrte abgerechnet) ist für den Anfang viel schwerer als die Griechische, und man kommt schwerlich ohne Hülfe darin fort. – Mit Hamiltons Hülfe habe ich mir nun folgende Stücke ausgearbeitet 1) Die Hälfte der *Bhagavatgita* 2) ein gutes Stück vom *Hitopadesa* 3) Die Einleitung des *Ramayan*. – Diese Stücke habe ich mir nähmlich in den Originalcharakteren theils bengal. theils Devanagari sauber copirt, und in den Lectionen bei H. mit einer lateinischen Interlinear-version, Wort für Wort, und mit commentirenden Anmerkungen versehen. – Nach der Zeit habe ich mir bei meinem letzten Aufenthalt in Paris noch das erste Buch der Gesetze des Monu, die Episode von der Sakontala aus d Mahabharat, den ersten Act der übersetzten Sakont. von Kalidas u ein Stück der Gitagovinda copirt. Die letzte ist mir aber noch zu schwer.⁷⁰

Indem Friedrich Schlegel hier freimütig seine eigenen Grenzen und die unentbehrliche Hilfe Hamiltons anerkennt, macht er zugleich deutlich, daß er sich um eine philologische Durchdringung der Texte bemüht hat, wenngleich nicht immer mit

⁶⁹ Vgl. KFSa 26,1/1: 122f., zit. oben, S. 95.

⁷⁰ Die Sekundärübersetzungen des Gitagovinda durch Friedrich Majer und Johann Friedrich Hugo von Dalberg (beide 1802) einmal beseite gelassen, war Christian Lassen 1836 der Erste, der den Text in Deutschland herausbrachte. Dazu schreibt Ernst Windisch in seiner *Geschichte der Sanskrit-Philologie* (1917: 156): „Den romantischen Interessen an der indischen Poesie entsprach [Lassens] Ausgabe des schon durch Jones' Übersetzung bekannt gewordenen ‚Gita Govinda, Jayadevae poetae Indici drama lyricum‘, Bonn 1836, auf Grund von Londoner Handschriften und einheimischen Commentaren, mit einer lateinischen Übersetzung.“ Allem Anschein nach meinte Windisch, daß Lassens Ausgabe in erster Linie dessen eigenen „romantischen Interessen“ entsprach, weniger denen seiner Zeitgenossen – die er mit einer philologischen Edition samt lateinischer Übersetzung wohl auch kaum hätte bedienen können. Nähme man die philologische Beschäftigung mit Jayadevas Gedicht als Lackmустest für ‚romantische Interessen‘, so würde sich der Kreis indologischer ‚Romantiker‘ in bisher ungeahntem Maße erweitern. Mit einer nicht minder dürftigen Argumentation versucht Windisch (1917: 82) übrigens, auch bei August Wilhelm Schlegel „die Weltanschauung der Romantiker“ nachzuweisen (worauf hier nicht einzugehen ist). Daß Windischs leichtgewichtige Urteile noch von heutigen Referenten für ähnliche Zwecke hervorgeholt werden, spricht m. E. nicht für deren Urteilsvermögen.

Erfolg, wie im einzelnen der Untersuchung Ursula Oppenbergs (1965) zu entnehmen ist. Einen wissenschaftlichen Ansatz wird man ihm deshalb kaum absprechen können.⁷¹ Der große Fortschritt, den sein Indienbuch darstellt, ist, wie bei früherer Gelegenheit dargelegt, die Umsetzung der schon in der Jenaer Zeit von Friedrich Majer und ihm selbst erhobenen Forderung, „aus der Quelle“ zu schöpfen. Daß er den Quellen dabei nicht immer gerecht wird, weil er sie vielleicht nicht hinreichend verstanden hat oder in seinem Sinne auslegt, steht außer Frage. Daß sein Indienbuch heutigen Maßstäben nicht mehr genügt, ist eine wohlfeile Erkenntnis, die keine Erwähnung verdiente, wenn sie nicht immer noch in diffamierender Absicht gegen ihn gewendet würde.

Doch zurück zu seinen eigenen Absichten, die er Raumer anschließend wie folgt darlegt (25. Juli 1806, KFSa 26,2/1: 82, Forts.):

Sie sehen daß ich recht eigentlich auf eine Chrestomathie ausgegangen bin, und es war auch meine Absicht um die *Selbsterlernung* der Sprache möglich zu machen eine solche *Chrestomathia Indica* in den Originalcharakteren und mit latein. Interpret. (die ich eigentlich ganz fertig liegen habe) drucken zu lassen. Die Kosten des Formschneidens u Letterngiessens würden auch so sehr groß nicht gewesen seyn – doch aber groß genug, um wenigstens jetzt bei d armseeligen Zustande des Deutschen Buchhandels ein Hinderniß der Unternehmung zu seyn.

Ein Jahr später schreibt er Raumer in derselben Angelegenheit (10. Juli 1807, KFSa 26,2/1: 224):

Jetzt bin ich unabläßig beschäftigt, mein Werk, über *Sprache und Weisheit der Indier* auszuarbeiten. – Eine Chrestomathie in den Originalcharakteren wäre freilich besser[.] Indessen hoffe ich doch durch jenes Werk wenigstens die Neigung für jenes Studium lebhaft anzufachen.

Ähnlich am 29. Juli 1807 an Friedrich Leopold Graf zu Stolberg (KFSa 26,2/1: 235):

(...) mein Zweck ist zunächst freilich nur, den Eifer für dieses Studium auch bei uns zu entzünden; Die reichen Folgen werden nicht ausbleiben, wenn es nur mit Ernst getrieben wird. (...) Ich dachte freilich mehr zu geben, und gleich in der Urschrift selbst das Studium der Sprache in Deutschland zu eröffnen; wozu ich alles fleißig gesammelt. Aber die Zeiten sind der Muse nicht günstig.

⁷¹ Genau diesen Ansatz habe ich andernorts als Übergang „in eine wissenschaftliche Beschäftigung mit Indien“ bezeichnet (2015a: 201), wobei aus dem Zusammenhang klar hervorgeht, daß damit Friedrich Schlegels philologischer Ansatz gemeint war. Daß seine religions- und geschichtsphilosophischen Anschauungen mit einem anderen Maßstab zu messen sind, hielt ich damals für selbstverständlich und daher keiner Erwähnung wert, mußte aber inzwischen feststellen, daß dies auch in einem ganz anderen Sinne referiert werden kann.

Das „indische Werk“ (1808)

Noch in der Vorrede des Indienbuchs hängt er seinem ursprünglichen Plan nach, wobei er auch zu erkennen gibt, daß er die Textauswahl nach sprachdidaktischer Zweckmäßigkeit treffen wollte (1808/KFSA 8: 109):

Mein Wunsch ging eigentlich dahin, eine *indische Chrestomathie* in lateinischer Sprache und in den Original-Charakteren herauszugeben, welche außer den Anfangsgründen der Grammatik eine Auswahl zweckmäßiger indischer Stücke mit lateinischer Paraphrase, Noten und Glossar enthalten sollte.

Auch der nicht ganz uneigennützig „Zweck“, den dieses Unternehmen obigen Briefen an Raumer und Stolberg zufolge haben soll, nämlich, den Fürsten seiner Zeit das „Indische Studium“⁷² zur Förderung zu empfehlen, kehrt in der Vorrede des Indienbuchs wieder (1808/KFSA 8: 111):

Möchte das indische Studium nur einige solche Anbauer und Begünstiger finden, wie deren Italien und Deutschland im fünfzehnten und sechzehnten Jahrhundert für das griechische Studium so manche sich plötzlich erheben und in kurzer Zeit so Großes leisten sah; indem durch die *wiedererweckte*⁷³ Kenntnis des Altertums schnell die Gestalt aller Wissenschaften, ja man kann wohl sagen der Welt, verändert und verjüngt ward. Nicht weniger groß und allgemein, wir wagen es zu behaupten, würde auch jetzt die Wirkung des indischen Studiums sein, wenn es mit eben der Kraft ergriffen, und in den Kreis der europäischen Kenntnisse eingeführt würde. Und warum sollte es nicht? Auch jene für die Wissenschaften so ruhmvollen Zeiten der Medicäer waren unruhig, kriegerisch und grade für Italien zum Teil zerüttend; dennoch gelang es dem Eifer einiger Wenigen, alles dies Außerordentliche zu Stande zu bringen; denn ihr Eifer war groß und fand in der angemessenen Größe öffentlicher Anstalten, und in der edlen Ruhmbegierde einzelner Fürsten die Unterstützung und Begünstigung, deren ein solches Studium beim ersten Anfange bedarf.

Im Umfeld der obigen Briefe betrachtet, kann diese Anspielung auf das Mäzenatentum der Fürsten des 15. und 16. Jahrhunderts kaum anders denn als indirekte Werbung in eigener Sache verstanden werden.⁷⁴ Raymond Schwab jedoch erklärte sie zu „la formule de la nouvelle Renaissance“⁷⁵ und referierte sie in der Weise, daß sie ihm als Anknüpfungspunkt für seine apodiktische These dienen konnte: „Il y a une renaissance orientale“ (Schwab 1950: 18).⁷⁶ Ohne die Existenz des ‚Orientalismus‘

⁷² Zit. oben, S. 98f.

⁷³ Hervorhebung R. G.

⁷⁴ Gründendahl 2015a: 204.

⁷⁵ Schwab 1950: 20 = 1984: 13: „the program of the new Renaissance“.

⁷⁶ Wie schon 2015, ist Schwabs These von einer ‚orientalischen Renaissance‘ auch hier für meine Fragestellung nur insofern relevant, als er sich auf Friedrich Schlegel, insbesondere auf den eben zitierten Abschnitt, bezieht.

in der Literatur, Architektur und vor allem in der Kunst des 19. Jahrhunderts bestreiten zu wollen, kann ich nicht erkennen, wie diese Zeiterscheinung – die im übrigen immer eine Randerscheinung war – mit einem Renaissance-Gedanken in Verbindung gebracht werden könnte. Was nun Friedrich Schlegel betrifft – wegen obiger Anspielung angeblich „le véritable inventeur de la Renaissance orientale“ (Schwab 1950:80), – so mußte ihm ein Renaissance-Gedanke im Schwabschen Sinne schon deshalb fernliegen, weil die Vorstellung von der Renaissance als einer eigenständigen Epoche zwischen Mittelalter und Neuzeit ihm noch unbekannt war.⁷⁷ Vor allem aber handelt es sich – im Gegensatz zur angesprochenen ‚Wiedererweckung‘ des Griechisch-Studiums durch Konstantinos Laskaris (1434–1501) – beim ‚indischen Studium‘ um etwas in Europa nie zuvor Dagewesenes, dem deshalb zunächst ein Platz im Großen und Ganzen der europäischen Kultur zugewiesen werden muß. Europas „ganze Verfassung⁷⁸ und jetziges Leben“⁷⁹ – was neben der Gesamtheit „aller Gesetze und Einrichtungen“⁸⁰ auch „Denkart und Bildung“⁸¹ einschließt – gründet sich für Friedrich Schlegel vor allem „und noch lange“ auf den „tiefsinnige[n] Geist des [christlichen; R. G.] Mittelalters“, dessen Kenntnis deshalb „für das Leben am wichtigsten ist“; danach bleibt das „griechische Studium die beste nicht nur sondern eine durchaus notwendige Vorbereitung und Schule gründlicher Gelehrsamkeit,“ zum einen, „weil nirgends sonstwo die Kritik als Kunst so vollständig ausgebildet worden“ ist, zum anderen, weil (1808/KFSA 8: 315–317)

die Kunst, die Philosophie und Poesie der Griechen, falls wir nicht bloß bei der äußern Form stehen bleiben, wie die Buchstabengelehrten und gewöhnlichen Ästhetiker und Kunstkenner, teils an sich von hohem Werte, teils aber auch ein unentbehrliches Mittelglied der europäischen Bildung und der orientalischen Überlieferung sind, so wie die römische Literatur den Übergang von den Griechen zum Mittelalter bildet (...).

Hier schließt er an seinen Aufsatz „Über das Studium der Griechischen Poesie“ (1795–97/KFSA 1: 217–367) an, der bleibenden Einfluß auf sein Denken hatte.

⁷⁷ Grünendahl 2015a:202–206. Wie dort dargelegt, wurde der Begriff der Renaissance als einer selbständigen Epoche erst 1860 von Jacob Burckhardt geprägt, weshalb ich dort von seinem „epochalen‘ Buch“ spreche – was unter zweckdienlicher Auslassung der einfachen Anführungszeichen leicht als (von mir nicht beabsichtigtes) Werturteil referiert werden kann.

⁷⁸ Friedrich Schlegels Begriff von ‚Verfassung‘ läßt sich nur aus dessen facettenreichem Gebrauch erschließen (dazu 1808/KFSA 8: 173, 199, 251 und passim). Daß er ihn nicht in einem rein staatsrechtlichen Sinne versteht, zeigt insbesondere das vorletzte Kapitel, „Von den indischen Kolonien und der indischen Verfassung“ (1808/KFSA 8: 273–293).

⁷⁹ 1808/KFSA 8: 315.

⁸⁰ 1808/KFSA 8: 205.

⁸¹ 1808/KFSA 8: 295.

Damit wird deutlich, daß er dem griechischen immer noch einen Schritt nähersteht als dem ‚indischen Studium‘, das er erst an dritter Stelle nennt und an das er andere Erwartungen knüpft (1808/KFSA 8: 317, Forts.):

(...) so dürfte doch das indische Studium *allein dahin führen*,⁸² die bis jetzt noch ganz unbekanntem Gegenden des frühesten Altertums aufzuhellen, und dabei an dichterischen Schönheiten und philosophischem Tiefsinn nicht minder reiche Schätze darzubieten haben.

Damit ist Friedrich Schlegels Rangordnung klar: 1. Studium des christlichen Mittelalters, – 2. ‚griechisches Studium‘, – 3. ‚indisches Studium‘, das er als Altertumskunde konzipiert,⁸³ ohne dabei Dichtkunst und Philosophie zu vernachlässigen. Das Indienbuch schließt dann mit den Worten (317, Forts.):

Und wenn eine zu einseitige und bloß spielende Beschäftigung mit den Griechen den Geist in den letzten Jahrhunderten zu sehr von dem *alten Ernst* oder gar von der Quelle aller höhern Wahrheit entfernt hat, so dürfte diese ganz neue Kenntnis und Anschauung des *orientalischen* Altertums, je tiefer wir darin eindringen, um so mehr zu der *Erkenntnis des Göttlichen* und zu jener Kraft der Gesinnung wieder zurückführen, die aller Kunst und allem Wissen erst Licht und Leben gibt.⁸⁴

An dieser hervorgehobenen Stelle, am Schluß des Buches, ist die obige Rangordnung also noch einmal in anderen Worten ausgedrückt, woraus erkennbar wird, welche Bedeutung Friedrich Schlegel ihr beimißt.

Bei entsprechender Disposition könnte man nun versucht sein, die oben zitierte Passage zur Kunst, Philosophie und Poesie der Griechen etc. – zweckdienlich auf die Aussage zur Mittelstellung der römischen Literatur zurechtgeschnitten – dahingehend zu deuten, daß darin implizit ein ‚Renaissance-Gedanke‘ liege, der sich quasi durch Analogie auf das ‚indische Studium‘ übertragen lasse und damit die Schwabsche These von einer ‚orientalischen Renaissance‘ bestätige. Eine solche Deutung gibt weder die Stelle selbst⁸⁵ noch ihr Umfeld her, wie folgende Aussage wenige Seiten zuvor im selben Kapitel zeigt, an der Friedrich Schlegel Bezug auf die Zeit des Humanismus nimmt (1808/KFSA 8: 309):

Möchte doch überhaupt das indische Studium dazu beitragen, uns zu der größern Art und Ansicht der vortrefflichen Männer zurückzuführen, welche im fünfzehnten und sechzehnten Jahrhundert das griechische *und das orientalische* Studium zuerst *gestiftet* haben,⁸⁶ da man noch nicht glaubte, daß bloße Sprachkenntnis Anspruch

⁸² Hervorhebung R. G.

⁸³ Wie auch der Untertitel des Indienbuchs anzeigt.

⁸⁴ Hervorhebungen R. G.

⁸⁵ Den Gegenstand der ‚indischen Studien‘ versteht Friedrich Schlegel nicht als „Mittelglied“.

⁸⁶ Hervorhebungen R. G.

auf den Namen eines Gelehrten gebe und fast keiner unter jenen genannt werden kann, bei dem nicht seltne Sprachkenntnis mit der Fülle historischer Kenntnisse und mit einem *ernsten Studium*⁸⁷ der Philosophie wäre vereint gewesen.

Zweifellos schwebt Friedrich Schlegel hier eine Begründung des ‚indischen Studiums‘ nach humanistischem Muster vor, aber er gibt dem Gedanken eine ganz eigene Note, indem er dem ‚griechischen Studium‘ ein ‚orientalisches‘ an die Seite stellt. Damit ist sicher nicht eine Orientalistik nach heutigem Verständnis gemeint, sondern wohl in erster Linie die christlich-biblische Philologie jener Zeit,⁸⁸ die sich für ihn nicht auf ‚seltene Sprachkenntnis‘ beschränkte, sondern untrennbar mit ‚historischen Kenntnissen‘ (dazu unten) und einem – betont *ernsten* –, ‚Studium der Philosophie‘ verbunden war. Hier, gegen Ende des Indienbuchs, ergibt sich aus dem Vorausgehenden zwingend, daß Friedrich Schlegel damit nur ein christlich geprägtes ‚Studium der Philosophie‘ meinen kann, wie er selbst es in ebendiesem letzten Kapitel praktiziert, das er gleich eingangs dem „Verhältnis der orientalischen Denkart überhaupt zur europäischen“⁸⁹ widmet (1808/KFSA 8: 295):

Da die heilige Schrift das eigentliche Band geworden ist, wodurch auch die europäische Denkart und Bildung an das orientalische Altertum sich anknüpft, so ist hier der schicklichste Ort, das Verhältnis des indischen Altertums zur mosaischen Urkunde und überhaupt zur Offenbarung zu berühren (...).

Ziel dieser ‚orientalischen Altertumskunde‘ ist es, die Wahrheit durch den „*Gegensatz des Irrtums* (...) in einem *neuen*⁹⁰ noch hellern Lichte“ erscheinen zu lassen, denn (1808/KFSA 8: 297)

überhaupt ist die Geschichte der ältesten Philosophie, d. h. der orientalischen Denkart, der schönste und lehrreichste äußere Kommentar für die heilige Schrift.

Damit gibt er zu erkennen, daß er die Geschichte der orientalischen Philosophie als eine ‚Geschichte des Irrtums‘ ansieht, räumt dabei aber ein, daß (Forts.)

bei den gebildetsten und weisesten Völkern überall noch einzelne Spuren des göttlichen Lichtes vorhanden waren,⁹¹ aber alles entstellt und entartet, und oft grade das Edelste auch bei Persern und Indiern am übelsten angewandt und mißdeutet (...).

Wie bei dieser Lage der Dinge aus seiner Sicht vorzugehen ist, bringt er wenig später auf den Punkt (1808/KFSA 8: 301):

⁸⁷ Hervorhebung R. G.; vgl. oben zum „alten Ernst“.

⁸⁸ Das Studium des Arabischen scheint für ihn in diesem Zusammenhang von geringerer Bedeutung.

⁸⁹ Vgl. unten, S. 117, zur *Geschichte der alten und neuen Literatur* (1812).

⁹⁰ Hervorhebungen R. G.

⁹¹ Vgl. 1808/KFSA 8: 301 (zit. unten).

Spuren der Wahrheit, einzelne Spuren göttlicher Wahrheit finden sich überall, besonders in den ältesten orientalischen Systemen; den Zusammenhang des Ganzen aber und die sichere Absonderung des beigemischten Irrtums wird wohl niemand finden, außer durch das Christentum, welches allein Aufschluß gibt über *die Wahrheit und Erkenntnis, die höher ist*,⁹² als alles Wissen und Wännen der Vernunft.

Hier liegt der Schlüssel zum Verständnis der oben (S. 113) zitierten Stelle am Schluß des Buches, an der das auf diesem Wege angestrebte Ziel anschließend noch einmal ausführlicher dargelegt wird (1808/KFSA 8: 309, Forts.):

Dann würden alle Teile der *höhern Erkenntnis* als ein unteilbares Ganzes vereint mit desto größerer Kraft wirken und es würden die Herrlichkeiten des Altertums auch in unsre Zeit lebendig eingreifen und sie zu *neuen* Hervorbringungen befruchten. Denn niemals entstand noch ein wahrhaft *Neues*, das nicht durch das Alte zum Teil angeregt und hervorgerufen, durch seinen Geist belehrt, an seiner Kraft genährt und gebildet worden wäre.⁹³

Auch hier geht es ihm, wie oben (S. 90) bei der Überwindung der ‚europäischen Trennung‘, um die Wiederherstellung eines eigentlich ‚unteilbaren Ganzen‘, und zu dieser Wiederherstellung soll das ‚indische Studium‘ auf die beschriebene Weise beitragen. Daß die durch „sichere Absonderung des beigemischten Irrtums“ wiederhergestellte höhere Erkenntnis für ihn nur eine christliche sein kann, steht außer Frage.

Schauen wir an dieser Stelle zurück auf das ‚Anforderungsprofil‘, das er im obigen Zitat⁹⁴ entwirft, so läßt sich kaum leugnen, daß es ganz auf ihn selbst zugeschnitten ist: Wer, wenn nicht er, konnte ‚seltene Sprachkenntnis‘ vorweisen? Aus dieser Anforderung läßt sich indessen nicht zwingend ableiten, daß er eine orientalistische Stelle anstrebte. In der Anfangszeit seiner Beschäftigung mit dem Sanskrit mag er sich Hoffnungen in dieser Richtung gemacht haben. In den Bewerbungsschreiben nennt er seine orientalistischen Kenntnisse zwar als (zusätzliche) Qualifikation, zielt damit aber nicht auf eine entsprechende Stelle. In dem oben (S. 92) zitierten Brief vom 20. April 1808 mahnt er August Wilhelm sogar abschließend (KFSA 26,2/1: 350):

Noch eines, was ja nicht zu vergessen, zum Beschluß. Wenn schon bestimmt von einer Stelle für mich die Rede ist, so verhüte ja daß es *keine* orientalische sei; denn zum Indischen ist in Wien doch wohl keine Gelegenheit, im Persischen aber bin ich in der That nicht stark genug, um eine Lehrstelle mit Ehren bekleiden zu können. – Eine Professur der *Litteratur*, würde am besten alles Aesthetische u Historische umfassen was ich geben kann.

⁹² Hervorhebung R. G.

⁹³ Hervorhebungen R. G.

⁹⁴ 1808/KFSA 8: 309, zit. oben, S. 113.

In Wien strebt er also nichts weniger als eine orientalistischen Stelle an.⁹⁵ Entscheidend ist dafür vermutlich nicht die Befürchtung, Wien könnte wenig Gelegenheit für orientalistische Studien bieten, sondern die längst vollzogene Verlagerung seiner Interessen auf Philosophie, Literatur und ‚alles Ästhetische und Historische‘, die schon in seinen Briefen anklang. Nicht von ungefähr fordert er neben ‚seltenen Sprachkenntnissen‘ auch ‚historische Kenntnisse‘ und ein ‚ernstes Studium der Philosophie‘: Schon in den für die Kölner Freunde gehaltenen Pariser Vorlesungen zur *Geschichte der europäischen Literatur* (1803–1804; KFSa 11), deren Titel bereits ihren geographischen Schwerpunkt anzeigt, hatte er einen gelegentlichen Blick auf Indien und den Orient geworfen.⁹⁶ In den Kölner *Vorlesungen über Universalgeschichte* (1805–1806) erfährt Indien ungleich mehr Beachtung: Im ersten Vorlesungszyklus, über ‚Die dunkle alte Geschichte‘,⁹⁷ setzt er die ‚indische Bildung‘ an den Anfang einer ‚Universalhistorie (...) der Bildung des menschlichen Geschlechts‘ (KFSa 14: 18–31; 18f.). Damit stellt er sich explizit gegen Jean-Sylvain Bailly⁹⁸ und andere, die den Beginn der menschlichen Bildung auf ein Urvolk im Norden zurückführen wollen. Ihnen hält er entgegen (1805–6/KFSa 14: 19):

Viel sicherer führt uns die Analogie der Sprache und außerdem noch der Gesetzgebung, Religion und Mythologie auf eine gemeinschaftliche Verwandtschaft aller gebildeten Nationen mit den Indiern; die persische und deutsche wie auch die griechische und altrömische Sprache und Kultur lassen sich aus der indischen ableiten.⁹⁹

⁹⁵ Auch wenn ‚verhüte ... keine‘ das Gegenteil nahezu legen scheint. Ähnlich in anderen Briefen, z. B. KFSa 26,2/1: 113 (17.9.1806: ... ‚so es noch Zeit ist, zu verhüten, daß Dein Freund Raumer *nicht* durch mich zu einer falschen Reise veranlaßt wird.‘); 313 (24.2.1808: ‚Verhüte es ja daß sie mich *nicht* auf eine solche Art empfiehlt, wie sie mir schreibt daß sie es thun will;‘ diese Hervorhebungen R. G.). Diese ungewöhnliche Konstruktion könnte auf eine noch im Grimmschen Wörterbuch verzeichnete, nicht verneinende Bedeutung von ‚verhüten‘ im Sinne von ‚hüten‘, ‚Sorge tragen‘ zurückgehen oder ein Gallizismus sein, analog zum französischen ‚ne explétif‘.

⁹⁶ Siehe KFSa 11, Sachregister, vornehmlich s. v. *Indien; Literatur, asiatische / orientalische; Orient; Persien; Sprache, orientalische / persische*.

⁹⁷ 2.–12. Oktober 1805/KFSa 14: 3–71; vgl. 135 (Einteilung).

⁹⁸ KFSa 14: 19; Friedrich Schlegel verwechselt Bailly hier mit Pierre Bayle; zu Ersterem vgl. oben, S. 96.

⁹⁹ In seinem Indienbuch hat er diese Argumentation dann modifiziert. – C. Tzoref-Ashkenazi referiert diese Stelle, zweckdienlich zurechtgeschnitten, in einer Weise, die Friedrich Schlegel als deutschnationalen Kulturpropagandisten erscheinen läßt (2009: 136): ‚Damit versuchte [Friedrich Schlegel] zu zeigen, dass die griechisch-lateinische Kultur keine Vorrangstellung in Bezug auf den Ursprung der deutschen Kultur innehatte. Außerdem galt es zu beweisen, dass die lateinische Kultur sogar noch unter der deutschen stand, da sie vielfältige Veränderungen erfahren hatte und daher weiter vom Ursprung entfernt war.‘

Schon dieses Beispiel (auf das ich mich hier beschränken muß) zeigt den engen Zusammenhang zwischen den Kölner Vorlesungen von 1805–6 und dem Indienbuch von 1808. Ursula Struc-Oppenberg, die sachkundige Herausgeberin sowohl des Indienbuchs als auch des orientalistischen Nachlasses, argumentiert in ihrer Einleitung zu letzterem (KFSA 15,1: XXIII), man solle die Kölner Vorlesungen „eher als ein Nebenprodukt seines indischen Werkes ansehen, denn als gleichzeitige, aber vollständig unabhängige Arbeit“, und verweist zur Begründung auf das Dritte Buch des indischen Werks, „Historische Ideen“ (1808/KFSA 8: 265–293), „ganz besonders die Kapitel ‚Von den ältesten Wanderungen der Völker‘ und ‚Von den Indischen Kolonien und der Indischen Verfassung‘“ (die übrigens in den Kölner Bemerkungen zur „Verbreitung der indischen Kultur“ durch „*Kolonien und Auswanderungen*“¹⁰⁰ ihr Gegenstück haben). Ich halte es jedoch für wahrscheinlicher, daß die „ältesten Wanderungen“ aus der Universalgeschichte in das Indienbuch ‚gewandert‘ sind als umgekehrt, und sehe das Verhältnis zwischen beiden eher als eine Wechselbeziehung an: Friedrich Schlegel integriert Indien und den Orient in seine Universalgeschichte und umgekehrt die von Struc-Oppenberg benannten Aspekte der Universalgeschichte in sein Indienbuch. Offensichtlich befinden wir uns hier an einem Punkt, an dem sich zwei Interessensphären Friedrich Schlegels überschneiden, nämlich ‚Indien‘ und die Universalgeschichte. Im oben (S. 107) zitierten Brief vom 30. März 1808 an Wilken schien es, als sei die Einbeziehung der Universalgeschichte in das Indienbuch mehr einer Verlegenheit geschuldet. Im ‚Anforderungsprofil‘ empfiehlt sich Friedrich Schlegel (indirekt) gerade mit Bezug auf seine ‚historischen Kenntnisse‘, worunter die Art von universalhistorischer Geschichtsphilosophie zu verstehen ist, welche schon die Kölner *Vorlesungen über Universalgeschichte* bestimmt. ‚Indien‘ steht darin keineswegs im Mittelpunkt, sondern ist nur *ein* Element (ganz so wie in seiner frühromantischen *Universalpoesie*¹⁰¹), auch wenn es hier am Anfang der ‚Universalhistorie der menschlichen Bildung‘ (s. o.) erscheint. Ähnlich ist die Gewichtung übrigens auch im oben (S. 101) zitierten Bewerbungsschreiben aus derselben Zeit (10. Juli 1805). Anders jedoch in den Wiener Vorlesungen zur *Geschichte der alten und neuen Literatur* (1812): Hier rückt er Indien nicht an den Anfang einer globalen Chronologie, sondern stellt alles, „was von der orientalischen Denkart und Geistesbildung erwähnt werden muß, um die europäische zu verstehen und zu erklären,“ an den Platz, „wo es in Europa Einfluß gewonnen hat, und wirksam geworden ist“.¹⁰² Denn sein erklärtes Ziel ist „ein welthistorisches Gemälde der

¹⁰⁰ 1805–6/KFSA 14: 20ff.

¹⁰¹ Dazu Grünendahl 2015a: 196ff.

¹⁰² 1812/KFSA 6: 19; vgl. Struc-Oppenberg in KFSA 8: CCXIII. Zu Indien siehe Fünfte Vorlesung, 1812/KFSA 6: 117–144.

europäischen Geistesbildung“,¹⁰³ und in dieses Gemälde ist auch Indien eingebettet.¹⁰⁴ Damit bestätigt sich in den Wiener Vorlesungen, was schon in der Pariser Zeit deutlich hervortrat (s. o.): Friedrich Schlegels Schwerpunkt liegt auf Europa, nicht auf Indien – das er jeweils in einem universalhistorischen Rahmen betrachtet. In gewisser Hinsicht gilt dies auch für das Indienbuch, wie Ursula Struc-Oppenbergs mit Verweis auf obige Stelle aus den Wiener Vorlesungen bemerkt (KFSa 8: CCXIII):

Genauso ist auch das Buch *Von der Philosophie*¹⁰⁵ (...) nicht als System tatsächlicher indischer Epochen aufzufassen, sondern als Projizierung von Schlegels eigenen philosophiehistorischen Ansichten auf die Entwicklung des menschlichen Geistes, wie sie sich nach seiner Meinung in Indien vollzogen hatte.

Die für Friedrich Schlegel typische, ‚universalistische‘ Perspektive, die in den Begriffen ‚Universalgeschichte‘ und ‚Universalpoesie‘ gleichermaßen erkennbar ist, steht den Bemühungen derjenigen Referenten entgegen, die sein Werk vorrangig oder gar ausschließlich unter einem ‚indischen‘ Aspekt verstehen wollen. Das probateste Mittel zur Neutralisierung dieses prinzipiell unauflösbaren Widerspruchs scheint ihnen dabei die konsequente Ausblendung¹⁰⁶ der universalistischen Perspektive zu sein. Zuweilen greifen sie aber auch, wie andernorts gezeigt, zu rabiateren Mitteln, indem sie – offensichtlich ohne jedes Unrechtsbewußtsein – den Aussagen Friedrich Schlegels ‚Indien‘ in einem ganz ‚handwerklichen‘ Sinne *zuschreiben*.

Während nun die Universalpoesie aus Friedrich Schlegels literaturkritischer (und auch praktischer) Beschäftigung mit der Dichtkunst hervorgegangen ist und deshalb als genuin frühromantisch bezeichnet werden kann, ist die Universalgeschichte, obwohl zeitgenössisch, unabhängig von der Romantik zu betrachten. Dies zu veranschaulichen, genüge hier ein Hinweis auf Johann Gottfried Herders geschichtsphilosophische Schriften¹⁰⁷ und Friedrich Schillers Jenaer Antritts-

¹⁰³ 1812/KFSa 6: 19; Hervorhebung R. G.

¹⁰⁴ Übrigens ist damit schon 1812 die oft wiederholte These widerlegt, Friedrich Schlegel habe sich nach Abschluß des Indienbuchs enttäuscht von Indien abgewandt (dagegen siehe Struc-Oppenbergs in KFSa 8: CCXIIIff. und KFSa 15,1: XVI.).

¹⁰⁵ Das Zweite Buch des indischen Werks.

¹⁰⁶ ‚Ausblendung‘ setzt hier voraus, daß sie diesen Aspekt zuvor wahrgenommen hätten – wofür ich selbst noch in ihren Erwidern auf meinen Aufsatz von 2015 kaum Anzeichen finden kann.

¹⁰⁷ In erster Linie seine *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (1784–1791), in deren Drittem Teil (1787) auch „Indostan“ berücksichtigt ist. Seine ältere Bückeburger Schrift, *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit – Beytrag zu vielen Beyträgen des Jahrhunderts* (1774), ist hier ebenfalls zu nennen, nicht nur wegen der Ähnlichkeit ihres Titels mit der Formulierung in Friedrich Schlegels Kölner Vorlesungen (s. o.), sondern auch, weil der Untertitel anzeigt, daß es sich hier um ein damals viel diskutiertes Thema handelt.

vorlesung, *Was heißt und zu welchem Ende studiert man Universalgeschichte?* (1789).¹⁰⁸

Die Universalgeschichte hat, wie oben in Umrissen gezeigt, Eingang in Friedrich Schlegels Indienbuch gefunden, nicht dagegen die Universalpoesie. Auch im Umfeld seiner Entstehung, insbesondere den Briefen und orientalistischen Studienheften, kann ich nennenswerte Anklänge an die Frühromantik – etwa an die Universalpoesie mit ihrem Ruf nach einer ‚neuen Mythologie‘ – nicht vernehmen.¹⁰⁹ Wenn sich nun etwas als Lackmustest für die Frage eignet, ob das Indienbuch unter ‚romantischem‘ Einfluß steht – den es dann nach verbreiteter Ansicht seinerseits auf die Entstehung der deutschen Indologie ausgeübt haben soll –, so ist dies m. E. der Nachweis eines Fortlebens der frühromantischen Universalpoesie, die Friedrich Schlegel ja im „Gespräch über die Poesie“ (1800) den Anknüpfungspunkt für die Nennung Indiens geliefert hat. Dies war der Ausgangspunkt für meine Beschäftigung mit der Frage, ob die Indologie ‚romantische Wurzeln‘ habe. Dabei ging und geht es mir nicht darum, die ‚deutsche Indologie‘ von einer vermeintlichen ‚romantischen Erblast‘ zu befreien (ein in mehrfacher Hinsicht zweifelhaftes Unterfangen, wie ich finde). Eine anhand klar definierter Kriterien nachgewiesene geistesgeschichtliche Verbindung mit der Frühromantik,¹¹⁰ einer der anregendsten Epochen der deutschen Geistesgeschichte, wäre aus meiner Sicht für die Indologie kein Makel. Nur steht ein solcher Nachweis auf der Grundlage belastbarer Indizien immer noch aus, und die Beweislast sehe ich bei denen, die weiterhin an dieser These festhalten wollen.

Bibliographie

Benfey, Theodor 1869. *Geschichte der Sprachwissenschaft und der orientalischen Philologie in Deutschland seit dem Anfange des 19. Jahrhunderts mit einem Rückblick auf die früheren Zeiten*. München: Literarisch-artistische Anstalt der J. G. Cotta'schen Buchhandlung.

¹⁰⁸ Zu Novalis' ‚frühromantischer‘ Gegenposition zu Schillers Universalgeschichte siehe Grünendahl 2015b: 182 und passim.

¹⁰⁹ Damit soll nicht bestritten werden, daß andere in der Frühromantik (weiter)entwickelte Vorstellungen Eingang in Friedrich Schlegels Indienbuch gefunden haben – die eingangs erwähnte ‚Polarität‘ wäre ein Beispiel –, nur haben sie dann in keiner für mich erkennbaren Weise auf die Indologie fortgewirkt.

¹¹⁰ Nur um diese kann es hier sachbedingt gehen (vgl. Grünendahl 2015a: 186, 188f.). Wird sie nicht klar von der platt-umgangssprachlichen Bedeutung von ‚Romantik‘ unterschieden, führt dies leicht zur Verwechslung mit einer zuweilen naiven Allerweltsbegeisterung für ‚Indien‘, von der sich bei Indologen des 19. Jahrhunderts (und darüber hinaus) wenig bis nichts findet.

- Bohrer, Karl Heinz 1961. *Der Mythos vom Norden : Studien zur romantischen Geschichtsprophetie*. Heidelberg: Phil. Diss.
- Breuer, Ulrich & Jäger, Maren 2014. „Sozialgeschichtliche Faktoren der Konversion Friedrich und Dorothea Schlegels“, in: Eckel, Winfried & Wegmann, Nikolaus (Hrsg.): *Figuren der Konversion : Friedrich Schlegels Übertritt zum Katholizismus im Kontext*. (Schlegel-Studien 5.) Paderborn: Ferdinand Schöningh, 127–147.
- Erlinghagen, Armin 2008. „Eine unbekannte autobiographische Skizze Friedrich Schlegels – Edition und Kommentar“, in: *Athenäum – Jahrbuch der Friedrich Schlegel-Gesellschaft*, 18: 183–193.
- Grünendahl, Reinhold 2015a. „‘Romantische Indomanie‘ oder ‚orientalische Renaissance‘? Zu einigen Erklärungsmustern für das Entstehen der Indologie in Deutschland“, in: *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 165: 185–210.
- Grünendahl, Reinhold 2015b. „Frühromantische Religiosität im Gegenwind der Säkularisierung: Novalis’ ‚Die Christenheit oder Europa‘ als ‚Geschichte des heiligen Sinns‘“, in: *Jahrbuch des Freien Deutschen Hochstifts* (2015): 172–258.
- Hamilton, Alexander & Langlès, Louis Mathieu 1807. *Catalogue des manuscrits Samskrits de la Bibliothèque Impériale : Avec des notices du contenu de la plupart des ouvrages, etc.* Paris: Imprimerie Bibliographique.
- Hanneder, Jürgen 2016. „Der erste Indologe“, in: Strobel, Jochen (Hrsg.): *August Wilhelm Schlegel im Dialog : Epistolarität und Interkulturalität*. (Schlegel-Studien 11.) Paderborn: Ferdinand Schöningh, 67–80.
- Hanneder, Jürgen 2017. „Auf den Spuren Gutenbergs“, in: Bamberg, Claudia & Ilbrig, Cornelia (Hrsg.): *Aufbruch ins romantische Universum : August Wilhelm Schlegel*. Frankfurt: Freies Deutsches Hochstift [u. a.], 177–181.
- Jenisch, Erich 1921. „Briefe von Friedrich Schlegel an Johann Georg Zimmer“, in: *Euphorion: Zeitschrift für Literaturgeschichte* 23, *Ergänzungsheft : Findlinge. Briefe zur deutschen Literaturgeschichte des achtzehnten und neunzehnten Jahrhunderts*, 35–51.
- Körner, Josef 1926. *Briefe von und an Friedrich und Dorothea Schlegel*. Gesammelt und erläutert. (Die Brüder Schlegel: Briefe aus frühen und späten Tagen der deutschen Romantik.) Berlin: Askanischer Verlag Carl Albert Kindle.

Körner, Josef 1930. „Friedrich Schlegels persische Studien“. *Archiv für Kulturgeschichte*, 20: 83–87.

Oppenberg, Ursula 1965. *Quellenstudien zu Friedrich Schlegels Übersetzungen aus dem Sanskrit*. (Marburger Beiträge zur Germanistik 7.) Marburg: N. G. Elwert Verlag.

Schlegel, Friedrich 1958–. *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe* (KFSA).¹¹¹
Hrsg. Ernst Behler [u. a.]. Paderborn: Verlag Ferdinand Schöningh.

Häufig zitierte Einzelbände:

KFSA 7 (1966): *Studien zur Geschichte und Politik*. Hrsg. Ernst Behler.
Darin: „Reise nach Frankreich“ (1803), 56–79.

KFSA 8 (1975): *Studien zur Philosophie und Theologie*. Hrsg. Ernst Behler
und Ursula Struc-Oppenberg. Darin: *Über die Sprache und Weisheit der
Indier* (1808), 105–433.

KFSA 15,1 (2002): *Orientalia*, mit Einleitung und Kommentar hrsg. von
Ursula Struc-Oppenberg.

KFSA 26 (2018): *Briefe von und an Friedrich und Dorothea Schlegel. Pa-
riser und Kölner Lebensjahre (1802–1808)*.

1. Teil (Juni 1802 – Dezember 1805). Hrsg. Hans Dierkes unter Mit-
arbeit von Almuth Dierkes. [1] Text; [2] Kommentar.

2. Teil (Januar 1806 – Juni 1808). Hrsg. Barbara Otto. [1.] Text; [2.]
Kommentar (noch nicht erschienen).

Schwab, Raymond 1950. *La Renaissance Orientale*. (Bibliothèque historique.)
Paris : Payot.

Schwab, Raymond 1984. *The Oriental Renaissance : Europe's Rediscovery of In-
dia and the East, 1680–1880*. Transl. Gene Patterson-Black and Victor
Reinking. Foreword by Edward W. Said. New York: Columbia University
Press.

Struc-Oppenberg siehe Oppenberg (und Schlegel, KFSA)

Tzoref-Ashkenazi, Chen 2009. *Der romantische Mythos vom Ursprung der Deut-
schen – Friedrich Schlegels Suche nach der indogermanischen Verbin-*

¹¹¹ Zur Zitierweise s. oben, Anm. 2.

Reinhold Grünendahl

ding. (Schriftenreihe des Minerva Instituts für deutsche Geschichte der Universität Tel Aviv 29.) Göttingen: Wallstein.

Windisch, Ernst 1917–. *Geschichte der Sanskrit-Philologie und indischen Altertumskunde.* (Grundriss der Indo-Arischen Philologie und Altertumskunde, I. Band, I. Heft B.) 1. Teil. Strassburg: Karl J. Trübner 1917; 2. Teil. Berlin / Leipzig: Vereinigung wissenschaftlicher Verleger 1920.



Beate Guttandin

Kṣamā Rāva: „Ein situationsbedingter Fehler“

Eine Sanskrit-Dorfgeschichte aus den 1950er-Jahren über Ehre und Moral

Diese¹ elfte von fünfzehn Erzählungen (Rāva 1954b: 76–91) der aus Gujarāt stammenden Autorin Kṣamā Rāva (1890–1954) (Anonymus 1954: i) wird hier mit einer weitestgehend textgetreuen und dem literarischen Stil der Autorin angemessenen deutschen Übersetzung vorgestellt, um sie in einer künftigen Untersuchung zusammen mit weiteren übersetzten Erzählungen in ihrem literarischen und kulturellen Kontext würdigen zu können. Da seit dem letzten Viertel des 19. Jahrhunderts bis heute mehrere tausend literarische Werke unterschiedlicher Gattungen in Sanskrit geschaffen wurden (vgl. Chattopadhyay 1999; Jha 2003; Mukherji 1997; Prajapati 2014; Ranganatha 2009; Shukla 2002; Tripāṭhī 2012) mag es nun an der Zeit sein, dieses Forschungsfeld intensiver zu betrachten (vgl. Hanneder 2009). Eine kleine Schneise wurde mit der Herausgabe der wissenschaftlichen Bearbeitung eines *mahākāvya*² aus dem 19. Jahrhundert (Schneider 1996) und zehn übersetzten Erzählungen unterschiedlicher Verfasser*innen zwischen 1954 und 2015 (Guttandin 2018; 2020) geschlagen. Hier gilt es weiterzugehen.

¹ An dieser Dorfgeschichte hat die Übersetzerin bereits früher gearbeitet und die Erzählung wegen des komplex gefügten Inhalts und der sprachlich fordernden Darstellung einige Monate ruhen lassen. Die Festschrift bot einen willkommenen Anlass, das interessante Narrativ erneut unter die Lupe zu nehmen. Mein besonderer Dank gilt Professor Dr. Konrad Klaus für seine Kommentare zur Rohversion der Übersetzung.

² „Umfangreiche Dichtung“, ein Genre der indischen Versepike, das sich auf ausgearbeitete Beschreibungen von Landschaften, Gefühlen und Ereignissen mit kürzeren narrativen Passagen stützt.

Die Autorin³ dieser Erzählung war eine weitgereiste und gebildete Frau, die zunächst auch einige Werke auf Englisch verfasste. Sie spürte, dass sie ihre Gedanken in Sanskrit am besten ausdrücken konnte und blieb dabei (Anonymus 1954: iv). Der stark von Dialogen und Regieanweisungen geprägte dramatische Modus dieser Erzählung steht jedoch keineswegs beispielhaft für alle anderen Erzählungen von Rāva. Sie hat sich die Mühe gemacht, jeden ihrer Plots in einen anderen Handlungskontext zu setzen und dafür eine geeignete Literaturgattung, ein angemessenes Vokabular und einen passenden Sprachstil zu finden. Ihre vierte Erzählung (Rāva 1954a: 24–30) ist beispielsweise eine nach europäischem Kanon geschaffene Novelle (Guttandin 2018: 252–253), auch wenn Bilder, Lebensaufassung und Traditionen deutlich aus einem anderen Kulturkontext stammen. Rāva schrieb ihre Erzählungen, ohne auf eine mögliche Übersetzung für Menschen aus anderen Kulturkreisen zu blicken. Ihre Hauptfiguren bringen das alltägliche Leben auf der Grundlage einer sozio-religiösen Gesetzgebung⁴ in der Mitte des vorigen Jahrhunderts in Indien anschaulich und authentisch näher.

Auch wenn die detailliert beschriebene Gefühlswelt der Figuren von den Leser*innen gut nachzuvollziehen ist, erschließt sich die Kritik der Autorin an der eigenen Tradition den Rezipient*innen aus anderen kulturellen Zusammenhängen nicht immer auf den ersten Blick. Die Schriftstellerin beleuchtet anhand einer scheinbar leichtgängigen Erzählung *laghukathā* mit erstaunlichen Verwicklungen die rigide Dorfmentalität und breitet das davon bestimmte Leben einer Witwe aus, das der Öffentlichkeit und sogar ihr selbst als wertlos gilt, wenn sie nicht wenigstens einen gutgeratenen Sohn vorweisen kann. Sie deckt die falsche Moral der Verknüpfung von „arm“ mit „ehrlich“ auf, die dem Arbeitgeber erlaubt, einen Lohn unter dem Existenzminimum zu zahlen, ohne Widerrede befürchten zu müssen und einem Ehemann ein lebenslang schlechtes Gewissen beschert, als er sich in einem extremen Notfall seiner Familie mit Geldern behilft, die für einen wohltätigen Zweck vorgesehen sind. Es gelingt Rāva, mit wenigen klaren Sätzen ihrer Hauptfiguren die Grundzüge der karmischen Denkweise offenzulegen, die das Schicksal der Individuen durch die eigenen vergangenen Handlungen vorbestimmt erscheinen lässt. Die Wünsche der Menschen an ihr Leben, die oftmals den

³ Kṣamā Rāva verstarb 1954. Bemühungen, Rechteinhaber der Erzählungen aufzufinden, blieben erfolglos. Der indische Verlag existiert seit Langem nicht mehr. Einige Werke der Autorin wurden bereits im Internetarchiv archive.org aufgenommen. Etwaige Rechteinhaber bitten wir, sich mit der Verfasserin oder dem Verlag in Verbindung zu setzen.

⁴ Der Begriff sozio-religiöse Gesetzgebung bezeichnet noch existierende religiöse Gesetzeswerke, die *dharmaśāstra*-s, die *mitākṣarā* oder den *harivaṃśa*, die Sitte und Brauch aus dem indischen Alltag v. u. Z. und gegen Ende des ersten Jahrtausends schriftlich fixierten. Ihre Anwendung wird oft als „Kultur“ oder „Tradition“ umschrieben. Sie haben noch Einfluss auf die Heirats- und Ehegesetze des modernen demokratischen Indiens.

strikten Vorgaben der sozio-religiösen Gesetze und dem Willen des Schicksals entgegenstehen, führen zu inneren und äußeren Konflikten. Nicht zuletzt erlaubt uns die Autorin Einblick in eine eheliche „Beziehungskiste“, die geeignet ist, Aspekte des Umgangs miteinander innerhalb eines patriarchalen Rahmens kennenzulernen – ein Thema, das durchgehend in Erzählungen indischer Autor*innen in vielfältigem Kontext in immer neuer Variation aufbereitet wird.

Die Dorfgeschichte des 19. Jahrhunderts im europäischen und nordamerikanischen Literaturraum ist seit geraumer Zeit in das Literaturschaffen des 20. und 21. Jahrhunderts zurückgekehrt. Die Autor*innen⁵ präsentieren ihre Sicht der dörflichen Lebenswelt, indem sie ihre Leser*innen hinter die attraktive Fassade traditioneller ländlicher Lebensentwürfe führen, wo sich komplexe, ganz unidyllische Konflikte abspielen. Die Verstrickung der Figuren in die Durchsetzung ihrer Wünsche und die Verschachtelung von Binnenerzählungen innerhalb der Rahmengeschichte unterscheiden sich trotz der differierenden kulturellen Hintergründe kaum von den Verwicklungen in dieser indischen Geschichte (z. B. Haslinger 2006; Verfilmung 2014 von Thomas Willmanns „Das finstere Tal“; Verfilmung 2020 von Juli Zehs „Unterleuten“; Verfilmungen einer Erzgebirgskrimiserie, einer Eifelkrimiserie und vieler anderer Filme vor dem Hintergrund einer dörflichen Szenerie). Die Bereitschaft gegenwärtiger Schriftsteller*innen, sich erneut dem realistischen Erzählen und der Dramaturgie der Handlung zuzuwenden und die als altmodisch geschmähte Dorfgeschichte neu zu gestalten, hat auch Beachtung in den Literaturwissenschaften gefunden (Baßler 1989, Geppert 1994, Weiland und Nell 2014; Seiler 2014). In der Hindī-Literatur (vgl. Pandey) und in der Literatur anderer indischer Sprachen (vgl. Das) hat sich die Dorfgeschichte als eigenes Genre etabliert.⁶ Den künstlerischen Produktionen zu den Themen „Alltag auf dem Land“ und „Leben im Dorf“ lassen sich Rāvas fünfzehn Erzählungen leicht zuordnen und festigen das bis in die Gegenwart in Indien, Europa und den Vereinigten Staaten anhaltende literarische Interesse an dieser Autorin.

⁵ Einige Namen von Schriftsteller*innen zum Thema „Dorfgeschichten“ könnten vergleichend von Interesse sein: Berthold Auerbach, Ulla Hahn, Josef Haslinger, Saša Stanišić, Juli Zeh u. a.

⁶ Den Hinweis verdanke ich Heinz Werner Wessler.

Verbeugung vor Gaṇeśa⁷
Ein situationsbedingter Fehler⁸

[76] In einem trostlosen Dorf, das fünf oder sechs Rufweiten von Puṇe entfernt liegt, las wahrscheinlich niemand die Zeitung. Daher kannten die meisten Dorfbewohner die aktuellen Nachrichten außerhalb ihrer Ortschaft nicht. Und es gab sogar eine Frau aus guter Familie mit Namen Sunīti, die nicht einmal die Neuigkeiten aus ihrem Dorf kannte. Ein Freund mit Namen Rāmdās⁹ las manchmal Abschriften aus einer gelesenen und weggeworfenen Zeitung mit Namen „Löwe“¹⁰, die irgendjemand geschickt hatte, laut vor, um ihr zu helfen. Doch war der Vorfall, der zu dieser Nachricht geführt hatte, schon mehrere Wochen überholt.

Vor fünfundzwanzig Jahren hatte ein junger Mann namens Hari diese dreizehnjährige Sunīti¹¹, die ihren Namen zu Recht führte, geheiratet. Sie hatte eine schöne Hautfarbe wie aus Gold, war klug wie Sarasvatī, frei von Neid wie Anasūyā, schien schon im Heiratsalter, obwohl noch jung an Jahren. Hari war Oberlehrer an einer kleinen Privatschule. Obwohl diese¹² zwei Jahre später wegen Geldmangels geschlossen worden war, betrieb der selbstlose Hari, indem er seinen ganzen Besitz verkaufte, irgendwie diese Schule weiter, bis er, wenn auch widerwillig, von solcher Wohltätigkeit Abstand nahm, da seine Bemühung kein Ergebnis gebracht hatte und er jede Hoffnung aufgeben musste. Und binnen Kurzem war das Ehepaar aus Mangel an Einnahmen von Armut geplagt und vor Hunger fast dem Sterben nahe.

Sunītis Eltern lebten in einem Dörfchen, das sich in der Region Koṅkaṇ¹³ befand. Von der Hochzeit ihrer Tochter zurückgekehrt, baten sie inständig den Schwiegersohn und seine Frau: „Wir werden für dich einen Job als Briefschreiber

⁷ Dies ist die übliche Anrufung der Autorin von Gott Gaṇeśa vor dem Titel jeder ihrer Erzählungen.

⁸ Titel des Originals: *kṣaṇikavibhramah* (Rāva 1954b: 76). Die Erzählung beginnt auf Seite 76 der Druckausgabe (Rāva 1954b: 76–91). Die Originalseitenzählung wird hier in eckigen Klammern hinzugefügt.

⁹ *rāmdās* bedeutet „Anhänger vom *rāma*“, einer Inkarnation von *viṣṇu*. Die Namen wurden in der Übersetzung dem heutigen Sprachgebrauch des *hindī* angepasst.

¹⁰ Die Zeitschrift *kesarī* wurde 1881 im südindischen Bundesstaat *mahārāṣṭra* von dem prominenten Aktivist der indischen Unabhängigkeitsbewegung Lokmanya Bal Gangadhar Tilak gegründet und wird derzeit noch publiziert: <<http://www.dailykesari.com>> (letzter Zugriff 7.8.2020).

¹¹ *sunītiḥ*: „Die sich gut benimmt, eine mit dem richtigen moralischen Verhalten.“

¹² Die Wortdopplung der Autorin (*paṭhaśālā*) wurde anstelle der Wiederholung von der Übersetzerin durch das Demonstrativpronomen ersetzt. Im Sanskritoriginal stehen dieselben Komposita etwas weiter auseinander und Wortdopplungen sind auch in einem hochwertigen Schreibstil geschätzt und üblich.

¹³ Mit *koṅkaṇ* wird die Westküste von *mahārāṣṭra* bezeichnet.

besorgen. Kommen Sie bitte beide her“,¹⁴ aber Hari lehnte die Einladung des Schwiegervaters ab. Aus Stolz wollte er den Misserfolg seiner Arbeit nicht zugeben. Als Absicherung waren ihnen sogar noch einige Wertsachen geblieben. Deshalb übergab Hari von dem Wenigen, das Sunīti zur Hochzeit an Silber- und Goldschmuck von ihm als Geschenk erhalten hatte, eins nach dem anderen an die Geldverleiher und beruhigte so irgendwie die Produktion von Magensäure bei sich und seiner Frau. Wenn er sich für eine Anstellung bewarb, um das Lebensnotwendige zu verdienen, wurde er formell wegen Überschreitung der Altersgrenze oder seiner mangelnden Qualifikation regelmäßig von den Arbeitgebern abgelehnt.

Vor einiger Zeit war Hari auf der Suche nach einer Anstellung in die nahe Stadt aufgebrochen. Er war von den Beamten des Arbeitsamts für ein Beratungsgespräch eingeladen worden. Und wenige Tage später erhielt Sunīti unerwartet und unvorbereitet von den Bahndirektoren dreihundert Rupien. „Das Geld fanden wir¹⁵ in der Hemdtasche des Mörders Ihres im Zug verstorbenen Mannes“, informierten sie die bemitleidenswerte Frau. Sunīti wunderte sich sehr, auch wenn die Trauer stark in ihr aufwallte, wie der mittellose Ehemann an eine solche Summe gelangt sein könnte. Einen Monat später las Rāmdās ihr aus der gelesenen und weggeworfenen Zeitung „Löwe“ das tragische Ereignis, das sich im Zug abgespielt hatte, vor. Er erzählte allen, dass der vom Schicksal getroffene Hari von irgendeinem Schurken im Zug erschlagen worden sei. Zwar dachte sie viel darüber nach, wie das für seinen Tod verantwortliche Geld in seine Hand gelangt sein könnte, doch erhielt sie keine Information darüber, wie sich die Angelegenheit wirklich zugetragen hatte. Sunīti erfuhr aus der Zeitung, dass Haris Mörder vor dem königlichen Gerichtshof vom vorsitzenden Richter zu zwanzig Jahren¹⁶ im Gefängnis, das sich im Yervaḍā-Distrikt¹⁷ befindet, verurteilt worden war. Und

¹⁴ Das Sanskrit macht nicht nur in der Höflichkeit der Anrede einen Unterschied, sondern siezt und duzt wie im Deutschen, wenn auch mit mehr Möglichkeiten, die Anrede entsprechend der sich verändernden Beziehungen zueinander situativ anzugleichen. Daher unterscheidet die Übersetzung der Textvorlage entsprechend streng zwischen Siezen und Duzen. Wer ein „Sie“ gegenüber wem anwendet und wann ein gewohntes „Du“ in einer bestimmten Situation wieder in das „Sie“ übergeht oder sogar beide Anreden innerhalb eines Satzes derselben Person zugeordnet werden, zeigt der Text. Möglicherweise sind Übersetzungen, die die pronominalen Anreden *bhavān* und *tvam* durchgängig in der „Du“-Form wiedergeben, zu unscharf, um den Sprachgebrauch des Sanskrit abzubilden. Das Thema ist es wert, einer genaueren Untersuchung anhand alter und moderner Sanskrit-Erzählungen, entsprechender *hindī*-Narrative und einer qualitativen Befragung aktiver Sprecher*innen beider Sprachen zugeführt zu werden.

¹⁵ *upalabdhāsmābhir*. Druck: *upalabdhasmābhir*. Die Druckfehler in der *devanāgarī*-Ausgabe werden jeweils angemerkt.

¹⁶ *vāsitam*. Druck: *vāsitaṃ*; nicht in die Übersetzung hineingenommen.

¹⁷ Das *yervaḍā*-Zentralgefängnis ist ein bekanntes Hochsicherheitsgefängnis in *yervaḍā* nahe der Stadt *pune* in *mahārāṣṭra*, eines der größten Gefängnisse in Südasien mit über

einige Tage später brachte sie einen Sohn zur Welt. Um Erziehung, Bildung und alles Weitere für den Nachwuchs zu sichern, verdiente sie mit Nähen und ähnlichen Arbeiten in den Häusern der Wohlhabenden und durch Lieferdienste von Modakas¹⁸ und anderen Süßigkeiten auf die eine und andere Weise das Geld.

[77] Nun geschah es, dass ihr gerade achtzehn Jahre gewordener Sohn, der im Laden eines geizigen Händlers angestellt war, einen von Mäusen halb angefressenen Zehnrupienschein unterschlug. Auf Anordnung des vorsitzenden Richters wurde er für ein Jahr im oben genannten Gefängnis weggesperrt. Sunīti war der gesamte Vorgang vollkommen unerträglich und sie dachte: „Diese Schuld überdauert sogar den Tod. Es wäre besser, wenn mein Sohn sterben würde, ertrage ich doch die Schande für meine Familie nicht. Ach, was für eine große Gnade des Schicksals, dass sein Vater schon vor der Geburt des Jungen in den Himmel kam.“ Denn wie die meisten Inderinnen ergeben an den Ehemann gefesselt, hatte sich die rechtschaffene Frau Tag um Tag bemüht, die unermessliche Überlegenheit der Wahrheitsgöttin im jugendlichen Herzen fest zu verankern, indem sie vor dem Sohn hartnäckig die Scharen der guten Eigenschaften derer pries, die als Spiegel der absoluten Ehrlichkeit galten. In der Meinung, dass nun aber diese Anstrengungen leider ganz umsonst gewesen waren, hatte sie der Mut verlassen. Sunīti wünschte sich so sehr, den Sohn zu sehen, der sie beständig an den guten, aber unglücklichen Hari erinnerte, dass sie sich eines Tages im Monat Vaiśākha von der schrecklichen Hitze der Sonne¹⁹ erschöpft zur Haftanstalt aufmachte. Immer wieder über ihre Füße stolpernd ging sie mühsam auf dem langen Weg dahin, erreichte mit einiger Mühe die Strafanstalt und sah die Masse der Gefangenen im Freien, von denen jeder begierig²⁰ darauf war, den auszumachen²¹, der ihm vertraut war. Weiter hinten erblickte sie ihren Sohn, der im Garten die Erde umgrub und bemerkte keinen Unterschied zwischen ihm und den Kleinkriminellen. Doch der junge Kerl kam zu ihr und umarmte sie fest voller Freude und Liebe. Ihr Herz wurde wie von einer scharfen Spitze aus Eisen durchbohrt.

Kumār:²² „Mutter, wie kommt es, dass du dich so verspätet hast? Der Aufenthalt hier wird dir nur noch für zehn Minuten gestattet werden.“

5000 Gefangenen in Kasernen und Sicherheitszonen sowie einem offenen Gefängnisbereich, wo die Insassen selbst ein Stück Land bearbeiten können.

¹⁸ *modaka* ist ein kleines rundes Gebäck aus Reis- oder Weizen- und Maniokmehl mit einer süßen Füllung aus Kokosraspeln oder Sesam und Zucker.

¹⁹ *mārtaṇḍasya*. Druck: *mātaṇḍasya*.

²⁰ *ausukyabhāḥaḥ*. Druck: *ausukya*^o.

²¹ *draṣṭum*. Druck: *draṣtam*.

²² Da *kumāra* sowohl „Sohn“ bedeutet als auch ein Vorname ist und die Autorin im Text andere Vokabeln für „Sohn“ verwendet, fiel die Übersetzungsentscheidung für den Vornamen aus.

Müde legte der junge Mann den schweren Spaten auf dem Boden ab und führte die Mutter in eine menschenleere Ecke des Gartens. „Warum hast du so getrödel?“ Sunīti wischte sich die von Schweißtropfen gezeichnete Stirn, holte einmal tief Luft²³ und sagte auf die Nachfrage: „Mit meinen schwachen Gliedern kann ich den weiten Weg vom Dorf hierher nicht schnell laufen²⁴, Kind.“ Dann ließ sie sich auf eine raue Steinplatte unter einen Baum nieder und reichte dem Sohn Knabberstückchen, die in einem prallen Tuch eingewickelt waren. „Ah, du hast sie sogar selbst gemacht“, rief der junge Mann erfreut liebevoll aus, als er die runden Modakas aus Sesam und Zucker erblickte, setzte sich, wie es üblich ist, zu Füßen der Mutter auf den Boden und als er begann, die leckeren Snacks mit den Zähnen zu bearbeiten, blieb Sunīti mit kummervollem Herzen still.

Kumār: „Mama, es gibt hier einen Brahmanen von guter Gesinnung, mit dem du dich einmal unterhalten solltest. Seit dem Tag meiner Ankunft hier kümmerst er sich um mich wie ein altvertrauter Freund. Er wird auch von allen Gefangenen geschätzt. Täglich liest er das Rāmāyaṇa vor, um uns zu zerstreuen.“

Der junge Mann hielt für einen Moment inne. Er hatte den Mund voller Leckereien und konnte nicht weitersprechen. Sunīti aber rief sich mit in die Vergangenheit gerichtetem Blick und tränenverhangenen Augen die Abfolge vom ersten bis zum letzten beklagenswerten Ereignis ihres Lebens ins Gedächtnis und saß so in Gedanken versunken nur bewegungslos mit gesenktem Kopf da. Kumār nahm also die Unterhaltung zurückhaltender wieder auf. „Weshalb ein so guter Mensch im Gefängnis ist, weiß ich wirklich nicht. Nie spricht er über sich selbst.“

Die Stimme des jungen Mannes, der seinen Freund rühmte, drang weiterhin nicht an ihr Ohr. Ihr Geist war vor Enttäuschung leer. Sie schien taub, überwältigt von einem Übermaß an Kummer beim Anblick der Entwürdigung ihres Sohnes durch das hässliche Rasseln der um sein Fußgelenk geschlossenen Kette und das Aussehen seiner groben Kleidung und [78] rief sich immer wieder Gott preisend²⁵ und dankend ins Gedächtnis: „Nur durch das Mitleid des Herrn und die guten Werke früherer Geburten erlebt sein Vater es nicht mehr, diese unglückselige Situation vor Augen geführt zu bekommen.“

Kumār: „Mama, es ist ein großes Glück, dass mich dieser gute Mensch wie einen Sohn mag. ‚Du musst meine Mutter treffen‘, bat ich ihn. Er zögerte etwas, als schäme er sich und schwieg. Ich weiß nicht, wo er heute hingegangen ist. Er könnte wohl zum Steinbruch gelaufen sein.“

Sunīti: „Zum Steintempel?“

²³ *sakṛcchvāsam*. Druck: *sakṛcchśvāsam*.

²⁴ *calituṃ*. Druck: *calitu*.

²⁵ *dhanyavādakṛtajñatā*. Druck: *dhanyavāda kṛtajñatā*.

Kumār: „Nein, nein. Um im Steinbruch einen Haufen aus Schüttgut aufzuschichten.“²⁶

Die arme Frau drängte den Tränenfluss zurück, während sie benommen bis zu dem Augenblick wortlos blieb, als der Lärm der Glocke, die den Besuchern den Abschied ankündigte, mit voller Lautstärke schallte und wiederhallte. Als sie, kaum hatte sie ihn vernommen, sofort von ihrem Platz aufstand, sagte der junge Mann²⁷ zu ihr: „Wann wirst du wiederkommen?“ Da sie den Anblick der üblen Lage des Sohns mit seiner Fußfessel nicht ertrug, gab sie zurück: „Kind, ich bringe es nicht über mich, noch einmal zu kommen. Aber Onkel Rāmdās wird jede Woche herfahren, um sich nach deinem Befinden zu erkundigen. Ich gebe ihm die Leckereien mit, die du so gern magst“, brachte Sunīti stammelnd heraus, zauste den Kopf des Sohnes mit dem Haarband und ging fort. Die arme Frau warf nicht einen Blick zurück, auch wenn sie sich danach sehnte, ihren Sohn noch einmal zu sehen.

Die Gute mit dem reinen Herzen brachte die Zeit irgendwie herum, indem sie die Familiengöttin Śāntādurgā²⁸ mit dem angemessenen Ritual ehrte, der Erzählung Mahābhārata, die der Freund Rāmdās jeden Abend mit lauter Stimme vorlas, aufmerksam folgte, in der Nacht ihre Seele reinigte, indem sie dem Loblied auf Viṣṇu zuhörte, das von dem Priester aus dem nahen Tempel²⁹ dargeboten wurde und tagsüber mit Nähen oder ähnlichen Arbeiten ein wenig Geld verdiente. Nach dem vorzeitigen Verlust des Ehemanns betrachtete sie das eigene Leben als wertlos, hatte andere Gefühlsregungen außer dem Wohlergehen des eigenen Sohnes abgeschüttelt.

Heute hörte sie nun, dass der Sohn aus dem Gefängnis entlassen werden sollte, und während sie sehnsüchtig von Sonnenauf- bis Sonnenuntergang auf ihn wartete, richtete sie sein mit frischem Wasser besprengtes und eingerichtetes Schlafzimmer ordentlich her, bereitete sein ersehntes Lieblingsgericht zu, polierte die im Gemeinschaftsraum³⁰ auf den Wandregalen gestapelten Kupfertöpfe auf Hochglanz, hängte schnell über der Eingangstür die betupfte³¹ glückverheißende

²⁶ *parvatī* „Fels, Stein.“ Der Sohn meint den Steinbruch, in dem die Gefangenen arbeiten, die Mutter hofft, dass der Freund ihres Sohnes zum bekannten Tempel aus Stein im Süden von *pune* gegangen ist, der auf einem Felshügel, dem *parvatī*-Hill liegt.

²⁷ *māṇavakaḥ*. Druck: *mānakaḥ*.

²⁸ *śāntādurgā* ist eine verbreitete Form der *durgā*, die besonders in Goa und *karṇāṭaka* verehrt wird (Mitraḡotri, Vithal Raghavendra 1999: 139; 175–180), vielfach in Form eines Ameisenhaufens (Pereira 1978: 1–231). Sie ist die Familiengöttin *kuladevatā* der *gotra-s* *bharadvāja*, *kauśika* und *vatsa*, die mit anderen *gotra-s* zur Gruppe der *sarasvata*-Brahmanen gehören.

²⁹ *nediṣṭhamandira*^o. Druck: ^o*madira*^o.

³⁰ Die *mukhaśālā* ist nur insofern eine Eingangshalle, als von dort die persönlichen Zimmer abgehen. Sie ist der gemeinsame Aufenthaltsraum der Bewohner eines Hauses.

³¹ Mit einem Segenspunkt aus roten und gelben Farbpigmenten betupft.

Girlande aus Aśokabaumblättern auf, konstruierte auf dem gepflasterten Boden draußen vor der Tür mit weißer, roter, gelber und grüner Kreide wunderschöne Ornamente aus Linien, umhüllte die Statue der in einer reinlichen Ecke des Gemeinschaftsraums aufgestellten Familiengottheit mit einem neuen safranfarbenen Jutegewand, bestrich ihre Stirn mit reichlich Rotgold aus dem Pollen der aufgesprungenen Ketakīblüten³² und schmückte sie mit einer Jasminblütengirlande, besserte am Nachmittag die Löcher an einem sauber gewaschenen Kleidungsstück des Sohnes aus und war dann damit beschäftigt, es geschickt mit einem Flicker zu versehen. Derweil befolgte der Freund Rāmdās die tägliche Routine und rezitierte das Mahābhārata, das er mit einer in das Marāṭhī³³ übersetzten Auslegung darbot. Irgendwo tönte währenddessen aus dem nahe gelegenen Tempel eines Gottes beharrlich der abendliche Klang der Seilglocke, während aus dem Nachbardorf ein Brummen von der Schlange der mit Getreide gefüllten Lastwagen auf der Dorfstraße³⁴ vibrierte. Irgendwo hörte man den Lärm der halbnackten Dorfkinder, die in einem Schmutzhaufen auf dem quadratischen Dorfplatz nach einzelnen Getreidekörnern suchten, irgendwo das unbestimmte Rufen anderer Kinder, die Hüpfen zusammenspielten.

Rāmdās: „Hier endet das 26. Kapitel im Śāntiparvan³⁵.“

[79] Sunīti (*sie hatte sich zuvor bedankt*):³⁶ „Heute haben Sie sehr lang gelesen. Es ist nun sechs Uhr. Bald geht die Sonne unter, aber der Junge ist bis jetzt noch nicht zurückgekommen.“

Rāmdās: „Nur Mut, Schwägerin.“

Sunīti (*verzagt*): „Könnten die Richter anders entschieden haben?“

Rāmdās: „Nein, nein. Selbst Brahmā dürfte die einmal getroffene Entscheidung nicht einfach umwerfen³⁷. Der Gerichtshof ist doch nicht das Gefängnis. Die Haftdauer Ihres Sohnes ist heute zu Ende gegangen. Dann³⁸ wird er auch heute entlassen.“

Sunīti: „Ich hoffe, dass Sie ihm ein Kleiderbündel³⁹ gebracht haben? (*Er bestätigt es, indem er mit dem Kopf wackelt.*) Was machte er für einen Eindruck?“

³² Pandanus odoratissimus.

³³ Hauptsprache im Bundesstaat mahārāṣṭra.

³⁴ pallikārājamārgē. Druck: pallikā°.

³⁵ Das 12. Kapitel im mahābhārataṁ, dem „Kapitel über die Befriedung“.

³⁶ Die Regieanweisungen stammen von der Autorin. Möglicherweise zielen sie auf eine spätere szenische Umsetzung der Erzählung. Die Einschübe werden üblicherweise kursiv und in Klammern (auch im Originaldruck) als Nebentext eines Theaterstücks mitgeliefert. Einige andere Erzählungen Rāvas wurden später für die Bühne bearbeitet und mehrfach aufgeführt, auch wenn sie nicht von der Autorin mit Regieanweisungen bestückt worden waren.

³⁷ anyathā kartuṁ pārāyēt. Druck: ° katu °.

³⁸ tadādyāiva. Druck: tadadyāiva.

³⁹ vasanapoṭalikā. Druck: °poṭṭalikā.

Rāmdās: „Die Entlassung aus dem Gefängnis macht ihn nicht glücklich. Gestern sagte er, dass es ihn bedrücke, seinen Zellengenossen zu verlassen.“

Sunīti: „Mein Sohn hat Freundschaft mit einem Gefangenen geschlossen? Ach, ach, ach! Was ist das für ein Schicksalsschlag, dass er mit einer Person befreundet ist, die im Gefängnis lebt.“

Rāmdās: „Schwägerin, die Richter sagen, dass er ein Mann von tadelloser Führung sei, obwohl er Langzeitinsasse ist. Er ist Ihrem Sohn außerordentlich zuneigt, hörte ich.“

Sunīti (*hoffnungslos*): „Was wird aus meinem Sohn werden. Leider kennen auch alle das Gerede über seinen Diebstahl.“

Rāmdās: „Keine Angst, Schwägerin. Alles wird am Ende gut. Ich bin sicher, dass der Junge nach dem Gefängnisaufenthalt ein regelkonformes Leben führen wird.“

Mit dem allmählich kräftiger werdenden Glockenklang des Tempels wurde auch Sunītis Sehnsucht stärker, ihren Sohn wiederzusehen⁴⁰.

Sunīti (*hoffnungslos den Kopf schüttelnd*): „Was für ein ungutes Ergebnis der langwierigen Mühe.“

Rāmdās: „Es reicht nun mit der übermäßigen Niedergeschlagenheit. An diesem Glückstag sollten Sie alles Denken, das Ihnen Kummer bringen könnte, loslassen und eine heitere Haltung einnehmen. Bald wird der Sohn kommen, um Sie reichlich in Freudentränen zu baden.“

Sunīti (*als höre sie die Stimme des Freundes nicht*): „Jahrelang habe ich jeden Tag tröpfchenweise Kleingeld gespart. Mit der Errichtung des Gotteshauses sei das auf lange Zeit ausgerichtete Gelübde erfüllt, hat der Oberpriester erklärt.“

Rāmdās: „Das ist mir doch alles bekannt. Aber in dieser Sache werden große Ausgaben entstehen.“

Sunīti: „Dann ist es so. Wofür habe ich sonst die nicht geringen Schwierigkeiten ertragen und Geld zurückgelegt. Jetzt besitze ich genug Vermögen für die Errichtung des Gotteshauses.“

Draußen vor dem Haus hörte sie unterdessen das Geräusch von Schritten und ging mit: „Der Junge ist gekommen“, aufgeregt zur Tür, als Rāmdās sie zurückhielt: „Warten Sie einen Moment, ich gehe“, und hastig hinaustrat. [80] Und Sunīti schlich inzwischen in die Küche, um das „dadamdadam“ klopfende Herz⁴¹ zu beruhigen. Nun betrat Sunītis zwanzigjähriger Sohn gefolgt von Rāmdās den Gemeinschaftsraum: groß, aufrecht, feingliedrig und schlank, überdies gut aussehend mit strahlendem Gesicht. „Was für ein Vergnügen, hier wieder heimzukehren. Wo

⁴⁰ *darśanoṭkaṅṭhāpi*. Druck: *daśanoṭkaṅṭhāpi*.

⁴¹ Wörtlich: „zitternde Brust.“ Wegen des vorgeschalteten „*sadhāḍadhaḍam*“ wurde „klopfendes Herz“ gewählt.

ist meine Mutter?“, sagte der junge Mann und wischte sich die von Schweißtropfen⁴² bedeckte Stirn mit dem Hemdsärmel⁴³ ab. Rāmdās wies mit dem Finger zur Küche und ordnete an: „Dass dein Freund hierherkommen wird, sollte der Hausherrin Sunītidevī feinfühlig und geduldig mitgeteilt werden.“

Kumār: „Wieso? Wie könnte der Besuch meines Freundes bei ihr Unzufriedenheit bewirken? Er wird nur kurz bleiben. Wahrscheinlich geht er sogar nach ein paar Stunden wieder weg.“

Rāmdās: „Junge, deine Mutter könnte ein wenig⁴⁴ aus der Fassung sein, nachdem sie dich wiedergesehen hat. Wo ist dein Freund jetzt?“

Kumār: „Er wartet an der Ecke der Kreuzung. Er wolle die Freude des Zusammentreffens von Mutter und Sohn nicht unterbrechen: ‚Geh erst mal‘, sagte er umsichtig, ‚deine Mutter erwartet dich sehnsüchtig. Sie soll von deiner Heimkehr in Freudentränen gebadet werden. Dann folge ich dir.““

Während der junge Mann noch redete, tauchte Sunīti am Eingang zum Gemeinschaftsraum auf. Kumār bemerkte sie und rief voller Freude: „Mutter, Mutter!“, und lief zu ihr. Und Sunīti, die ihren Sohn sehr liebte, umarmte ihn fest und rief: „Junge, mein Junge!“, hielt das Weinen zurück, wischte sich schnell mit dem Sarizipfel die Augen und betastete mit: „Wie mager du geworden bist⁴⁵!“, Nacken, Rücken und Arme des Sohnes.

Kumār sagte (*lächelnd*): „Mama, im Vergleich zu früher bin ich heute muskulös.“

Er ließ sie sich auf die Schaukel in der Mitte des Wohnraums setzen und ließ sich selbst zu ihren Füßen auf den Boden nieder. „Warum bist du nicht wieder zum Gefängnis gekommen?“ fragte sie der junge Mann und bedeckte die Finger der Mutter mit Küssen.

Rāmdās: „Mein lieber Junge, das Gefängnisgebäude liegt nicht nebenan. Wie könnte deine Mutter mit ihrer körperlichen Schwäche den langen Weg bewältigen.“

Kumār: „Sie haben ein Fahrzeug. Warum haben Sie sie nicht damit gefahren?“

Sunīti: „Kind, dich mit angekettetem Fuß zu sehen war schwer für mich auszuhalten.“

Kumār: „Mama, dass du dich meinetwegen schämst⁴⁶, wundert mich nicht. Künftig beabsichtige ich, Rechtschaffenheit als Lebensaufgabe beizubehalten.“

Sunīti: „Ich frage mich vor allem⁴⁷, was nur die Nachbarn sagen werden.“

⁴² *svedabindu*°. Druck: *khedabindu*°.

⁴³ *kañcukanālikayā*. Druck: korruptiert.

⁴⁴ *kiñcit saṃbhrāntā*. Druck: *kiñcisambhrāntā*.

⁴⁵ *saṃvṛtto* ‘*sīti*. Druck: *saṃvṛttosīti*.

⁴⁶ *hrepitāsi tvam*. Druck: *hrepitāsīsvam*.

⁴⁷ *śaṅkate tītarāṃ*. Druck: *śaṅkatetarāṃ*.

Kumār: „Mama, bitte klage nicht mehr. Ich ziehe in die nahe Stadt. Wie verzweifelt ich lange Zeit durch die Folter der Reue war, weiß nur Gott. Ich dachte unablässig über meine Schuld nach, während ich in den Nächten lange schlaflos auf dem blanken Boden lag.“

Rāmdās: „Nichts auf der Welt ist reinigender⁴⁸ als Reue.“

[81] Kumār: „Mein ehemaliger Arbeitgeber, der Geizhals, sollte zur Verantwortung gezogen werden⁴⁹. Obwohl er mich von Sonnenaufgang bis in die Nacht harte Arbeit verrichten ließ, hat er mir nur sieben Rupien überreicht. Dieser Lohn war nicht einmal genug, um den Magen zu füllen, geschweige denn für Kleidung und andere Dinge. Mama, auch du hast mich mit leckeren Sachen, die ich besonders mag, sehr stark unterstützt. Aber von heute an werde ich mich bemühen, den aus meinem schlechten Karma entstandenen Fleck zu tilgen, und wenn es mein Leben kosten sollte.“

Sunīti: „Nun ja. Der zersplitterte Kristall dürfte wohl nicht wieder wie früher sein, auch wenn er wieder zusammengesetzt wird.“

Rāmdās: „Heute ist genug gejamert worden. Anlässlich dieses guten Ereignisses sollten Sie auch den vom Weg abgekommenen⁵⁰ Sohn mit leckerem Essen versorgen.“

Kumār (*begeistert*): „Eine leckere Mahlzeit? Mama! Was hast du vorbereitet? Die leckeren Kuchen? (*Sunīti weist mit einer Geste darauf.*) Mama, hör mir einmal zu. Ich habe einen großartigen Menschen eingeladen. Dieser gute Mann hat wegen seines schweren Schicksals zwanzig Jahre im Gefängnis verbracht. Er wusste, dass du in die Haftanstalt kommen würdest, um mich zu sehen.“

Sunīti beachtete die Worte des Sohnes nicht. Sie dachte an ein anderes Anliegen und sagte: „Mein Junge, heute wird vor allem von dir erwartet, dass du dich rasierst und badest. Im Hof gibt es ausreichend Wasser. Diese gewaschene Kleidung liegt für dich bereit. Dein Schlafzimmer ist fertig gerichtet. Ich habe für dich sogar ein neues Hemd genäht. Komm also. Bevor du isst, musst du eine Blumengirlande zum Tempel der Gottheit bringen.“

Kumār (*auflachend*): „Warum?“

Sunīti: „Für die Zwielihtzeremonie. Du darfst deine Mahlzeit nicht halten, weil du das Zwielihtritual nicht zelebriert hast.“

Kumār: „Aber Mama. Ich sollte meinen Freund bewirten. Er ist auch sehr zurückhaltend und gut erzogen. Der Onkel hat ihn schon oft gesehen.“

Sunīti: „Aber mein Junge! Bist du in der Gesellschaft dieser niedrigen Menschen so tief gesunken, dass du dich mit Häftlingen einlassen musst? Was wohl der verehrte Vater sagen würde, wenn er deine Schande sähe.“

⁴⁸ Lies: *pāvanataram*. Druck korrumpiert.

⁴⁹ *grahaṇīyo'tra*. Druck: *gahaṇīyo* °.

⁵⁰ *mārgabhraṣṭo 'py*. Druck: *mārgabhrāṣṭopy*.

Kumār: „Mein verehrter Vater hatte unendlich viele gute Eigenschaften auf sich vereint. Er würde meinen Freund sicher lieben.“

Sunīti: „Wer weiß, welches Verbrechen er begangen hat. Höchstwahrscheinlich hat er der Ehefrau die Nase abgeschnitten. Oder er hat irgendeinen Unglücklichen um sein Leben gebracht.“

Rāmdās: „Wehret dem Bösen. Wehret dem Bösen.“

Kumār: „Mama, so eine gute Seele wäre auch im gesamten Dorf nicht zu finden. Er folgt dem rechtschaffenen Verhalten verdienstvoller Menschen wie den Sehern der Vorzeit oder denen, die näher an unserer Zeit lebten wie Śrī Tukārām⁵¹, Rāmdās⁵² und andere. ‚Ich verdiene nicht nur den Aufenthalt im Gefängnis, sondern auch den Aufenthalt in der Hölle‘, erklärte er immer wieder.“

Sunīti: „Dann hat er sicher irgendein schreckliches Verbrechen begangen.“

Kumār (*die Worte der Mutter nicht beachtend*): „Als ich das Gefängnis betrat, arbeitete er hart auf dem Gelände. Sein Gesicht glänzte von Schweißtropfen. Er stand einen Moment wie festgewurzelt da, mich wie einen lang vermissten, wiedergefundenen Freund betrachtend.“

[82] Sunīti: „Wahrscheinlich erinnerte sich der Mörder an den eigenen Sohn. Es reicht jetzt mit den Gefängnisgesprächen. Ich versuche, das alles aus dem Wust der Erinnerungen zu löschen⁵³. Mein Junge, komm doch endlich, der Barbier erwartet dich schon lange im Kuhstall.“

Kumār: „Bleib, bleib nur einen Moment. Es ist wichtig, dass ich heute noch über den Freund berichte.“

Sunīti (*schiebt die Hand unter sein Haarband*): „Dich erwartet ein guter Schnitt. Komm also schnell.“

Kumār (*will nicht weggehen*): „Mutter, warten Sie⁵⁴ noch einen Moment. Ich habe nicht einmal die Hälfte berichtet.“

Als würde sie vom Glockengeläut des nahegelegenen Gotteshauses angetrieben, ergriff Sunīti kurz vor dem Verlassen des Wohnraums hastig die Hand des Sohnes und sagte: „Mein Junge, mach doch endlich voran. Bitte nimm schnell das vorgeschriebene Bad. Hörst du nicht am Glockengeläut, dass der Zeitpunkt für die Zwielflichtanbetung schon überschritten ist? Der Oberpriester wartet. Er muss das Sühneritual für dich ausführen. Die Verspätung vernichtet nur das gute Ergebnis.“ Kumār: „Dann gehen Sie bitte voraus. Ich folge dir mit meinem Freund.“

⁵¹ Dichter des 17. Jahrhunderts aus *pune* von poetischer Verehrungsliteratur an eine Form des Gottes *kṛṣṇa* in der Landessprache *marāṭhī*.

⁵² Religiöser Dichter, spiritueller Lehrer und Heiliger des Hinduismus. Aus *mahārāṣṭra*, 17. Jahrhundert.

⁵³ *pramārṣṭum*. Druck: °*māṣṭum*.

⁵⁴ *pratīkṣyatām*. Druck: *pratīkṣ*°.

Sunīti: „Also gut. Einen Moment warte ich auf dich“, (*sagte sie und blieb neben der Schaukel stehen*).

Kumār: „Mama, als ich ihm erzählte, dass ich gestohlen habe, füllten sich seine Augen mitleidig mit Tränen. Er war sehr traurig.“

Sunīti: „Wahrscheinlich durchbohrte die Erinnerung an seine eigene böse Tat sein Inneres.“

Kumār (*übergeht die Worte der Mutter*): „Und täglich las er frühmorgens in der Bhagavadgītā.“

Sunīti: „Oha, diese Verstellung.“

Kumār (*etwas verstört*): „Bitte spote nicht über ihn. Er verhält sich korrekt“, (*bat er die Mutter mit zusammengelegten Händen*). „So schnell wie das eine Jahr herum war, so sehr warf mich der Augenblick der Freilassung ganz aus der Bahn. Ich wollte den Freund⁵⁵ nicht verlassen und sehnte mich danach, dass die Richter den Zeitpunkt meiner Entlassung verzögerten.“

Sunīti (*perplex und traurig*): „Großer Gott!⁵⁶ Ach, es gibt überhaupt keinen Zusammenhang zwischen diesem Ansinnen und der Bande der Freundschaft.“

Rāmdās: „Hausherrin, das ist doch nicht verwunderlich. Wenn sich zwei vom Unglück verfolgte Gefängnisgenossen trennen müssen, ist das eben sehr schwer zu ertragen.“

Kumār: „Dieser Mann zeigte gute Führung. Er wurde nie für seine Freilassung aktiv. Als ich nun heute Nachmittag kurz davor war, aus dem Gefängnis zu gehen⁵⁷, hörte ich, wie plötzlich sein Name ausgerufen wurde. Mutter! Er war auch frei. Als die Meldung seiner Freilassung wiederholt ausgerufen wurde, ging ich sofort zu ihm und schüttelte ihn ungestüm, denn er stand mit leerem Blick reglos da, als habe es ihm die Sprache verschlagen. Auf die Frage: ‚Freund, warum schweigst du?‘, er ungefähr so: ‚Es wäre am besten, wenn mich die Richter nicht entlassen würden. Niemand auf der Welt kennt mich und niemand erwartet mich. Was soll ich mit der Freiheit, wo ich so gut wie tot bin‘, sagte er stockend. ‚Kommen Sie so lang mit mir in unser Haus‘, bat ich ihn inständig, von seinem Zustand durcheinandergebracht.“

[83] Sunīti (*als schaudere sie*): „Was? Du hast den Mörder hierher eingeladen? Kind, Kind, was werden die Nachbarn sagen? Ich erlaube nicht, dass er hier hereinkommt. Durch ein solches Verhalten wird sogar der hochverehrte Vater, der Kopfschmuck des Brahmanengeschlechts, tief⁵⁸ in den Dreck gezogen. Und meine lange religiöse Praxis, der Familiengottheit mit allem was dazugehört zu dienen,

⁵⁵ *mītram*. Druck: *mitra*.

⁵⁶ Hier *viṣṇu*.

⁵⁷ *nirgamiṣyan*. Druck: *nirgamiṣyatā*.

⁵⁸ *bhūyo pi*. Druck: *bhūyopi*.

wird wohl wirkungslos bleiben. Dass ein solcher Mann hier hereinkommt muss verhindert werden. Es gibt karitative Einrichtungen in der Stadt Puṇe, nicht weit von hier. Alle⁵⁹ finden dort Unterschlupf. Auch Kriminelle.“

Kumār: „Halt. Warum verleumdest du den unschuldigen Menschen? Wenn du ihn kennenlerntest, würdest du niemals so sprechen. Also gut. Da du ihn nicht freundlich aufnehmen möchtest, werde auch ich mit ihm woanders hingehen.“

Sunīti (*traurig*): „Mit dem Häftling? Oh, wohin wirst du gehen?“

Kumār: „Wir haben uns jetzt genug Gedanken über mich gemacht. Hier könnte sogar das Geldverdienen für mich nur schwierig zu bewerkstelligen sein.“

Sunīti (*seufzt tief auf*): „Ich werde mich an den makellosen⁶⁰ Ruf deines Vaters halten und hoffe stark auf dein künftiges Wohlergehen. Aber durch den Kontakt mit Häftlingen wirst du vollständig untergehen.“

Rāmdās: „So Junge, hör jetzt auf, die Mutter zu terrorisieren.“

Kumār (*entschlossen*): „Aber ich habe ihn doch eingeladen. Mama, du hast mir oft gesagt, dass es die Pflicht guter Menschen ist, die Schutzlosen zu unterstützen.“

Sunīti (*wütend*): „Es macht doch Angst, wenn der Verbrecher hier hereinkommt. Er könnte dich auf den schlechten Weg führen. Er würde auch uns mitreißen.“

Rāmdās: „Schwägerin, du hast keinen Grund, dich zu fürchten. Wir sollten uns dem Engagement des Jungen nicht entgegenstellen.“

Sunīti: „Haha, statt dauernd an seinen Mitgefangenen zu denken, verschwendet er wohl keinen Gedanken an seine Mutter, die von dem zwölf Monate anhaltenden Tränenstrom beinahe blind geworden ist. Ist nicht das besonders beklagenswert?“, sagte sie mit enger Kehle und schlug sich an die Stirn.

Kumār (*sanft*): „Mama, so ist es doch überhaupt nicht. (*Er umfasst ihren Fuß.*) Du weißt doch, dass ich nur dich liebe. Sei doch gnädig. Mein Freund ist ohne Dach und muss für die Nacht untergebracht werden. Du wirst es nicht bereuen, das schwöre ich.“

Sunīti (*nun etwas nachgiebiger*): „Nun gut. Er soll zu essen bekommen. Er kann im Kuhstall essen und die Nacht auch dort schlafen.“

Kumār (*wütend*): „Wahnsinn! In den Kuhstall, als wäre er hinausgeworfen worden? Wie ein Unberührbarer? Wie ein elender Hund? Dann ist es eben so. Ich werde auch genau dort auf dem Boden schlafen, und ich leihe ihm meine Matratze.“

Sunīti: „Warum streitest du mit mir, wo du gerade aus dem Gefängnis entlassen worden bist? Bist du herausgekommen, um mich Unglückliche zu verwirren?“

⁵⁹ *sarve 'pi*. Druck: *sarvepi*.

⁶⁰ Wörtlich: „wildgansweiß.“

Komm rasch zum Tempel. Ich führe inzwischen⁶¹ die Umrundung des Gotteshauses von außen durch, bleibe dann da und erwarte dich. Ich höre die Glocke läuten. Ich muss jetzt gehen“, erklärte Sunīti und begab sich⁶² zur Tür.

Rāmdās fühlte Mitleid mit dem jungen Mann, dem sein Wunsch versagt worden war: [84] „Mein Junge, sei doch nicht traurig. Dein großmütiger Freund kann in meinem Haus wohnen. Er braucht frische Kleidung.“

Sunīti (*kommt schnell zurück*): „Junge, pass sorgfältig auf meine Schatulle in deinem Zimmer auf. Alle meine Wertsachen liegen darin“, (*ordnete sie wütend an und ging hastig weg*).

Kumār (*verzweifelt*): „Was für eine Strenge im Charakter meiner Mutter, die doch ein Herz so zart wie eine Mimosenblüte⁶³ hat. Als ob mein Freund, der ein Spiegel des rechten Weges ist, wie ein niedriger Mensch das Geld eines anderen stehlen würde. Der böse Hintergedanke⁶⁴ belastet mich. (*mit Abscheu*) Nicht einmal mit dem großen Zeh würde er es berühren.“

Rāmdās: „Mein Junge, die meisten guten Frauen fürchten sich wahrscheinlich vor Zuchthäuslern.“

Kaum hatte Rāmdās zweimal gesagt: „Ich tadle sie jedoch nicht“, als sich plötzlich eine Stimme erhob. Und im selben Moment erschien auf der Schwelle ein fünfzigjähriger schnaubbärtiger Mann in Gefängnis Kleidung ohne Kopfbedeckung und Schuhe.

Kumār (*freudig*): „Ah, komm, komm herein! Freund, wann bist du angekommen? Wie bist du hereingekommen?“

Gast: „Nachdem du das Gefängnis verlassen hattest, habe ich kurz darauf die Kreuzung hier erreicht und bin dann unbemerkt durch die Hintertür eingetreten.“

Kumār (*in Rāmdās' Ohr*): „Er könnte unser Gespräch gehört haben.“

Gast: „Mein Lieber (*die Hand auf seine Schulter legend*), lassen wir es dabei. Sei mir nicht unnötig böse.“

Kumār: „Es war sicher anstrengend, das Haus zu finden. Du bist geschickt darin, eine unbekannte Adresse zu finden, mein Freund.“

Gast: „Was für ein Geschick sollte sich denn wohl darin zeigen, wenn man sich an sein Abbild erinnert, auch wenn es zwanzig Jahre später ist, dass man es erblickt.“

Kumār: „So bekannt ist dir das Haus?“

Gast: „Ich betrachte es als das meine.“

Kumār (erstaunt zu Rāmdās um eine Erklärung): „Wie kann das sein?“

⁶¹ *tāvat*. Druck: *tāvrat*.

⁶² *pratasthe*. Druck: *prathasthe*.

⁶³ Eintrag „*śirīṣa*“ in: Meulenbeld 1974/1988. Ein Baum mit zarten gelblichweißen Blüten.

⁶⁴ Lies: *tadantaḥ*? In der Druckausgabe korrumpiert.

Rāmdās: „Das wird dir der ehrenwerte Herr nur selbst erzählen.“

Kumār: „Dann könnte er auch meine Mutter kennen.“

Rāmdās: „So ist es.“

Kumār (*traurig*): „Warum haben Sie es ihr denn nicht gesagt?“

Rāmdās: „Weil ich ihm vor langer Zeit versprochen hatte, dass ich seine geheime Identität vor Frau Sunīidevī nicht enthüllen würde.“

Kumār: „Seine Identität? (*schaut beide verwirrt an*) Wovor willst du sie schützen? Erzähle alles ganz genau.“

[85] Gast: „Mein Junge, ich werde dir alles erzählen, was passiert ist. Deine Mutter könnte von meinem Anblick erschüttert werden. Wegen dieser Befürchtung wollte ich hier nicht auftauchen. Ich bin dennoch gekommen, um meine Zusage nicht zu brechen.“

Kumār: „Wovon könnte Mama so stark erschüttert werden? Meine Mutter hat einen ganz graden Charakter, wie schon ihr Name sagt.“⁶⁵

Gast: „Mein Junge, diese Frau ist die Göttin der Geduld in Person, das ist doch bekannt. Schon vor deiner Geburt war sie mir vertraut.“

Kumār (*erstaunt*): „Vor meiner Geburt?“

Rāmdās: „So ist es.“

Kumār (*betrachtet beide scharf*): „Wer ist er? Wer bist du?“

Rāmdās (*langsam und sanft*): „Er ist kein anderer als dein Vater.“

Kumār (*bricht immer wieder in lautes Gelächter aus*): „Mein Vater? Warum habt ihr beide angefangen, mich zu verspotten? Genug jetzt mit dem Spiel“⁶⁶.

Gast: „Du kannst dir sicher sein, dass ich dein Vater bin, so wahr ich lebe.“

Kumār: „Warum hast du das nicht schon früher gesagt? Was soll die Geheimnistuerei? Schon als Kind hat mir die Mutter mitgeteilt, dass mein verehrter Vater in einem Eisenbahnwagen⁶⁷ von einem Mitreisenden erschlagen wurde. (*bricht immer wieder in Lachen aus*) Nein, nein, mein Freund, du bist ein Spaßvogel geworden, seit man dir die Fesseln abgenommen hat. Wenn meine Mutter erführe, dass du lebst, würde sie auch ohne deinen Anblick im selben Moment ohnmächtig werden. Es verging ja nicht ein Tag, an dem sie nicht an dich gedacht hätte.“

Hari (*kummervoll*): „Tja, sie wusste nicht, dass ich mich im Gefängnis aufhielt.“

Kumār: „Aber heute Morgen hast du noch verkündet, dass du ohne Dach über dem Kopf seist und dich niemand erwarte.“

Gast: „Mein Junge, es stimmt ja trotzdem. (*mit leiser Stimme*) Zwanzig Jahre war ich vermeintlich tot gewesen.“

⁶⁵ Erläuterung zum Namen siehe Fußnote 11.

⁶⁶ *khelayā*. Druck: *kṣelayā*.

⁶⁷ *dhūmaśakaṭe*. Druck: *bhūma*^o.

Kumār: „Also wer ist jetzt im Zug erschlagen worden? Von dir am Ende ... Nein, nein. Es könnte wohl die Sonne im Westen aufgehen, auch der Mond vom Himmelsgewölbe Blütenregen werfen, aber dass du diese grauenhafte Tat begangen haben könntest, wo du so viele Verdienste schon bei der Geburt mitgebracht hast, kann ich mir nicht einmal im Traum vorstellen. Doch warum haben dich dann die Richter lebenslänglich ins Gefängnis geworfen?“

Hari: „Nur aufgrund von Indizienbeweisen. (*reibt sich die Stirn*) Pass auf, ich werde dir alles der Reihe nach erzählen.“

Rāmdās: „Setzen Sie sich doch. Der weite Weg zu Fuß muss anstrengend gewesen sein.“

„Lassen Sie sich zum Sitzplatz führen“, sagte Kumār, ergriff Haris Hand und ließ ihn sich auf die Schaukel setzen. Er wollte unbedingt seinen Bericht hören und blieb aufgeregt an seiner Seite, bis Hari zu erzählen begann, was damals geschehen war.

Hari: „Hat dir nicht deine Mutter irgendwann gesagt, dass sich dein Vater früher⁶⁸ einmal auf der Suche nach einer Arbeit als Angestellter mit dem Zug in die nahe Stadt aufgemacht hat und nicht wieder nach Hause gekommen ist? (*Kumār bejahte.*) Um der Verpflichtung nachzukommen, hatte die genügsame Ehefrau ein noch in ihrem Besitz verbliebenes Schmuckstück, einen Ohrring, zum Verkauf gebracht und [86] erhielt Bargeld für meine Reise. Ich nahm es und brach von hier auf. Als nun der Zug schnell abfuhr, bedrängte mich plötzlich eine ganze Reihe schrecklicher Sorgen. Die Geldverleiher, von denen wir wegen unserer Armut für unseren Unterhalt Schulden aufgenommen hatten, um uns durch kurzfristige Nahrungsaufnahme so gut es ging am Leben zu erhalten, rückten jeden Tag hier an, um das geliehene Geld einzutreiben. Damals war deine Mutter in Erwartung. Von den Sorgen war mir heiß vor Angst, während ich im Zug schlaflos blieb⁶⁹ und nachdachte: „Ach, meine Mitsudenten, die im Vergleich zu mir weniger begabt waren, haben es doch an ihren jeweiligen Arbeitsstellen zu etwas gebracht. Aber ich war der, den das Schicksal niedergeschlagen hatte. Obwohl ich mich lange bemüht hatte, wurden sämtliche Pläne zunichte. Leider war jetzt wohl mir die Wanderzeit von Tür zu Tür mit der Bettelschale in der Hand zugefallen.“

Da zitierte Rāmdās mit versagender Stimme in der zugeschnürten Kehle mitfühlend den schönen Spruch des Heiligen Kṛṣṇa: „Der Lauf⁷⁰ des Schicksals ist schwer zu verstehen“,⁷¹ um den leidenden Freund zu beruhigen.

⁶⁸ *pūrvam*. Druck: *pūrṣam*.

⁶⁹ Druck: *sthitavāhanam*. Vorschlag: *sthitavān aham*.

⁷⁰ *gatir* ‘iti. Druck: *gati* ‘riti.

⁷¹ „*karmaṇo hy api boddhavyaṃ, boddhavyaṃ ca vikarmaṇaḥ. akarmaṇaś ca boddhavyaṃ, gahanā karmaṇo gatiḥ.*“ – „Der Lauf des Schicksals ist schwer zu verstehen. Deshalb

Hari: „Ich grübelte, ob ich womöglich in einer anderen Geburt eine furchtbare Sünde begangen hätte, deren Vergeltung ich in diesem Leben auszuhalten hätte. Und darauf erinnerte ich mich an einen Spruch, den Sunīti häufig geäußert hatte: ‚Die Familiengottheit vergibt den Menschen nicht, die den Wunsch der Ältesten missachten.‘ Eine innere Stimme zerriss das Netz meiner Gedanken und sprach mich plötzlich so an: ‚Solange das Gelübde deiner verstorbenen Mutter nicht erfüllt ist, wird dir ein Unglück nach dem anderen zustoßen.‘⁷² Inzwischen betrat ich allmählich in irgendeinem⁷³ Bahnhof den letzten Zugwaggon. In einem Abteil erblickte ich nur einen fest schlafenden Mitreisenden. Im Zug, der ratternd mit hoher Geschwindigkeit fuhr, wurde dieser Reisende zwar unablässig kräftig durchgeschüttelt, blieb aber ohne aufzuwachen immer gleich wie ohnmächtig auf der Holzbank liegen. Wenige Augenblicke später erstrahlte der sternenbedeckte Himmel wie mit Blüten bestückt. Und bald war da die sterbende Pracht des Halbmonds mit der schwarzen Hälfte. Er trug bleich und rötlichbraun ein Licht wie eine Mönchsrobe. Als sei er gleichgültig geworden, stand er wie von der Sternennacht abgewandt in der äußeren Sphäre. Der König der Zweimalgeborenen, dessen Aufgangsröte sich allmählich aufgelöst hatte, als hätte er sein rötlichbraunes Gewand abgelegt, um zu baden und sich von der Röte zu reinigen, wusch durch das Guckfenster des Zuges mit seinen blassen Strahlen das Gesicht des schlafenden Reisenden. Ich jedoch betrachtete lange das leblose Gesicht des Schlafenden, während ich auf der gegenüberliegenden Bank ausharrte.“

Als Hari in diesem Moment die Stimme versagte, platzte der junge Mann heraus: „Wer war dieser Mann? Welchen Zusammenhang hatte er mit Ihrem Gefängnisaufenthalt?“, als misstraue er dem Bericht.

Hari (*gerade heraus*): „Mein Junge, ich flechte hier doch kein Lügennetz! Als würde ich von der Totenblässe des schlafenden Reisenden und seiner Bewegungslosigkeit angezogen, näherte ich mich ihm neugierig und untersuchte genau sein Gesicht. Dabei erzeugte ich sogar mit der Spitze meines Schirms ein Geräusch. Aber er wachte nicht auf. Und da beugte ich mich zögernd über ihn und merkte, dass er nicht atmete. Wer war nun dieser Reisende? Wie kam es dazu, dass der Körper hier niedergesunken war? Von Neugier getrieben stieß ich ihn an, aber er war bewegungslos wie ein Stück Holz. Als ich ihn noch einmal kräftig schüttelte, fiel eine lederne Brieftasche von seinem Kissen auf den Boden herunter. Ich sah

sollte man genau wissen, was Handeln ist, was verbotenes Handeln ist und was Nicht-handeln ist.“ *Bhagavadgītā* 4.17 (Übersetzung der Verfasserin).

⁷² Der Spruch, den seine Frau so oft wiederholt hat, stammt wohl von ihrer Schwiegermutter, die als Älteste die Vorgaben der Familiengottheit *śāntadurgā* gelehrt hat und dieser versprochen hat, sie besonders in Ehren zu halten, möglicherweise durch den Bau eines kleinen Tempels. Der Sohn müsste das Versprechen nun erfüllen.

⁷³ *kasmimścīc*. Druck: *kāsmimścīc*.

einen Briefumschlag, der mit einer Klammer darin befestigt war. Auf dem Umschlag standen Name und Wohnort des Reisenden.“

Kumār: „Wer war er?“

[87] Hari: „Ich schloss aus seinem Namen, dass er ein ungebildeter Landbesitzer aus dem Pañjāb war. In die Briefftasche war eine Summe von dreihundert Rupien in abgezählten Scheinen hineingesteckt und ich dachte: „Aha, der Arme hier, mein Weggefährte⁷⁴, dessen Geld in meine Hände gefallen war, ist ein Toter. Wie benahm man sich vorschriftsmäßig in einem solchen Fall? Im nächsten Bahnhof würde irgendein reisender Langfinger hereinkommen und ihn um die Last des Geldes erleichtern. Als ich darüber nachdachte, woher er wohl kam, wohin er hatte ziehen wollen, wie er so ohne ersichtlichen Grund zu Tode gekommen war, tauchte diese innere Stimme auf: ‚Solange das Gelübde deiner verstorbenen Mutter nicht erfüllt ist, wird dir ein Unglück nach dem anderen zustoßen.‘ Immer wieder tauchte in mir eine Stimme auf. Ich verdrängte die Worte, die in mein Herz gedrungen waren. Hilflos dem Wunsch ausgeliefert, alles ganz genau herauszufinden, durchsuchte ich die Briefftasche noch einmal vollständig und sah einen von ihm handbeschriebenen Zettel, auf dem notiert war: ‚In wessen Hand auch immer diese dreihundert Rupien durch glückliche Fügung gefallen sein mögen, der soll das Geld für die Unterstützung eines Armen oder für die Anbetung der Familiengottheit verwenden. Ich habe weder einen Verwandten noch einen Freund in dieser Welt. Wenn ich nach dem Willen des Schicksals gestorben bin, hat niemand etwas dagegen.‘ Diesen Brief las ich immer wieder und dachte: ‚Ist denn dieser Vorfall für mich vom Schicksal herbeigeführt worden, um meine Not zu lindern, weil ich finanziell am Ende bin?‘ Doch sofort verdrängte ich diese Überlegung, legte den Zettel, das Geld und alles andere wieder in die Briefftasche zurück, die ich unter das Kopfkissen des Toten steckte und versuchte wie zuvor, auf der Bank gegenüber ausgestreckt zu schlafen. Doch von der Göttin des Schlafs verlassen blieb ich lange wach. In meinem Kopf hallte das Spektakel immer desselben Ablaufs wider. Ein Bild mit einem Ehepaar stand deutlich vor meinem geistigen Auge: Ich wanderte in Begleitung meiner Frau, die mit dir hochschwanger war, von Tür zu Tür und klagte vor Hunger. Gepeinigt von meinen vielen Sorgen, die sich nicht verdrängen ließen, sah ich mich ohne Beistand in dieser Welt. Ich fühlte, dass mich auch der verstorbene Reisende drängte: ‚Nun, diese gute Gelegenheit ist dir durch die Macht des Schicksals zugefallen. Wenn du sie verstreichen lässt, wird wohl jemand anderes an deiner Stelle seinen Nutzen daraus ziehen. Was dir vorschwebt, ist wirklich lobenswert. Nimm das Geld und gib der geliebten Frau, die Hunger leidet, zu essen. Oder mache dir die eigene Familiengottheit geneigt.‘ Es war, als würde mich der Tote nachdrücklich auffordern. Zwar wollte ich die Aufforderung

⁷⁴ *maddvitīyo*. Druck: *madvitīyo*.

des toten Reisenden und die Stimme in mir zurückhalten, doch sah ich auf der Uhr des Toten, die in meiner Hemdtasche gelandet war, halb zwei angezeigt, sodass der Zugwaggon bald die angekündigte Station erreichen müsste. Und ich entschied mich, diesen Augenblick auch nicht zu vergeuden: ‚Die Gelegenheit, die sich zufällig aufgetan hat, ist sehr günstig. Es wäre unerträglich, wenn diese Summe ungenutzt bleiben sollte.‘ Ich war gleichgültig geworden. Bald hatte ich unsere jeweilige Kleidung ausgetauscht, aus der Brieftasche des Reisenden dreihundert Rupien entwendet und sie in die Tasche meines mit ihm getauschten Hemdes gesteckt. Und dann zerriss ich seinen handgeschriebenen Zettel und warf die Papierfetzen hinaus. Darauf deponierte ich meinen Ausweis und die Uhr in die leere Brieftasche des Reisenden, die ich wie zuvor unter sein Kopfkissen steckte, und legte den mit seinem Namen gezeichneten leeren Briefumschlag in meine Brieftasche.“

Kumār (*mit aufgerissenen Augen*): „Ohoho, was wird die Mutter sagen, wenn sie das erfährt.“

Rāmdās: „Mein lieber Junge!⁷⁵ ‚Dein Vater hat seinen Namen gegen das Geld des Mitreisenden getauscht‘, das wird sie sagen.“

Hari: „Ach, mit dieser großen Schuld verdiente ich die Strafe“, presste Hari mit erstickter Kehle heraus und bedeckte mit den Händen sein tränenüberströmtes Gesicht.

[88] Rāmdās (*mitfühlend*): „Freund, das war doch nur ein situationsbedingter Fehler. Musstest du nicht den Schmerz, der doch durch diese Tat entstand, zwanzig Jahre ertragen?“

Kumār: „Wegen dieses Toten haben dich die strengen Richter ins Gefängnis geworfen?“

Hari: „Zunächst einmal hauptsächlich aufgrund von Indizienbeweisen aus der ganzen Angelegenheit, und ich führte mich schließlich selbst der verdienten Strafe zu, weil ich gestand, das Geld von dem Fremden genommen zu haben.“

Kumār: „Wie konnten diese gemeinen Typen beweisen, dass du der Mörder seist? Warum hast du nicht gesagt, dass der Reisende schon tot war, bevor du in den Zug stiegst?“

Hari: „Ich war entschlossen, mich nicht zu verteidigen. Deine Mutter sollte auf keinen Fall erfahren, woher die dreihundert Rupien kamen. Wenn ich versucht hätte, mich gegen die schreckliche Anklage zu verteidigen, wäre auch meine geheime Identität aufgefliegen.“

Kumār: „Vater! Dann hätten dich die Gesetzeshüter sogar am Galgen aufknüpfen lassen.“

⁷⁵ *vatsa*. Druck: *tvatsa*.

Hari: „Ich wollte für die Taten bestraft werden, die ich nicht getan hatte. Wo immer ich mich aufhielt, fühlte ich mich minderwertig. Da ich das Vertrauen der Geliebten nicht mehr hatte, war es am besten zu sterben, denn es gibt sonst keine wunderbare Frau auf der Welt, die mit ihr zu vergleichen wäre. Sie ist ein Juwel, das lebende Abbild der Göttin Sāvitrī. Zum Glück war im Fall des Reisenden keiner darauf aus, nachzuforschen.“

Kumār: „Tja! Seinen Namen hast du behalten und hast zwanzig Jahre im Gefängnis verbracht. Ach, was ist das für eine grausame Auswirkung des Schicksals, dass die Mutter dich bereits in der anderen Welt vermutete, obwohl du in der Nähe warst.“

Hari: „Obwohl ich noch lebte, war ich so gut wie tot.“

Kumār (*Rāmdās ansprechend*): „Das alles haben Sie gewusst. Warum haben Sie es nicht meiner Mutter erzählt?“

Hari: „Mein Junge, dein Onkel hat hier nichts falsch gemacht. Deine Mutter sollte nicht gekränkt werden, deshalb bat ich darum, dass er mein Geheimnis nicht verraten möge. Die Nachricht meines Todes verursachte zwar auch Leid, war aber für sie womöglich nicht schwerer zu ertragen gewesen als die Mitteilung der Gefängnisstrafe.“

Kumār: „Aber Onkel, sorgte sie sich nicht einmal, als er nicht aus der Stadt zurückkehrte?“

Rāmdās: „Ich war froh, dass sie dich zwei, drei Tage nach deines Vaters Weggang geboren hat. Sie erwartete den Ehemann sehnsüchtig. Nun ja, ich las ihr die Meldung seines Todes im Nachrichtenblatt vor. Nur diese Unwahrheit habe ich ihr da erzählt – und ich machte der armen Frau weis, dass die Verbrennung der im Zug verbliebenen Leiche deines Vaters und ihre ordnungsgemäße Bestattung wegen seiner unbekanntem Adresse von der Polizei organisiert worden war.“⁷⁶

Kumār (*zu Hari*): „Warum haben Sie mir im Gefängnis diese Information nicht mitgeteilt?“

Hari sagte (*traurig*): „Auch du würdest im Gefängnis in diesem Fall nichts mitteilen. Ach, was für eine große Freude, dass ich frei bin! Ach, was für ein reiner Wind seit der Freilassung weht! Dass ich hierher zurückkommen würde, hätte ich mir nicht einmal im Traum⁷⁷ vorgestellt.“

[89] Hari bedeckte mit beiden Händen das Gesicht und brach in Tränen aus. Nach einer Weile beruhigte er sich etwas und verkündete stammelnd, aufgewühlt von seinem Kummer: „Seht her, ich bin doch jetzt wie ein nutzlos herumliegender Lehmklumpen, der eine Last für die Erde geworden ist.“

⁷⁶ Da ein Leichnam nach hinduistischer Tradition noch am gleichen Tag verbrannt wird, hat die Polizei später die Adresse ausfindig gemacht, damit die Bahndirektion die 300 Rupien an Sunīti übergeben konnte.

⁷⁷ *svapne 'pi*. Druck: *svapnepi*.

Kumār (*die Augen voller Tränen*): „Sprechen Sie doch nicht so. Aus Liebe zu Ihrer Frau haben Sie Ihr Leben achtlos weggeworfen und sind gesegnet⁷⁸, weil Sie das letzte Opfer gebracht haben. Fürchtest du die Beleidigungen der bössartigen Nachbarn? Keine Sorge, Vater. Da du deine Selbstsucht aufgegeben hast, bist du respektabel geworden. Ich werde ihnen erzählen, dass Sie das Gefängnis gewählt haben, um die von Hunger gequälte Familie zu retten.⁷⁹ Wenn du Schüler unterrichtest, wird alles kostenlos sein. Und weil deine früheren Anstrengungen ins Leere gingen, wird dir niemand in diesem Dorf⁸⁰ Hilfe verweigern⁸¹.“

Hari: „Mein Junge, was soll das Märchen? Die Erde ist geräumig und den Erdboden dürfen alle bewohnen.“

Als Hari noch sprach, war vor dem Haus das Geräusch von Schritten zu hören. Und bald wurde die Eingangstür aufgestoßen. Rāmdās hörte es und sagte: „Vorsicht. Da kommt Sunītidevī.“

Kumār (*bewegt und froh*): „Im Meer der höchsten Seligkeit wird sie versinken, da gibt es auch nicht den geringsten Zweifel.“

Rāmdās: „Nur ganz behutsam sollte ihr mitgeteilt werden, was geschehen ist. (*zu Hari*) Freund, gehen Sie für einen Moment in das andere Zimmer.“

Rāmdās‘ Anordnung folgend ging Hari schnell zum Nebenzimmer, während Kumār zu ihm sagte: „Das ist ein traumhafter Tag, Vater. Mutter wird sich himmlisch über die Wiedervereinigung mit Ihnen freuen.“ Er sprang auf und folgte ihm. Sunīti betrat den Gemeinschaftsraum und als sie Rāmdās fragte: „Wo ist der Junge?“ kam der junge Mann schon aus seinem Schlafzimmer.

Sunīti: „Wie? Hast du heute nicht einmal das Bad und die übrigen Rituale erledigt? Der Priester erwartet dich schon lange. Meine Güte, mit welcher Arbeit warst du die ganze Zeit beschäftigt?“

Rāmdās: „Sich mit dem Freund zu unterhalten.“

Sunīti: „Mit dem Häftling? (*alarmiert*) So! Wie, beim Allerhöchsten, ist er hier hereingekommen?“ sagte sie. Verwirrt⁸² schaute sie hier und dort nach, und als sie in Richtung Nebenzimmer ging⁸³, hielt sie der junge Mann mit ausgestreckten Händen auf.

Kumār (*mit strahlendem Gesicht*): „Er muss hier irgendwo zu finden sein. Wahrscheinlich im Kuhstall. Sein Anblick wird dich unendlich froh machen, das schwört dir dein Sohn, und du wirst ihm bestimmt in der Küche und sogar im

⁷⁸ *dhanyo 'sti*. Druck: *dhanyosti*.

⁷⁹ Siehe Fußnote 14.

⁸⁰ *grāme 'smin*. Druck: *gramesmin*.

⁸¹ *na vyatarat*. Druck: *na elidiert*.

⁸² *sasaṃbhramam*. Druck: *sasaṃmramam*.

⁸³ *yāsyantīm*. Druck: *yāstantīm*.

Gemeinschaftsraum zu essen geben. Du wirst ihn mit einem Teller voller Köstlichkeiten bedienen. Dann werden wir sogar alle vier baden. Wir tauchen in ein Wasser ein, das aus der übergroßen Freude über den verschwundenen und anwesenden Ehemann⁸⁴ besteht“, sagte er.

[90] Der Junge nahm die Hand der Mutter und küsste⁸⁵ sie sanft voll innerer Vorfreude.

Sunīti: „Ich sage dir noch einmal entschieden, dass der Strafgefangene in unserem Haus keinen Zutritt hat.“ (*wütend über das laute Gelächter des Sohnes*) „Gerade eben habe ich das böse Geschwätz irgendwelcher Nachbarn zu diesem Thema gehört. Wenn man diesen Mann hier sähe, würden euch die Nachbarn immer wieder in das schmutzige Geläster mit einbeziehen.“ (*Kumār umarmt sie und bricht immer wieder in Lachen aus.*) „So was! Der Junge ist ohne Schamgefühl! Dein Vater wäre an der Schande gestorben.“ (*zu Rāmdās*) „Sie wissen das. Nein, nein! Dieser schlechte Mensch darf nicht in diesem Haus gesehen werden. Er soll schnell abhauen.“ (*Aus der Geldbörse holt sie eine Viertel Rupie.*) „Gib ihm das. Davon soll er sich etwas zu essen kaufen. Wirf ihn sofort hinaus. Wenn ihn das nicht zufriedenstellt, werde ich mehr anbieten: eine halbe Rupie, sogar eine ganze Rupie. Aber dieser elende Mann soll auf der Stelle abhauen.“

Als nun der junge Mann immer weiter lachend auf ein Zeichen von Rāmdās zum Zimmer ging, sagte Sunīti: „Nimm diese fünf Rupien und gib sie ihm.“ Aber der junge Mann lief davon, als hörte er die Worte der Mutter nicht.

Sunīti: „Ach, der Unverstand meines Sohnes! Sogar die Bekanntmachung der Errichtung eines Gottestempels wird heute bedeutungslos werden. Ich muss nach allen Richtungen hin mit gesenktem Kopf dastehen. Wie furchtbar. Der Junge ist absolut dumm.“

Rāmdās: „Keinesfalls. Er ist nur dein guter Sohn. Begabte junge Leute zeichnen sich doch durch Selbsterkenntnis aus.“

Sunīti (*ihn misstrauisch anschauend*): „Was reden Sie eigentlich heute so? Ich verstehe überhaupt nicht, was Sie sagen.“

Genau in diesem Moment fluchte Kumār aufgeregt aus dem Zimmer: „Er ist weg – weg, Onkel – einfach weg“,⁸⁶ und betrat deprimiert wieder den Wohnraum.

Sunīti: „Wer ist weg?“

Kumār: „Mein Freund. Mein“

Sunīti: „Nun, hast du mehr erwartet? Schuldigen soll man nie trauen, das habe ich dir schon früher gesagt.“

⁸⁴ *apagā-āpatim.*

⁸⁵ *payacumbat.* Druck: *payacumbat.*

⁸⁶ „*nirgato nirgataḥ pitṛvya nirgata*“ *iti.* Viermal *sa-gaṇa (toṭaka).* Ein Metrum der Sanskrit-Dichtung, das die Darstellung stark aufwühlender Emotionen begleitet.

Kumār: „Mama, mein Freund war nicht schuldig. Ach, er ist verschwunden, ich werde ihn nicht wiedersehen. Er hat gemerkt, dass er hier nicht erwünscht ist.“
(*Dabei schluchzte er laut.*)

Rāmdās: „Er dürfte nicht weit gegangen sein. Er muss sich hier noch irgendwo befinden.“

Kumār: „Er ist nirgends. Ich habe überall gesucht. Sogar im Kuhstall.“

Der junge Mann warf sich auf den Boden und weinte jämmerlich. Am Ende war sie selbst vom Kummer des Sohnes betroffen, setzte sich neben ihn auf den Boden und berührte ihn sanft.

Sunīti: „Weine doch nicht mehr. Dein Freund kann herkommen. Vielleicht wird nach der Sühnehandlung noch alles gut. Steh auf und wasche dich schnell.
(*zu Rāmdās*) Gehen Sie inzwischen suchen.“

[91] Rāmdās verließ eilig das Haus. Als die Sühnezeremonie zwei Stunden später ordnungsgemäß von den Ritualpriestern des Gotteshauses vollbracht war, kehrte Kumār mit der Mutter zum Haus zurück. Er fühlte sich nicht wohl, ging lange im Hauptraum auf und ab und lief auf das kleinste Geräusch hin immer wieder aufgewühlt zum Fenster. Langsam betrat Rāmdās den Wohnraum, gefolgt von dem in weiße Baumwolle gekleideten Hari, der rasiert war und den Oberlippenbart gebürstet hatte. Sunīti hielt ein Tablett mit den zusammengestellten Zutaten aus Blüten, Süßigkeiten und einer Öl-Lampe für die Darreichung an die Familiengotttheit in der Hand und erblickt Hari gerade als er eintritt und Kumār ihn fest umarmt. Sie blieb direkt auf der Schwelle am Boden festgewurzelt einen Moment mit dem starrem Blick einer geschnitzten Holzstatue stehen, als sei ihr Bewusstsein ausgelöscht. Als Hari mit zusammengelegten Handflächen auf sie zuing, glitt⁸⁷ ihr das Gefäß mit den Zutaten für das Verehrungsritual aus der Hand auf den Boden. Sie sank mit einem unterdrückten Schrei nieder, als habe sie die Angst vor dem Anblick einer der gelben fleischfressenden Dämonen⁸⁸ gepackt. Da sprach Hari sie vorsichtig an. Sie betrachtete⁸⁹ ihn, innerlich vollkommen beschäftigt mit der Angst vor diesem Wesen⁹⁰. Lange konnte sie nicht sprechen. Als Ehemann und Sohn sie umsorgten⁹¹ und Rāmdās ihr die tatsächlichen Begebenheiten schrittweise⁹² nahebrachte⁹³, erholte sich Sunīti allmählich.⁹⁴

⁸⁷ *apāsrjat*. Druck: *apāsrpat*.

⁸⁸ *piśāca*.

⁸⁹ *nirīkṣamānā*. Druck: *nirīkṣaṇamānā*.

⁹⁰ *viṣaya*. Druck: *viṣyaya*.

⁹¹ *śuśrūṣita*. Druck: *śūśrūṣita*.

⁹² *sāvadhānaṃ*. Druck: *°dhāvaṃ*.

⁹³ *bodhitā*. Druck: *bodhita*.

⁹⁴ Für seine abschließenden Anmerkungen zur Übersetzung dieser Dorfgeschichte bin ich Johannes Schneider zu Dank verpflichtet.

Bibliographie

- Anonymus 1954. „Introduction“, in: Rāva, Kṣamā 1954: *Grāmajyotiḥ*. Calcutta: Chatterjee, i–v.
- Baßler, Moritz 2013. „Die Unendlichkeit des realistischen Erzählens. Eine kurze Geschichte moderner Textverfahren und die narrativen Optionen der Gegenwart“, in: Rohde, Carsten, Hansgeorg Schmidt-Bergmann (Hrsg.): *Die Unendlichkeit des Erzählens : Der Roman in der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur seit 1989*. Bielefeld: Aisthesis Verlag, 27–45.
- Chattopadhyay, Rita 1999. *Modern Sanskrit Plays (1970–1998)*. Calcutta: Sanskrit Pustak Bhandar.
- Das, Sisir Kumar 1995. *A History of Indian Literature 2: 1911–1956 : struggle for freedom, triumph and tragedy*. New Delhi: Sāhitya Akadēmī.
- Geppert, Hans Vilmar 1994. *Der realistische Weg : Formen pragmatischen Erzählens bei Balzac, Dickens, Hardy, Keller, Raabe und anderen Autoren des 19. Jahrhunderts*. Tübingen: Niemeyer.
- Guttandin, Beate 2018. „Missverständnis – eine Novelle aus Indien von Kṣamā Rāva: Aus dem Sanskrit mit Vorbemerkungen und Sprachanalyse“, in: Berthold Dannhäuser, Ralph Kauz, Li Xuetao, Dorothee Schaab-Hanke (Hrsg.): *Orientierungen : Zeitschrift zur Kultur Asiens* 29/2017. Großheirath: Ostasien Verlag: 279–294.
- Guttandin, Beate 2020. *Rebellionen – Moderne Sanskrit-Erzählungen über Tradition und Neuerung im Alltag indischer Paare*. Hamburg: Verlag Dr. Kovač.
- Hanneder, Jürgen 2009. „Modernes Sanskrit : Eine vergessene Literatur“, in: Straube, Martin, Roland Steiner, Jayandra Soni, Michael Hahn und Mitsuyo Demoto (Hrsg). *Pāsādikadānam : Festschrift für Bhikkhu Pāsādika*. Marburg: Indica et Tibetica, 223–228.
- Haslinger, Josef 2006. „fiona und ferdinand“, in: Haslinger, Josef: *Zugvögel : Erzählungen*. Frankfurt a.M.: S. Fischer Verlag, 39–64.
- Jha, Vaidynath (Hrsg.) 2003. *Sanskrit Writings in Independent India*. New-Delhi: Sāhitya Akadēmī.
- Meulenbeld, Gerrit Jan. *Sanskrit Names of Plants and Their Botanical Equivalents*. Cologne Digital Sanskrit Dictionaries, Universität zu Köln:

- <<http://sanskrit-lexicon.uni-koeln.de/>> [basiert auf Meulenbeld 1974 und Meulenbeld 1988; zuletzt modifiziert 26.07.2016].
- Meulenbeld, Gerrit Jan 1974. *The Mādhavanidāna and Its Chief Commentary, Chapters 1-10*. Leiden: Brill.
- Meulenbeld, Gerrit Jan 1988. „Sanskrit Names of Plants and their Botanical Equivalents“, in: Das, Rahul Peter (Hrsg.). *Das Wissen von der Lebensspanne der Bäume : Surapālas Vṛkṣāyurveda*. Stuttgart: Steiner, 425–465.
- Mitragotri, Vithal Raghavendra 1999. *A socio-cultural history of Goa from the Bhojas to the Vijayanagara*. Panaji, Goa: Institute Menezes Braganza.
- Mukherji, Sujit 1997. *Modern Poetry and Sanskrit Kavya : Buddhadeva Bose*. Translated from Bangla by Sujit Mukherji. Bangalore: Sāhitya Akadāmī.
- Pandey, Indu Prakash 1974. „Regionalism in Hindi Novels“, in: *Beiträge zur Süd-asienforschung* 3. Wiesbaden: Franz Steiner.
- Pereira, Rui Gomes 1978. *Hindu temples and deities. Bd.1 Goa*. Panaji: Printwell Press.
- Prajapati, Sweta 2014. *A Marigold of Modern Sanskrit Literature*. Delhi: New Bharatiya.
- Ranganatha, Sharma 2009. *Modern Sanskrit Writings in Karnataka*. (Acyutanand Dash, Hrsg. Lokapriyasāhityagranthamālā 5). Delhi: Rashtriya Sanskrit Sansthan.
- Rāva, Kṣamā 1954a. *Kathāmuktāvalī: 15 laghukathānām saṃgrāhaḥ*. Mumbāpurī: Na. Mā. Tripāthī.
- Rāva, Kṣamā 1954b. „Kṣaṇikavibhramāḥ. (Ein situationsbedingter Fehler)“, in: Rāva, Kṣamā: *Kathāmuktāvalī : 15 laghukathānām saṃgrāhaḥ*. Mumbāpurī: Na. Mā. Tripāthī, 76–91.
- Schneider, Johannes 1996. *Sukṛtidatta Pantas Kārtavīryodaya : ein neuzeitliches Sanskrit-Mahākāvya aus Nepal*. Swistal-Odendorf: Indica et Tibetica.
- Seiler, Sascha 2014. „Im Hinterland. Das Dorf im Roman des neuen amerikanischen Realismus“, in: Weiland, Marc, Werner Nell (Hrsg.): *Imaginäre Dörfer : Zur Wiederkehr des Dörflichen in Literatur, Film und Lebenswelt*. Bielefeld: transcript Verlag, 359–371.
- Shukla, Hira Lal 2002. *Modern Sanskrit Literature*. Delhi: New Bharatiya.

Beate Guttandin

Tripāṭhī, Rādhāvallabha 2012. „Introduction“, in: Hanneder, Jürgen und Måns Broo (Hrsg.): *Studies on Modern Sanskrit Writings : Ādhunikasaṃskṛta-sāhityānuśīlanam. Papers Presented in the Section on Modern Sanskrit Writings. Proceedings of the 15th World Sanskrit Conference.* New Delhi, 05.–10.01.2012. GRETIL e-library.

Willmann, Thomas 2010. *Das finstere Tal.* München: Liebeskind.

Zeh, Juli 2016. *Unterleuten.* München: Luchterhand.



Julia A. B. Hegewald

Extreme Dependency as a Creative Catalyst in Early Indo-Islamic Architecture of the Slave Dynasty

Introduction

The most severe form of extreme dependency is enslavement. This ideologically charged term still influences our notion of what we understand by the dualistic concepts of ‘slavery’ and ‘freedom’.¹ However, there are many more nuanced forms of dependence and there is not only the black and white dichotomy of these two notions. Especially in the areas of art and architecture, cultures have again and again found means to express artistic freedoms even in situations of severest dependency. In a way it is one of the most creative stimuli for an artist to be confronted with restrictions.

This paper examines the architecture of the Quwwatu’l Islām Masjid, the first congregational mosque (*jāmi masjid*) built under settled Islamic rule in India. It argues that although the local builders – ordered by the new Muslim overlords to construct a mosque – were undoubtedly in a situation of extreme dependency as they were forced to dismantle their own temples to use the debris to raise the *jāmi masjid* in Delhi (Dillī), they were, however, not only in a position of enslavement but used the little leverage they had, to shape the development of the architecture they produced. By actively integrating their own motives and building conventions, the local craftsmen implemented a good amount of artistic freedom. However, even when more passively, materials which bore the imprint of their own tradition, were used, at a stage during which they were

¹ See the page ‘Research Objectives’ on the webpage of the Bonn Centre for Dependency and Slavery Studies (<<https://www.dependency.uni-bonn.de/en/our-research/research-objective/research-objective>>) (last accessed on: 21.07.2020).

severely suppressed, even this succeeded in influencing the style and development of the new and dominant Islamic culture in the north of India. As a consequence, a hybrid and in many ways integrative early Indo-Islamic architectural style was shaped, bringing together the cultures, traditions and artistic conventions of the suppressed and the suppressors.

The Historic Background

After the Prophet Muḥammad's death in Medina in 632 CE, Islam spread rapidly beyond the Arabian Peninsula throughout the adjoining lands. In 712 CE, Islamic armies reached the area bordering the Indus river in today's Pakistan. The Arab conquest of Sindh led to the creation of a number of trading settlements at the mouth of the river Indus. Small mosques were raised inside these villages and towns for the local Muslim population during the eighth century (Asher 1992: 2; Blair and Bloom 1995: 149; Mitter 2001: 85). However, the territory did not come under Muslim occupation.

Numerous incursions into the area of northern India followed under Maḥmūd of Ghazni during the eleventh century (Nath 1978: 1; Tillotson 1990: 1; Asher 1992: 2). These were largely raids in which wealthy pilgrimage centres and temples were targeted and treasures looted.² The Hindu Rājput families in the north of India tried to defend their territories but in 1192 CE, the central Asian Islamic ruler Muḥammad of Ghur defeated the Rājput clans at the second battle of Tarain.³ The victorious Muḥammad Ghurī, too, did not intend to settle in South Asia. However, for the first time, he left behind a representative, his principal general, the military commander Qutb-ud-dīn Aibak.⁴ He was born in Turkestan and sold into slavery as a child, first in Persia and then in what is today Afghanistan. Until the assassination of his master in 1206 (Sharma 2005: 8; Volwahren no date: 5), this former Turkic Mamluk (Mamlūk) slave ruled the area in Muḥammad Ghurī's name. However, after his death, Qutb-ud-dīn Aibak proclaimed himself an independent ruler, a *sultān* of India. This gave rise to the foundation of the first

² During these raids, the famous Hindu pilgrimage centres of Kanauj, Mathura (Mathurā) and Somnath (Somnāth) were targeted (Nath 1978: 2; Watson 1989: 89; Tillotson 1990: 1; Dehejia 1997: 251; Sharma 2005: 8).

³ Muḥammad of Ghur ascended the throne in 1173 (Sharma 2005: 8). He is known by a number of names and titles, such as Muḥammad-bin-Sam and king Mu'izz ad-Din Muḥammad Ghori. Ghur can also be spelled Ghor(e) or Ghaur. It is a town between Ghazni and Herat in Afghanistan. Tarain is modern Taraori, close to Karnal in Haryana, also known as Tarori or Tarawari.

⁴ As for all Muslim names, there are various alternative forms and spellings, such as: Qutb al-Dīn Aibak (Hillenbrand 1988: 107).

independent Islamic state in India, the Delhi Sultanate, ruled by the Mamluk dynasty.⁵ This consisted of five short-lived dynasties, which were largely Afghan or Turkic by origin and lasted all together from 1206 till 1526. Collectively, these are known as the Delhi sultanate(s).⁶ As the founder and most of its rulers were Mamluks and as such slaves, the dynasty is alternatively known as the Slave dynasty (Tillotson 1990: 2; Sharma 2005: 8, 22; Volwahren no date: 6).

The New City Foundation at Delhi

In 1193, shortly after Muḥammad Ghurī's victory over the Cāhamānas and their allies near Tarain, his deputy, Qutb-ud-dīn Aibak, conquered the former twelfth-century Rājput Fort of Rāi Pithorā with its inner slightly earlier Tomar citadel of Lāl Koṭ (Davies 1989: 119; Tillotson 1990: 28; Sharma 2005: 8). This had been the seat of power of the defeated Chauhān Rājput king Pṛthvīrāja III at Delhi.⁷ Today, this area is known as Mehrauli to the south of New Delhi. Already at the time, it had a good infrastructure and resident local population and was transformed into the first Islamic city of the newly acquired Indian dominion. The continuity of sites is a well-known phenomenon in the study of religions and architecture, which indicates the importance given to certain places based on their previous significance (Eliade 1987: 20–24; Hegewald 2012: 34–35; Dehejia 1997: 252) and the wish of successive rulers to be associated with these. In this sense, Delhi continued to act as the seat of power for several dynasties. Already during the first Sultanate, Delhi was transformed into an eminent seat of Muslim religion and culture. Even after the establishment of the Mughal dynasty, Delhi continued to act as one of their capital cities (Blair and Bloom 1995: 149).

⁵ 'Mamluk' (*mamlūk*) is a term used for somebody sold into slavery, usually to become a soldier, who has converted to Islam. This trend appears to have started in the ninth century. The Mamluks increasingly, gained in power, developing into an influential military class which played prominent roles in a number of Islamic regions, such as Egypt, the Levant, Iran, Iraq and India. Hillenbrand and Patel draw our attention to the fact that 'Sultanate architecture' or the 'Sultanate period' are not uniform entities as the name might suggest (Hillenbrand 1988: 105; Patel 2006: 9).

⁶ These were the Mamluk dynasty of the Delhi Sultanate (1206–1290), the Khiljī dynasty (1290–1320), the Ṭughlāq dynasty (1320–1414), the Sayyid dynasty (1414–1451) and the Lodī dynasty (1451–1526).

⁷ This site had been the capital of a number of Hindu ruling Rājput families, such as the Tomars and the Chauhāns. Altogether, there were seven cities at Delhi, founded by successive ruling dynasties (Tillotson 1990: 27–28), before the British made it their later imperial capital.

Reasons for the Construction of the Imperial Mosque

At the centre of the annexed Hindu fort, Qutb-ud-dīn Aibak had a large number – based on an inscription found on the eastern gate of the mosque, there were twenty-seven – Hindu and Jaina temples raised to the ground by elephants to create space for the erection of the first major mosque in India (Nath 1978: 9; Hillenbrand 1988: 109; Tillotson 1990: 29; Nath 1994: 53, 61; Sharma 2005: 21). The dismantled construction material was used as building stones to raise the earliest congregational mosque built by a separate Muslim power on Indian ground. The mosque is called the Quwwatu'l Islām Masjid. Colloquially, it is known as the Qutb Complex or the Qutb Mīnār Complex as the religious compound also contains a prominent minaret, to be discussed later. The creation of a congregational or Friday mosque, a *jāmi masjid*, was amongst the primary interests of the new rulers. This acted as a proclamation of the victory of Islam and through this legitimised the rule of the *sultān* (Asher 1992: 2), whose conquest was portrayed as an act of religious expansionism and not as one of personal enrichment. Furthermore, it aimed to rival constructions of Muslim rulers in other regions (Mitter 2001: 87). It also provided the Islamic armies with an adequate place of worship. Today, the mosque and its associated sacred buildings are all that survives of this first Islamic city at Delhi (Tillotson 1990: 28).

The Architectural Development of the Site

Building on the mosque started in 1193 under Qutb-ud-dīn Aibak. However, successive *sultāns* added to the original core building over the following centuries and substantially enlarged the initial design.

The Form and Material of the First Mosque

Contrasting with the indigenous Hindu, Jaina and Buddhist architectural traditions in India, in which individual worship is normally at the forefront, the Friday mosque in Delhi was primarily designed for congregational worship. Following the traditional style of mosque building, originally derived from the house of the Prophet in Medina, in which the first converts assembled for prayer (Hillenbrand 1994: 39; Dehejia 1997: 252; Davies 1989: 28), the Delhi mosque has a large paved courtyard (*ṣaḥn*) at its centre (Plate 1, inner mosque (1) in white). This was meant to accommodate all male members of the resident Muslim community for Friday prayer. The spacious central courtyard is surrounded by an open cloister on the south, the east and the north. It is entered through gateways placed in the middle of the three

arcades.⁸ On the west, the direction of Mecca (*qiblā*), is the prayer hall (*līwān*, *musallā*),⁹ which is deeper than the arcading on the other three sides. The original hall measures about 44 metres (147 feet) in length and 12 metres (40 feet) in depth (Sharma 2005: 21). Slightly later, as will be discussed below, a high screen of five pointed arches facing the court, was added at the front of the *līwān*. These architectural elements were raised between 1193 and 1198 (Tillotson 1990: 29).

This core mosque building (excluding the screen) was virtually wholly made out of the spoils of the dismantled former Hindu and Jaina temples. To destroy the sacred structures of the defeated population and to raise their own sanctuary at the same site – documenting the continuity of sacred sites – was a powerful religious but also a poignant political statement of the new Islamic power in India. Hillenbrand identifies this first early phase of interaction between the new overlords and the extremely dependent defeated locals in this only just subjugated province as one of “naked assertion of power” (1988: 109, 112). During this, a psychological propaganda dimension played an essential role (Hillenbrand 1988: 105). The violent act of destruction of the most sacred sites of the indigenous residents aimed to proclaim the triumph of Islam and the authority of the new rulers. This idea is also expressed in the name given to this first major mosque raised on Indian soil. “Quwwat’l Islām” means “The Might of Islam” (Hillenbrand 1988: 109; Tillotson 1990: 29; Asher 1992: 2).

In more detail, the arcade enclosing the courtyard was constructed out of overtly re-used Hindu and Jaina temple pillars.¹⁰ This is clearly visible in the typical decorations, including bells on chains and the water pot (*pūrṇa kalaśa*) imagery, adorning the shafts of the pillars (Plate 2). As the pillars were too short for the envisaged elevation of the cloister and the prayer hall, one was set on top of another, to create double the height. Above, pillaged trabeate domes were employed as roof coverings (Plate 3). Furthermore, looted bracket stones and lintels were employed. One problem, the Muslims overseeing the construction of the mosque encountered, was that they preferred embellishments consisting of vegetal ornamentation, such as the arabesque, geometric designs and calligraphy instead of representations of human and animal shapes. Although there is no outright ban on the representation of living forms in Islam, the Ḥadīths recommend caution with regards to depicting these, as no human should arrogate the creator role of God.¹¹ However, many of the building blocks, re-used from Hindu and Jaina temple edifices, were profusely decorated with figural representations

⁸ In India, the main entrance of mosques is usually positioned in the east, opposite the sanctum, facing west (Sharma 2005: 16).

⁹ An alternative spelling is *muṣallā*. See, for instance, Hillenbrand (1988: 109).

¹⁰ For an introduction to the theory of re-use, see Hegewald (2012: 30–54).

¹¹ This has only been stated in the *Ḥadīths*, the sayings, and not in the *Qur’ān* itself. See, for instance, Dehejia (1997: 250). But this ban has not always been followed with the same force.

of donors, devotees, enlightened teachers (Jinas, Tīrthaṅkaras) and various semi divine and divine beings. Where these were not too obviously visible, in places higher up on the pillars, figural sculptures were frequently left untouched (Plate 4). However, in more prominent places, lower down on the shafts, the statues were usually carefully chiselled away, leaving faint hints in empty niches and carved full-body mandorlas (Plate 5). As the ancient columns were re-employed without substantially changing their design, Hindu and Jaina decorative motives and even some figural images, entered the scheme of this early Islamic edifice.

Additions to the Original Mosque

A second means by which Hindu and Jaina ornamental conventions were re-employed in the early Islamic vocabulary of architecture in India is exposed by the screen of the mosque, facing west (Plate 6). The screen is an important element in Islamic architecture as it indicates the direction towards Mecca to those praying in the mosque's courtyard.¹² Behind it lies the sanctum, which is used for prayer on ordinary day. However, on Fridays, when the entire male population of an area is present, worshippers also use the open court for their prayer rituals. In the Quwwatū'l Islām Mosque, the screen, pierced by four lower and one central tall pointed arch, was set up at the front of the earlier hypostyle prayer hall, a few years after building on the mosque commenced (Plate 7). The reason behind it appears to have been that the flat hall, constructed entirely out of re-used temple pillars and ceilings, was perceived as too local, Hindu and Jaina (Hillenbrand 1988: 109; Asher 1992: 4). In order to increase the Islamic appearance of the building, a tall screen with typical Islamic design features, such as pointed arches and calligraphic writing, resembling Iranian models, was attached to the front of the flat roofed hall of prayer in between 1197 and 1199 (Hillenbrand 1988: 108; Davies 1989: 35; Dehejia 1997: 253).

Although there are a few hints indicating the presence of pointed arches in local architecture before the arrival of Islam in India,¹³ these are unusual exceptions. The pointed arch is not a typical Indian shape but is visually strongly associated with the architecture of Islam. It is Seljuk (Saljūq), originating in eleventh-century Iran (Tillotson; Mitter 2001: 87). The pointed arch was an unfamiliar and foreign shape to local Indians, for whom it symbolised Islam. Pointed arches in Islamic architecture are true arches. Its curved shape results from a construction

¹² Those praying in the hall of the mosque usually have a central and sometimes additional shallow flanking niches (*mīhrābs*) integrated into the back of the prayer hall, to indicate the *qibla* direction.

¹³ A rare example is the true arch found in the Gupta brick temple at Bhitargaon, Uttar Pradesh (Dehejia 1997: 253).

method consisting of a fan of radiating voussoirs, wedge-shaped blocks, held together by the downward thrust of a central key stone at the very tip of the arch (Sharma 2005: 17). Contrasting with this construction technique, in Hindu and Jaina architecture, openings, such as windows or gates, had so far traditionally been enclosed with a trabeate system of post and beams, which is a horizontal post-and-lintel system (Fergusson 1967: 203-204; Nath 1978: 5; Hillenbrand 1988: 113; Asher 1992: 4). Supported on upright posts, vertical courses, each one slightly overlapping the one below, known as corbelling method, were used to enclose openings (Tillotson 1990: 30).¹⁴ The arched shape of the Quwwatu'l Islām Masjid represent a combination of both approaches in so far that the outer appearance is that of pointed arches, signalling Islam, but the actual system of engineering is trabeate and as such home-grown Indian. The Muslims supervising the construction of the mosque obviously had an idea of how the arches should look but they had no trained engineers with the knowledge of how to form true arches.¹⁵ Therefore, the local artisans who were told what visual shape to create employed the building techniques they knew, piling up overhanging courses and cutting off the projecting ends (cantilevers) to create an even pointed arch in shape (Plate 8).¹⁶ Thus, the engineering of these arches, their construction technique, is Indian and as such indigenous, but the resulting visual shape is Islamic, perceived at that time still as foreign.¹⁷ This shows that it is easier to transport a form in one's mind than to transfer an engineering technique. However, it demonstrates also how important the appearance of a building is and what significant roles architecture plays in transmitting religious but also political messages. The style of architecture, here that of Seljuk Iran, signals a cultural alignment and expresses foreignness and difference and in extension the might of Islam and the suppression of local culture.

A similar process took place in the ornate carvings adorning the front of the screen of pointed arches. The decorations on the piers were carved anew out of red and buff-coloured sandstone by indigenous craftsmen on the site. The ornamentation consists of vertical bands of *Qur'ānic* inscriptions intertwined with vegetal

¹⁴ In Hindu and Jaina edifices, this technique continues to be employed also after the arrival of Islam as priests defend the standpoint that there should not be any tensions inside a building for it to function ritually. Interestingly, the later Moghul architecture of Fatehpur Sikri (Fāṭhpur Sīkrī) re-uses the trabeate construction technique as a tribute to the indigenous architecture of Gujarat.

¹⁵ According to Nath, the first Muslims to occupy Delhi were soldiers, only accompanied by clerics and administrators (1978: 10; 1994: 61).

¹⁶ Today, the very top part of these arches has some voussoirs (Tillotson 1990: 30) but this appears to be the result of some later restoration works.

¹⁷ Nath and Tadgell argue that the shape is more ogee than pointed and related to the shape of a horse-shoe arch (*gavākṣa*), more familiar to the Hindu and Jaina artisans working on the site (Nath 1978: 10-11; Tadgell 1990: 156-157).

design patterns (Plate 9).¹⁸ In these elements, which were newly carved for their Islamic masters, no human or animal forms were employed. However, it seems that the stone masons had a lot of freedom in designing the plant ornamentation as they employed arabesque-like foliage almost identical to that adorning earlier Hindu and Jaina temples in the region. As such, local indigenous foliage adornments were interwoven with calligraphic writings of *Qur'ānic* verses in what look like Kufic and Nashki writing (Nath 1978: 10; Dehejia 1997: 255).¹⁹

However, it is fascinating, that the carved calligraphy is entirely illegible. It appears that the local stone carvers did not read Arabic script and copied something they did not understand. Remarkably, this does not appear to have been considered problematic, as no attempt was undertaken to correct it. In this context, one has to stress how typical it is of Islamic architecture more generally, to be adorned with large-scale calligraphic writings. Similarly, to the visual appearance of the pointed arches which are *trabeate* in construction, also in the ornamentation, it seems to have been more important to look like Arabic lettering and to symbolise Islam, than to be actually readable. Therefore, the primary audience of these inscriptions appears to have been the local Hindu and Jaina population and not the Muslim believers, at least not those capable of reading. Therefore, in the last two examples, local Indian techniques and patterns did not enter the Islamic way of building through the direct re-use of pre-existing materials as was shown in the first step, but through the production of new components, both structural and ornamental, carved by Hindu and Jaina craftsmen in local indigenous ways.²⁰

¹⁸ It is typical of Islamic architecture in general that the surfaces of objects and edifices have entirely been filled with ornamentation and that no patch is left unadorned. This has been described as *horror vacui* (Asher 1992: 4), a fear of empty space.

¹⁹ Asher points out how much flatter in appearance Iranian decorative ornamentations adorning Ghurid Iranian mosques are (1992: 4). This shows the strong Indian element in these newly carved elements.

²⁰ Qutb-ud-dīn Aibak also commenced with the construction of a tall minaret, known as the Qutb Mīnār, just outside the central courtyard in 1199 or 1200 (Davies 1989: 119; Sharma 2005: 8). Although it, too, is adorned with Indic design patterns, it has been modelled on precedents from Iran in the region of Ghur (Nath 1994: 52) or from Afghanistan (Mitter 2001: 88). Minarets are usually employed for the call to prayer (*azān*), uttered by the (*mu'azzin*, *mu'adh-dhin*), the announcer. However, as it is so typical of Islam, it also carries a certain symbolic value (Dehejia 1887: 252). The latter point is particularly important with regards to the Qutb Mīnār, as it is so tall (about 73 metres) that a *mu'azzin* calling from its tip could not be heard (Nath 1994: 54). This fact turns it primarily into a ceremonial tower, symbolising victory and proclaiming the might of Islam (Hillenbrand 1988: 109; Davies 1989: 35; Watson 1989: 95; Tadgell 1990: 156; Mitter 2001: 88; Volwahren no date: 13). Qutb-ud-dīn, whose own name means “Axis of the Faith” gave it this name to honour himself and also to stress its symbolic importance as an axis of Islam (Tillotson

Although the resident population was defeated, severely suppressed and their sacred places of worship had been destroyed, their culture nevertheless – at least indirectly – penetrated and influenced the art and architecture of the new dominating elite. This happened through the integration of fragments which bore the ornamental features of Hindu and Jaina religious buildings and even some figural representations, as well as through the engagement of local craftsmen, who continued to employ their familiar building techniques and decorative patterns. In this way, at least some elements of the culture and the artistic and architectural tradition of the subjugated survived. The extent and impact of this will only become fully apparent when we examine the extension of this earlier core building element.

Extensions of the Mosque

Qutb-ud-dīn Aibak died unexpectedly in 1210 CE.²¹ He was briefly replaced by Arām Shāh, who only ruled for eight months (Sharma 2005: 8), and then by Shams-ud-dīn Iltutmish, a renowned general and a former slave of Aibak in 1211. He ruled until 1236.²² While Qutb-ud-dīn Aibak had expanded his territory in northern India, Iltutmish is thought to have consolidated the empire. The Muslim community at Delhi had grown. In order to accommodate it but also intending to visually express his own might and to rival the earlier constructions, Iltutmish expanded the Quwwatu'l Islām Mosque. He elongated the screen and prayer hall at both ends beyond the former cloister and erected a new outer colonnade. As the arcade of Qutb-ud-dīn Aibak's earlier mosque was not pulled down, this resulted in the first mosque building being contained inside a larger second courtyard, with both parts sharing an extended *qiblā* wall and sanctum (Plate 1, first extension (2) in light grey).²³ The third Islamic ruler to enlarge the Quwwatu'l Islām Mosque was Alai-ud-dīn Khiljī,²⁴ who ruled Delhi from 1296 till 1316 CE and expanded the Delhi Sultanate towards the south. Like Iltutmish before, he further enlarged the screen and started

1990: 31) and of victory. The *mīnār* was completed by Shams-ud-dīn Iltutmish in 1220 CE (Sharma 2005: 8).

²¹ Allegedly, he died at Lahore while playing *chaugan*, an Indian version of polo (Sharma 2005: 8; Volwahren no date: 5).

²² Iltutmish was Aibak's son-in-law (Hillenbrand 1988: 107; Watson 1989: 95; Asher 1992: 4; Sharma 2005: 8; Volwahren no date: 5).

²³ This second larger courtyard then enclosed the Qutb Mīnār which formerly was standing beside the original first mosque.

²⁴ Again, we find a variety of diverse spellings for this name: Alai-ud-dīn Khalji, 'Ala' al-Din Khalji, 'Alā' ud-Dīn Khiljī.

raising a third arcade, enclosing the aforementioned two courtyards (Plate 1, second extension (3) in dark grey).²⁵

As all the material from the demolished Hindu and Jaina temples had been used for the construction of the first mosque by Qutb-ud-dīn Aibak, new columns and building parts had to be produced for Ilutmish's and Alai-ud-dīn Khiljī's extensions (Plate 10). It is fascinating to observe, that the design of the newly carved columns closely resembles that of the former looted Hindu and Jaina temple spoils. The newly created columns are plainer, as they lack the characteristic Indic decorations but they clearly match those of the inner cloister in principal. Even the impression of two pillars having been pilled-up has been recreated in the design of the freshly carved examples. This is significant, as at this stage, completely new columns were created, the patrons could have opted for a more Islamic model, for instance, a central Asian or Iranian style. However, additional pillars were made on the basis of older, re-used types. This shows that at this stage, stylistic continuity and the unity of design of the whole mosque complex appear to have been considered more important (Tillotson 1990: 33) than political associations or regional fraternities.

Concluding and Further Thoughts

Whereas small local mosques were raised in Sindh and on the south-western coast of India at least from the eighth century onwards, a distinctive Indian Islamic architectural tradition only began to develop from the late twelfth century onwards, when Qutb-ud-dīn Aibak settled in Delhi. The Quwwatu'l Islām Mosque is the first major Islamic monument, built under an Islamic sultanate in India. In a way, it could have been a one-to-one copy of a Turkic, Iranian or Afghan mosque, recreating the style of architecture, typical of the new rulers' homelands. Instead, it exhibits various forms of indigenous Indian re-use. The largely unaltered building material from dismantled Hindu and Jaina temples was directly recycled in the core building structure. In the earliest additions made to the original edifice, decorative and structural conventions, both local indigenous (Hindu and Jaina) and foreign imported (Islamic) were combined. It is therefore a fascinating building to study with regards to re-use and to the creation of artistic and architectural forms fashioned under extreme forms of dependency.

The Quwwatu'l Islām Masjid is not unique in this respect, but it is the earliest example. Only slightly later and following in many respects the same scheme is

²⁵ Alai-ud-dīn Khiljī also commenced erecting a second even taller minaret which had double the diameter and was planned to reach double the height of the Qutb Mīnār (Tillotson 1990: 32). However, it was never completed and only a stump remains today.

the Arhāi-din-kā Jhonprā Masjid (Two-and-a-half days Mosque) in Ajmer (Aj-mīr), started only a few years later, probably in 1199.²⁶ Ajmer, too, was a city of strategic importance. In this early mosque, spolia from a Jaina college or temple, erected in 1153,²⁷ were re-used in the cloister and the sanctuary – made of triple columns with corbelled domes above. In this mosque, too, a more Islamic-looking screen was added later by Iltutmish, probably between 1299 and 1230.²⁸ As Aibak captured Ajmer in 1196 (Sharma 2005: 8), he might well have been the patron of this mosque as well (Hillenbrand 1988: 107). As such, also in the early mosque at Ajmer, local building materials and indigenous construction techniques were fruitfully joined with an imported plan and an – at this stage still – new and foreign religious function.

After the defeat at Tarain, in what Hillenbrand calls “the crucial first generation of Muslim dominance in northern India” (1988: 105), the inhabitants of the conquered territory of the first Islamic state in India found themselves in a position of extreme dependency and were unable to prevent the desecration and complete destruction of their treasured sacred sites and temple buildings. They were forced to use the spoils of their own revered sanctuaries, regarded as the home of their gods, to raise a structure expressing the victory of Islam over their own people, culture and religion. Nevertheless, the new Muslim ruler and his followers depended on the locals for the assembly of the first congregational mosque out of re-used debris and for the carving of new additions. Through this, inadvertently, Hindu and Jaina conventions, such as decorative motives and building techniques entered not just this building, but as can be seen in the extensions of the mosque under the Khiljīs, the vocabulary of Islamic architecture more generally and more lastingly. Although there are Muslim dynasties in the subcontinent who defined themselves more clearly by the culture of their home countries in Turkey, Iran, Central Asia or Afghanistan, such as the Deccan sultanates, Islamic architecture in India

²⁶ While Hillenbrand, founding his argumentation on an inscription on the *mihrāb* of the mosque, places the start date of the mosque at 1199 with a completion in 1200, Nath argues for an earlier start in about 1194 and a completion in about 1229 (Nath 1994: 62).

²⁷ See, for instance, the discussion in Hillenbrand (1988: 108, 109). Other authors state that it was created out of demolished Hindu temples (Nath 1994: 62; Sharma 2005: 22). However, references to a Jaina college prevail.

²⁸ For further details, see Hillenbrand (1988: 107). Although very few edifices survive from this early period of Islamic construction on the subcontinent (Hillenbrand 1988: 105), Fergusson refers also to early mosques at Kanauj, Dhar (Dhār), Mandu (Māndū), Jaunpur and Ahmedabad (Ahmadābād, Amdāvād) which were raised out of originally Hindu and Jaina temple parts, however, without providing further details (1967: 201). Hillenbrand refers also to the Sitā-ki Rasōī (Sitā's Kitchen Mosque) at Kanauj, the Shāhī Masjid in Khatu (Khatū) and the Chaurasī Khamba Mosque in Kaman (Kamān) as further early examples of Sultanate architecture in India (1988: 105).

strongly involves the incorporation of indigenous themes and local technology. Whereas certain elements did not acquire widespread usage or were even rejected outright, such as figural sculpture, by the Islamic architecture of the subcontinent, others were adopted and given new-life and meaning in the architecture of Islam in India.²⁹

One example is the Indic religious symbolic as well as ornate motive of the pot of plenty (*pūrṇa kālāśa*). In Hindu and Jaina temples, this can be found at the base of pillars and temple entrances as well as in the crowning element at the tip of temple towers. Through the integration of spoils into early mosque architecture, this element became part of Islamic decorations, too, where again, it can be found on the base and top of columns and at the tip of domes (Sharma 2005: 18).³⁰

While the impact of local Hindu and Jaina cultural conventions and motives is especially pronounced at the start of this artistic interaction, during the Delhi Sultanate, the early architecture of the Slave Dynasty functioned in many respects as a creative foundation for later Mughal developments and refinements.³¹ This can be seen in the palace architecture of Delhi and Agra – for instance in the *bāṅgālā* roof forms – but also in the design of the Tāj Mahal, with its pot, lotus and floral design patterns.

However, this is also particularly evident in the mosque architecture of Bengal (Nath 1994: 73; Davies 1989: 43) and Gujarat (Davies 1989: 46). Although Indian builders in due course acquired the expertise to construct true arches, vaults and domes, Islamic constructions in Gujarat essentially carried on with employing tra-beate post and lintel constructions.³²

Through these interactions, and despite the fact that the Muslims were the dominant force and Hindu and Jaina inhabitants initially in an extreme position of dependency, a complex and in many ways multifaceted dialogue commenced between initially external Muslims from Turkey, Iran, Central Asia and Afghanistan and local Hindus and Jainas from India. Despite an initial and ongoing dependency over several centuries, a reciprocal give-and-take, a two-way cross-fertilisation of motives and building techniques still took place and led to discernible changes in both cultures. As such, initial dependency, suppression and destruction eventually, through prolonged cohabitation, exchange and dialogue, have in the long run led to the formation of a distinct Indo-Islamic style of architecture and the integration of originally Islamic forms of building in the

²⁹ See the discussion of ‘new-life re-use’ in Hegewald (2012: 31–33).

³⁰ Another image one could explore in this context would be that of the lotus. See the discussions in Sharma (2005: 18) and Davies (1989: 31).

³¹ For a more detailed discussion of this connection, see Hillenbrand (1998: 105) and Asher (1992: 2).

³² This has been mentioned by Lambah (2006: 13) with reference to the work by Alka Patel.

indigenous architecture of the subcontinent as well as Indian elements in Islamic styles. This interaction and exchange have contributed to the development of free, more united and level religious and cultural traditions in modern India even if these are at times threatened by recent political developments.

Image Credits

All photographs reproduced in this article are by the author. The drawing was created by Ulf Hegewald, to whom I would like to express my sincere gratitude.

References

Secondary Sources

- Asher, Catherine B. 1992. *Architecture of Mughal India*. (The New Cambridge History of India I: 4.) Cambridge: Cambridge University Press.
- Blair, Sheila S. & Jonathan M. Bloom 1995 [1994]. *The Art and Architecture of Islam 1250-1800*. New Haven and London: Yale University Press.
- Davies, Philip 1989. *The Penguin Guide to the Monuments of India* Volume II : *Islamic, Rajput, European*. London: Penguin Books.
- Dehejia, Vidya 1997. *Indian Art*. (Art & Indias Series.) London: Phaidon Press.
- Eliade, Mircea 1987 [1957]. *The Sacred & the Profane : The Nature of Religion – The Significance of Religious Myth, Symbolism, and Ritual Within Life and Culture*. (A Harvest/HBJ Book.) San Diego, New York and London: Harcourt Brace Jovanovich Publishers.
- Fergusson, James 1967 [1876]. *History of Indian and Eastern Architecture*. Vol. 2. Delhi: Munshiram Manoharlal.
- Hegewald, Julia A. B. 2012. “Towards a Theory of Re-use: Ruin, Retro and Fake Versus Improvement, Innovation and Integration”, in: Julia A. B. Hegewald & Subrata K. Mitra (eds.), *Re-use: The Art and Politics of Integration and Anxiety*. New Delhi: Sage Publishers, 30–54.
- Hillenbrand, Robert 1988. “Political Symbolism in Early Indo-Islamic Mosque Architecture: The Case of Ajmīr”, in: *Iran*. 26: 105–117.

Julia A. B. Hegewald

- 1994. *Islamic Architecture: Form, Function and Meaning*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Lambah, Abha Narain 2006. “The Architecture of the Sultanates: A Historical Prologue”, in: Alka Patel and Abha Narain Lambah (eds.): *The Architecture of the Indian Sultanates*. Mumbai: Mārg Publications, 13–17.
- Mitter, Partha 2001. *Indian Art*. (Oxford History of Art.) Oxford: Oxford University Press.
- Nath, R. 1978. *History of Sultanate Architecture*. New Delhi: Abhinav Publications.
- 1994. *Mosque Architecture : From Medina to Hindustan (622–1654 A.D.)*. Jaipur: The Historical Research Documentation Programme.
- Patel, Alka 2006. “Revisiting the Term ‘Sultanate’”, in: Alka Patel and Abha Narain Lambah (eds.): *The Architecture of the Indian Sultanates*. Mumbai: Mārg Publications, 9–12.
- Sharma, Praduman K. 2005. *Indo-Islamic Architecture (Delhi and Agra)*. Delhi: Winsome Books India.
- Tadgell, Christopher 1990. *The History of Architecture in India : From the Dawn of Civilization to the End of the Raj*. New Delhi: Viking, Penguin Books.
- Tillotson, Giles H.R. 1990. *Mughal India : Architectural Guides for Travellers*, Viking, Penguin Group, London.
- Volwahren, Andreas, no date. *Islamic India*. (Architecture of the World.) Köln: Benedikt Taschen Verlag.
- Watson, Francis 1989 [1974]. *A Concise History of India*. Thames and Hudson, London.

Internet Sources

- Bonn Centre for Dependency and Slavery Studies: Research Objectives: <<https://www.dependency.uni-bonn.de/en/our-research/research-objective/research-objective>> (last accessed on: 21.07.2020).

Plates

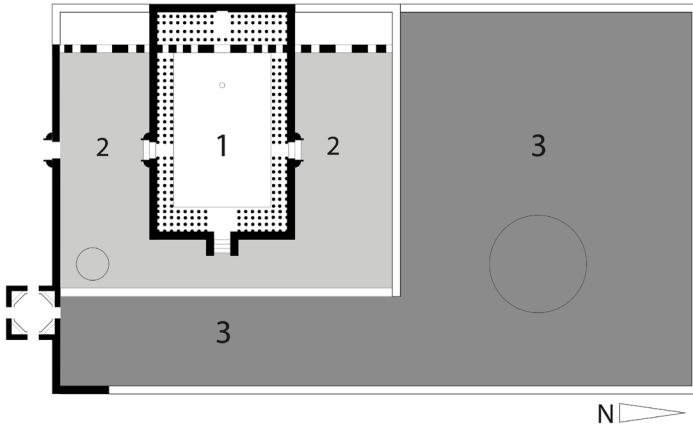


Plate 1: Plan of the first inner mosque by Qutb-ud-dīn Aibak (1, white), the first extension by Shams-ud-dīn Iltutmish (2, light grey) and the second extension by Alai-ud-dīn Khiljī (3, dark grey).



Plate 2: Two pillared-up re-used Hindu and Jaina pillars have been used to form the prayer hall and the arcading of the Quwwatu'l Islām Mosque in Delhi.

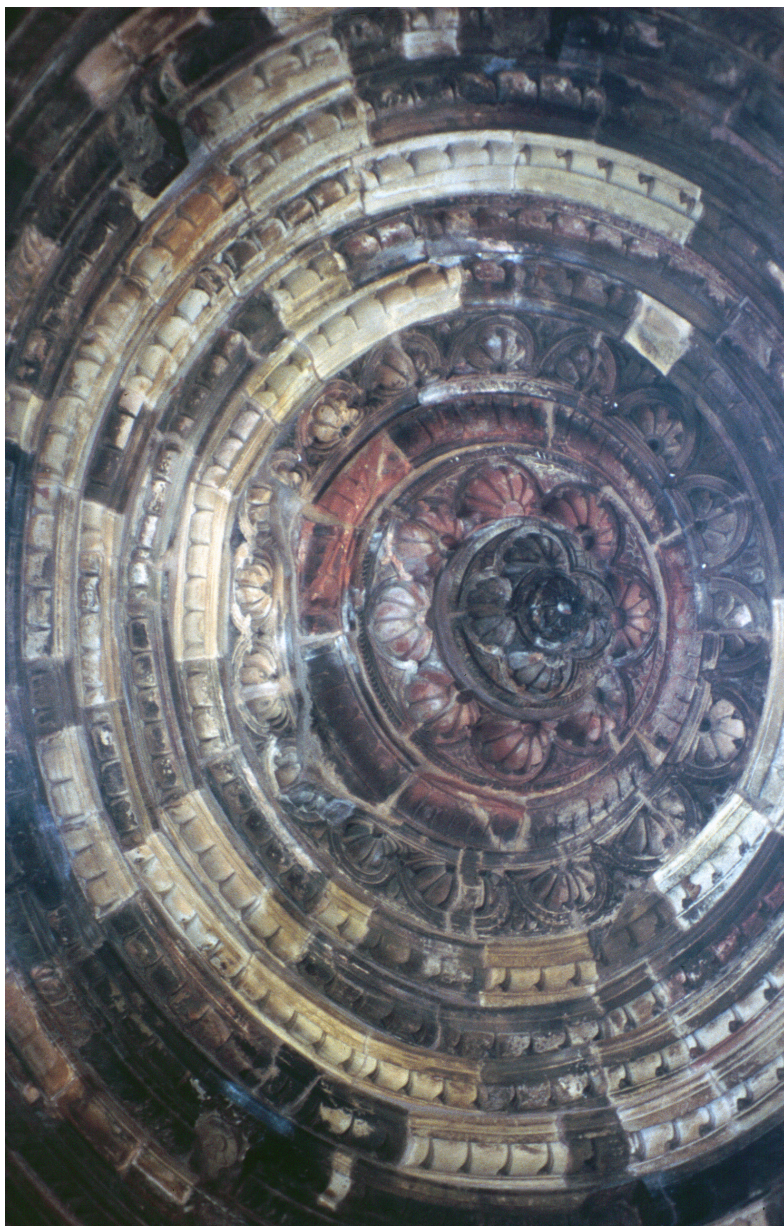


Plate 3: Trabeate domes from dismantled local temples were re-used as roof coverings for the prayer hall of this early mosque.



Plate 4: Hindu and Jaina figural imagery has been preserved on the pillar spoils in less obvious locations.



Plate 5: In very visible places, figural sculptures derived from the local temples were removed from the pillars when they were integrated into the arcading of the early mosque.



Plate 6: Today, the later added screen of five pointed arches adds a more strongly Islamic touch and dominates the open courtyard of the Quwwatu'l Islām Masjid.



Plate 7: View onto the back of the earlier columned prayer hall with flat ceilings raised out of temple debris and the later much taller screen of arches.



Plate 8: Although the arches look arcuate, they have been created by superimposing horizontal stone courses and cutting off the cantilever ends.



Plate 9: On the newly carved screen, arabesque designs derived from local temple architecture have been interwoven with calligraphic Qur'anic inscriptions.



Plate 10: The pillars of the first mosque extension by Shams-ud-dīn Iltutmish clearly imitate the design of the earlier re-used Hindu and Jaina temple columns.



Intensive Variations

From Metrics to Reptiles to Musical Instruments

In three Books of the Ṛgveda – that is, in the 4th, 6th, and 10th *maṇḍala* –,¹ we find a small but representative group of five predominantly verbal intensives straddling the cæsura of a *triṣṭubh*, or hendecasyllabic metrical line.² Their different reduplication syllables are highlighted by the common circumstance that a semi-incisive cæsura half-separates them from the remainder of the verbal or nominal form.³

The emphasis expressed in this unconventional manner seems to reflect an intensification of the *intensive* sense of these formations, or perhaps rather, a reiteration of their *iterative* meaning.⁴

The following five trimetric verses⁵ occurring in the Song-Cycles Four (1), Six (2), and Ten (2) contain mid-word-cæsura intensives:

¹ I am very grateful to the editors of this Festschrift for having invited me to contribute an article in honor of my dear friend and respected colleague Konrad Klaus. In particular, I thank the editor Peter Wyzlic, who has so kindly given me advice and useful informations, for editing the text of my contribution with admirable care. The following is based on a paper I presented at the 12th World Sanskrit Conference, Helsinki, 13–18 July, 2003. The original version has been considerably improved and elaborated.

² This group of five reduplicated words represents a subtype of the fourth degree of mid-word cæsura, which was treated in a separate section of my unpublished Helsinki paper; see Knobl 2003: 28–34 (= Knobl 2009: 166–172).

³ One of the five forms presently to be quoted and discussed, namely *cārcaram* in the *triṣṭubh* ṚV 10.106.7a, has traditionally been deemed an adjective. But see below for the alternative – and, in my view, preferable – possibility of taking it as a substantive, or substantivized adjective.

⁴ The five forms are, in the order of the Sanskrit alphabet: *cārcaram*, *dauidyot*, *parpharat*, *mārmjatas*, and *rārapīti*. For the Ṛgvedic intensives of the roots *carⁱ*, *dyot*, *phar*, *marj*, and *rap*, see Schäfer 1994: 111, 137, 155, 167–169, and 172–173, respectively.

⁵ The Vedic *Triṣṭubh* (T) and *Jagatī* (J) are trimeters, so called because they are divided into three metrical units: (1) opening, (2) break, and (3) cadence; a cæsura regularly cuts in after the opening of either four or five syllables, sometimes even in the middle

- 4.2.19d *devásya már^vmṛjatas̄ cāru cákṣuḥ* (T)
 6.3.6b *śociśā rā^vrapīti mitrámahāḥ* (T)⁶
 6.3.8b *vidyún ná davi^vdyot s_vvébhiḥ śúṣmaiḥ* (T)
 10.106.7a *pajréva cár^vcaram̄ járam maráyu* (T)⁷
 10.106.7d *vāyúr ná par^vpharat kṣayad rayīnām* (T)⁸

Excursus on *kṣaya-ti*

The present-tense 3rd singular *kṣayad* at ṚV 10.106.7d could equally well be defined as a subjunctive of the second-class verb *kṣé-ti* from the *aniṭ*-root *kṣay/kṣi* ‘to dwell in peace’,⁹ or as an injunctive of the (re)iterative / continuative (and non-

of a word that straddles the *cæsura*; most frequently, the so-called *mid-word cæsura* falls at the seam of a compound, at least 112 times in the Ṛgveda (for the full list, intended to be complete, see Knobl 2003: 6–10 [= Knobl 2009: 144–148]). In the three subdivisions, the distribution of light (*laghú*-) and heavy (*gurú*-) syllables is more or less strictly regulated, least strictly in the first part, where the only restriction rules that the second and third syllable should not both be light; however, hundreds of exceptions to that rule can be met with in the Ṛgveda.

- ⁶ Metrically, this *triṣṭubh* is exceptionally irregular; apart from the *rare* mid-word *cæsura*, an amphibrach (*rapīti*) in the break is *very* rare, and a non-trochaic cadence – ∪ ∪ – (*mitrámahāḥ*) even more so. For the seeming lack of a *cæsura* in this line, see Oldenberg 1987, 743 f.: “Den Mangel der Cäsur durch Umstellung (mit Accentänderung) *rārapīti śociśā* zu beseitigen wäre leicht, aber auch leichtherzig, um so mehr als man nicht allzu gern das Verbum an den Pādaanfang bringen wird und überdies die metrische Struktur des Pāda 8b [= 6.3.8b] ganz ähnlich ist.” If a change of the word order were seriously to be considered, I would prefer tentatively to suggest the reading **śociśā mitrámahā rārapīti**. For the mid-word *cæsura* at the seam of the same compound, that is, of the bahuvrīhi *mitrá-mahas-* ‘he whose might is (like) that of Mitra’ (ṚV 15x, ŚS *1x), compare the two *triṣṭubh* distichs [1] 1.58.8ab *āchidrā sūno sahaso no adyā stotībhyo mitra^vmahaḥ śārma yacha* “O son of strength with the might of Mitra, today hold out unbroken shelters to us, your praisers” (J&B) and [2] 6.2.11ab = 6.14.6ab *āchā no mitra^vmaho deva devān āgne vócaḥ sumatīm ródas_vyoḥ* “O god Agni with the might of Mitra, to us you call the gods, call the grace of the two world-halves” (J&B); in both of these couplets, it is one and the same vocative, the enclitic *mitramahas*, that *stands astride* the *cæsura* – with one leg on the left, the other on the right side of it – in what may be called a metrical *enjambement*.
- ⁷ “Wie zwei *pajrá* (?) (behandelt ihr [Aśvins]? ...) alles Wandelnde, was dem Alter, dem Tod verfällt” (Oldenberg 1912: 329).
- ⁸ As was to be expected, N&H 1994: 609, 620, and 663, in their metrical notes to 4.2.19d, 6.3.6b/8b, and 10.106.7a/7d, respectively, suggested a “rare” *cæsura* after the third syllable for all five of these *triṣṭubh* verses. That undesirable rareness can be avoided, if we accept a *mid-word cæsura* instead, after the 4th (4x) or 5th (1x) syllable of each line.
- ⁹ Vedic *kṣay* < PIE **tkeǵ* “Landbau treiben, siedeln, wohnen” (*LIV* 643–644).

causative) *-āya*-formation *kṣ-āya-*^{ti} from the *seṭ*-root *kṣā* ‘govern; possess’.¹⁰ It would appear necessary in this context to take *kṣayat* at least in the sense of ‘possesses’ or ‘shall possess’, because the genitive *rayīṅām* needs to be governed. But the verb can also be understood independently, in the sense of ‘shall dwell in peace’. Despite the obscurity and generally alleged or accepted untranslatability of the four stanzas ṚV 10.106.5–8, at least this verse (7d) *does* have a meaning – and may have even more than one – that would seem to make satisfying sense.¹¹

The same ambiguity of the present stem *kṣaya-* has to be acknowledged for the 3rd dual *kṣayatas* in the *jagatī*-distich at ṚV 10.65.8ab *parikṣitā pitārā pūrvajāvarī ṛtāsya yonā kṣayataḥ sāmokasā* ‘[Heaven-and-Earth,] the first-born parents, dwelling all around, are ruling and shall [continue to] dwell in the bosom of truth, [and thus remain] in the same abode (*sām-okas-*).’¹²

Cf. Geldner’s translation (“Die ringsum wohnenden, erstgeborenen Eltern, die Hausgenossen herrschen im Schoße der Wahrheit”)¹³ and his note ad loc.: “*kṣayataḥ* Konj[unktiv] von *kṣi* wohnen, oder Indik[ativ] von *kṣi* ‘sie herrschen’? Im letzteren Falle sind *-kṣitā – kṣayataḥ* Wortspiel”.¹⁴

Three of the five intensives quoted above are finite verb-forms: the indicative *rārapīti* ‘He (Agni) chatters-and-prattles [with his flame (*śociṣā*)]’ at 6.3.6b, the injunctive *dauidyot* ‘He (again Agni) flickers-and-flashes [like a lightning (*vidyún ná*)]’ at 6.3.8b, and the subjunctive *parpharat* ‘will/shall swell’ (‘will/shall bag-and-bulge’) at 10.106.7d.¹⁵

¹⁰ For Vedic *kṣā*, see *LIV* 297–298: PIE **h₃ekʰ* “ins Auge fassen, erblicken”, note 3, and *LIV* 618–619: PIE **tekʰ* “zeugen, gebären”, note 1. Cf. Mayrhofer 1992–96: 1.426–427, s.v. *KṢAY*¹ “herrschen, Macht haben, besitzen”.

¹¹ For further discussion of this hymn’s “mysterious” middle part [5–8], see below, footnote 15. For the attempt at a meaningful translation of verse 7a, see above, footnote 7.

¹² Among the eight occurrences of the *bahuvrīhi sāmokas-* in the ṚV, full five are in the dual *sāmokasā*, referring to the Twin-Gods, to Indra-and-Agni, or to Heaven-and-Earth.

¹³ Cf. also J&B: “The two parents born of old, encircling, sharing the same home, rule in the womb of truth.”

¹⁴ In the latter case, these two forms constitute a *wordplay* only insofar as they belong to *different* roots. In order to produce a powerful pun, it would therefore be necessary to know the etymology of the two words involved in the paronomasia; for only then could the possibility be avoided that they are cognates.

¹⁵ According to Oldenberg (1912: 329), this intensive may have to be accented as a participle, **pārpharad* (‘swelling’). Alternatively, in case it is taken as an unaccented *verbum finitum*, the immediately following finite verb, Oldenberg points out, would then start a new clause; it should, in consequence of its initial position, carry the high-pitch tone and be pronounced as **kṣāyad*. The two verses ṚV 10.106.7a and 7d occur in the context of ṚV 10.106.5–8, of four stanzas that have never been successfully translated in their entirety, and are indeed justly considered to be incomprehensible and therefore untranslatable; cf. Geldner ad loc.: “unverständlich und unübersetzbar”. In the view of J&B (3.1569), ṚV 10.106.1–11 is “the ultimate omphalos hymn” whose “mysterious

While *mármṛjatas* ‘cleansing-and-polishing [the charming eye (*cāru cáksuḥ*) of the heavenly one (*devásya*) = of Agni]’ at 4.2.19d is a present participle, *cárcaram* at 10.106.7a has come to be regarded as an adjectival derivative from the intensive verb-stem *cárcarⁱ-*.¹⁶

The difficulty created by the traditional interpretation is, however, that intensive adjectives of this type are, as a rule, derived with *udāta*-suffix *-á-*. We should, therefore, expect an oxytone **carcará-*, similar to, and in parallel with, forms like the following four:¹⁷

- [1] -caṅkramá- at ŚS 11.9.16a khaḍḍire₂adhicaṅkramám,¹⁸
 [2] -tarturá- at ṚV 1.102.2d śraddhé kám indra carato vitarturám,¹⁹
 [3] -dardirá- at ṚV 8.100.4d ādardiró bhúvanā dardarīmi²⁰
 and at ṚV 10.78.6b ādardirāso ádrayo ná viśvāhā,²¹ or

center [5–8] deliberately defies analysis by being expressed in words that are tantalizingly close to familiar word-types, but whose code cannot be cracked – and rendered all the more frustrating by the presence of real, analyzable words in the midst of the semi-gibberish.” It is all the more surprising that in this puzzling and perplexing maze of well-nigh nonsensical poetry, the above-quoted verse, ṚV 10.106.7d *vāyúr ná par^vpharat kṣayad rayiṅām*, has an almost understandable sense; it presents even *five* “real, analyzable words”!

¹⁶ A finite verb-form of the intensive present-stem *cárcarⁱ-* occurs in the distich ṚVKh 5.9.1“b” (ed. Scheftelowitz 1905: 155) *nīṣ te jihvá carcarīti kṣuró ná bhurījor iva* ‘Out [of the mouth] your tongue [O Rebha] moves-and-moves, as a razor [that is being sharpened moves] between the two ‘arms’ [of a whetting-instrument]’. Cf. ŚS 20.127.4cd and ŚāñkhŚS 12.15.1cd *nāṣte jihvá carcarīti ...*, and Caland 1953: 335.

¹⁷ For the same regular and customary oxytony, see also several *intensive* adjectives of an analogical kind, e.g. ṚV 1.140.3a *vevijá-* ‘quivering-and-quaking’, ‘shivering-and-shaking’, ŚS 8.6.6b (cf. PS 16.79.5b) *rerihá-* ‘licking-and-lapping’, ŚS 7.38.1b (cf. PS 20.31.7b) [*abhi-*] *rurudá-* ‘yelling-and-howling [at ...]’, ŚBM 1.4.3.16 *momughá-* ‘confused-and-bewildered’, or a few further examples that are attested without accent but must have been pronounced with the same final intonation. Cf. W&D 1954: 83–84 §25aa.

¹⁸ “Her that strides upon the *khaḍḍúra*” (Whitney). The commentator (“Sāyaṇa”) interprets *khaḍḍúra-* (ŚS 1x) as a compound in the neuter – that is, as *khadūram* (the *d* without retroflexion!), which means, according to him, *dūrabhūtam kham* – and takes the locative *khaḍḍure* in the sense of *ākāṣe dūradeṣe* ‘in empty space, at a faraway place’.

¹⁹ ṚV 1.102.2cd *asmé sūryācandramásābhicákṣe śraddhé kám indra carato vitarturám* “Sonne und Mond wandeln abwechselnd, uns zum Sehen und (an dich) zu glauben, Indra” (Geldner), “For us to look upon (it), to put our trust in (him), the Sun and Moon roam, traversing in regular alternation, o Indra” (J&B).

²⁰ “Als Erbrecher sprengte ich die Welten” (Geldner), “As the one who keeps breaking open (Vala), I keep breaking the worlds” (J&B).

²¹ ṚV 10.78.6ab *grāvāṇo ná sūrāyaḥ sindhumātara ādardirāso ádrayo ná viśvāhā* “Freigegeb [sūri-] wie die sindhugeborenen Preßsteine, wie die Felsen immerdar zerschmetternd” (Geldner), “Like pressing stones, the patrons [sūri-] have a river as their mother; like rocks they always keep pounding” (J&B).

[4] *-namnamá-* at ṚV 10.136.7b *pináṣṭi smā kunamnamā*.²²

The accentuation shift from the last vowel of a regular and expectable but unattested oxytone **carcará-* to that of the first syllable in the actually occurring proparoxytone *cárcara-* of ṚV 10.106.7a *pajréva cárcaram járam maráyu* could, nevertheless, convincingly be explained as reflecting a change of function. Understood in this way, the newly acquired tone would express the fact that the original adjective has secondarily been transformed into a substantive. Together with the altered function of the word, its meaning should be thought to have changed as well, shifting from an adjective ‘beweglich’ to a substantive ‘das Bewegliche’.²³

There exists a noteworthy parallel formation that happens to rhyme with *cárcara-*, and has never been considered anything other than a substantive. That parallel is the controversial *gárgara-* m.,²⁴ occurring once in the ṚV, at 8.69.9ab *áva svarāti gárgaro godhā pári saniṣvaṇat*,²⁵ and twice in the ŚS, at 4.15.12b (≈ PS 5.7.11a) *śvāsantu gárgarā apām varuṇa*,²⁶ and at 9.4.4ab (≈ PS 16.24.5ab) *pitā vatsānām pátir aghnyānām átho pitā mahatām gárgarānām*.²⁷

In an important article, Konrad Klaus was able to determine the meaning of this noun as being only one.²⁸ And he succeeded in *unifying* no fewer than three

²² ṚV 10.136.7ab *vāyúr asmā úpāmanthat pináṣṭi smā kunamnamā* “Vāyu hatte ihm [dem Muni] (den Trank) angerührt, Kunamnamā quetschte (ihn [den Trank]) aus” (Geldner), “Vāyu churned it for him; Kunamnamā kept crushing it” (J&B).

²³ Cf. Oldenberg (1912: 329), who renders *cárcaram* at 10.106.7a as a substantivized adjective: “alles Wandelnde”; for his translation of the whole verse, see above, footnote 7.

²⁴ The noun *gárgara-* may be based on an adjective **gargará-* ‘voraciously devouring (with a gurgling sound)’, in perfect parallel to *cárcara-* from **carcará-*.

²⁵ “Es ertöne die Trommel (?), laut klinge der Handschutz” (Geldner), “The Gargara(-instrument) will gurgle downward, the Godhā(-vīṇā) will keep resounding all around” (J&B). For my own translation (“The *gárgara-* shall sound down [from above], the *godhā-* shall sound-and-resound all around”) and the original meaning of the two nouns, see below.

²⁶ “Let the gurgles of the waters puff, O Varuṇa!” (W&L) and “Zischen sollen die [mit] Wasser [gefüllten] Bälge, Varuṇa!” (Klaus 2000: 189).

²⁷ “Father of calves, lord of the inviolable [kine], also father of great gulfs (*gárgara-*)” (W&L) and “[Er ist] der Vater der Kälber, der Gatte der Kühe und auch der Vater großer [Butter enthaltender] Tierbälge” (Klaus 2000: 188–189).

²⁸ In his paper “Zu den Śrautasūtras”, Klaus discusses the several, seemingly different masculine nouns *gárgara-*, traditionally thought to be mere homonyms, in their respective contexts, and posits “Tierbalg” (‘animal’s hide’, fashioned into a hose, or leather bag) as the unitary meaning of ultimately one single word. This is how the author himself summarizes the result of his discussion: “*gárgara-* m. Balg, Schlauch (lautnachahmend: etwa ‘der Gurgeler’), als Behälter für Flüssigkeiten (Milch bzw. Butter: AtharvavedaS 9,4,4 usw., SatyāśāḍhaŚS 1,7,25; Wasser: AtharvavedaS 4,15,12) und als Musikinstrument (RgvedaS 8,69,9) verwendet” (Klaus 2000: 189). However, the semantic link between ‘animal’s hide’ and ‘musical instrument’ – or rather, the meaning *transition* from one to the other – remains to be clarified.

disparate meanings that had been posited in previous scholarship.²⁹ Karl Hoffmann, in an early publication of his, expressed the view that *gárgara-* m. – apparently in sharp contrast to the rhyming intensive noun *cárcara-* n. ‘the mobile one’ – is an onomatopoeic formation. If it were an intensive, the argument seems to go, it would have to be a regularly reduplicated **járgara-* (< ***jargará-* ?).³⁰

The following four Sāṃhitā passages are variants of one and the same, somewhat bawdy, Ásvamedha *mantra* which is recited by the Adhvaryu after the sacrificial horse has been slain and the *máhiṣī-*, the king’s first and principal wife, or queen-consort, has lain down at the stallion’s side (as if) to have sex with him – the stallion, that is, not the king.³¹

KSAśv 5.4.8:165.7 *āhatam gabhe paso ni jalgalīti dhānikā*
TS 7.4.19.3 *āhatam gabhé páso ni jalgulīti dhānikā*
VS 23.22cd *ā hanti gabhé páso ni galgalīti dhārakā*

MS 3.13.1:168.4 *āhatam páso ni calcalīti*

Among these four diverse versions,³² the MS variant is most at variance with the others. It diverges from them not only by the absence of the locative *gabhé* ‘at the vulva’ and of the nominative *dhānikā/dhārakā* ‘the vagina’ – and, as a result of that double absence, by the conversion of two verses with two sentences³³ into a

²⁹ See, for example, Mayrhofer 1992–96: 1.471–472 s.vv. *gárgara-*¹ “rauschender Wasserstrom, Wasserstrudel”, *gárgara-*² “ein Musikinstrument”, *gárgara-*³ “Butterfaß”. Cf. also B&R (2.696), who had already posited three different meanings (1. “Strudel, gurges”, 2. “ein best[immtes] musikalisches Instrument”, and 3. “Butterfass”), though under one and the same lemma *gárgara-*.

³⁰ Cf. Hoffmann 1952: 254–264 = Hoffmann 1975–76: 1.35–45. A reference to regularity does not sound as convincing to the sceptic ear as it would to the naively trusting one. Doubt is among the most effective motors of scientific research; even a small fraction of it will still prove potent enough to set us in vigorous motion and make us move towards having a closer, and more *intensive*, look at some of the texts that must be taken into account.

³¹ For a discussion of these verses in their context, see Jamison 1996, 65 ff.: “Sexuality and Fertility: The Ásvamedha. 1. The Dead Horse and the Queens”. One might entertain the prudish hope that what follows is a purely symbolical act, but that hope must be disappointed, for this is decidedly not the case.

³² Their diversity could be understood as the result of either misunderstanding or conscious deformation due to burlesque and tabuistic tendencies, as Hoffmann (1975–76: 2.570) explained: “Es liegt wohl in der Natur der Sache, daß Textstellen obszönen Inhalts in der vedischen Literatur schlecht überliefert sind: sie wurden entweder scherzhaft entstellt oder aus tabuistischen Gründen verundeutlicht und dann wohl auch sehr frühzeitig nicht mehr genau von den Textüberlieferern verstanden.”

³³ The three parallels are apparently made up of *two* verses: the first verse, almost identical for all three versions (KS *āhatam* and TS *āhatam* vs VS *ā hanti*), is heptasyllabic; the

single verse with a *single* sentence³⁴ –, but also, and more importantly, because its intensive *calcalīti* belongs to a root other than that of the three parallel formations. In consequence of this divergence, and in agreement with the different semantics of the intransitive verb *carⁱ/calⁱ* ‘to move (about), to patrol, to make a circuit, etc.’, the syntax of the sentence has also changed.³⁵

For their part, the first three distichs (KS, TS, VS) all seem to present variant intensive forms of the same verbal root, which in these contexts appears as *galī/gulī*.³⁶ The only unexceptionably regular third singular of the intensive is KS *jalgalīti*. On account of its root showing a different ablaut-form, the zero-grade *gulī*, TS *jalgulīti* is slightly irregular.³⁷ And what shall we say of VS *galgalīti*? Will it be necessary for us to conclude that this is an onomatopoeic formation, merely because its reduplication syllable, *gal-* instead of *jal-*, does not comply with grammatical norm?

I do not think so. If TS *jalgulīti*, in spite of its slight irregularity, is an acceptable intensive, then the nonce-form VS *galgalīti* should also be recognized as such. Although the reduplication syllable *gal-* has in fact *derailed* from the regular *jal-*, it is only by the smallest of phonological steps.³⁸ A parallel – and unimpeachably

second, partly different in wording but not in meter, represents a regular (octosyllabic) *anuṣṭubh*.

³⁴ In the context of MS 3.13.1:168.1–9, where all the other lines are more or less metrically regular – they consist of (octosyllabic) *anuṣṭubh*-verses, which occur, predominantly, in pairs (lines 1–3 and 5–8) or, just once, in a single verse (line 9) –, *āhatam páso ní calcalīti* (line 4) makes exception. *A la rigueur*, the decasyllabic line 4 could be read either as a typically catalectic *trīṣṭubh* (T¹⁰) or as a *dvipadā virāj*, which is a meter that counts 5+5 syllables. However, in the two pentads of this prosodic scheme, the third syllable is normally light, so that the first pentad, *āhatam páso* – with its heavy *taṃ p* (*thumping* on the *tympānum*, or eardrum) – would not exactly agree with your metrist’s or metrician’s refined sense of metrical regularity.

³⁵ The scabrous meaning of this phrase appears to be: ‘Struck at [the slit], the penis totters-and-tumbles down into [it]’.

³⁶ For the *seṭ*-root *galⁱ* = *garⁱ* ‘to swallow, to devour’, which forms the 6th-class present **gir-á-ti* (AV [+]) = **gil-á-ti* (ŚB [+]), see Mayrhofer 1992–96: 1.469–470 s.v. *GAR*¹² ‘verschlingen’. And for the PIE *Urform*, see *LIV* 211–212 s.v. **g^herh₃* ‘verschlingen’.

³⁷ As root-syllable of the intensive 3rd singular, the full-grade *galī* (KS and VS) is regular, the zero-grade *gulī* (TS) irregular.

³⁸ Similar derailments (*Entgleisungen*) can be met with in the intensives of other roots, too. As intensive of the root [1] *krand/krad* ‘to roar’, for example, *káni-krand-ti* is well attested, in the RV (37 x) and the AV (ŚS 1x), whereas the regular and expected **cáni-krand-ti* does not seem to occur at all in Vedic. Cf. also the intensives of the root [2] *gam/gm* ‘to go’: *ganīganti* at RV 6.75.3a and *gānigmatam* at RV 10.41.1b on the one hand and, on the other, RVKh *jaṅgama-*, or of the root [3] *skand/skad* ‘to skip’: *kāniṣkan* (injunctive [from **káni-ṣkand-ti*]) at RV 7.103.4c *maṇḍúko yád abhivṛṣṭaḥ kāniṣkan* side by side with *cāniṣkadat* (subjunctive) at RV 8.69.9c *piṅgā pari cāniṣkadat*, or of the root [4] *han/ghn* ‘to strike’: the two participles *ghāniḥnat* (RV 9.90.6b) and

regular – intensive, such as MS *calcalīti*, could have exerted a derailing influence. Also, VS *galgalīti* itself *sounded* more ‘iterative’ and ‘intensive’ than the fully, but less completely, reduplicated TS *jalgalīti*. And indeed, onomatopoeia may have played a sportively supportive role at this – apparently latest – stage of intensive word-(de)formation.³⁹

Now, if the intensive noun ṚV *cārcara-* is based on the intensive verb **car-carīti* = MS *calcalīti*, then the noun ṚV *gārgara-* may depend on a verb-form like **gargarīti* = VS *galgalīti*, at least from the viewpoint of morphology.

Semasiology, however, is a different matter. For in order to make the dependence of *gārgara-* on **gargarīti* (= VS *galgalīti*) semantically convincing, we would have to show that the original meaning of the noun, if it is ‘leather bag’, can reasonably be connected with that of the root *garⁱ* = *galⁱ* ‘swallow, devour’.⁴⁰

The only possible connection between the two that I am able, at the moment, to imagine⁴¹ is this: Since the leather bag called *gārgara-* is made of *animal hide* (“Tierbalg” [Klaus]), could it perhaps be fabricated from the skin of a snake for

ghānighnate (ṚV 1.55.5d) as against more frequent *jañghanti*, etc. (ṚV 13x). For the four intensives just mentioned, see Schaefer 1994: 109–110 (√*krand* ‘wiehern, brüllen’), 113–114 (√*gam* ‘gehen’), 199–200 (√*skand* ‘hüpfen’), and 203–205 (√*han* ‘schlagen’). See also Schaefer 1994: 55–71 § 3.3.2 “Der zweisilbig reduplizierte Typ IV.”

³⁹ The juicy translations of TS *jalgalīti* and VS *galgalīti* by, respectively, Caland (1928: 250): “[die Vagina] verschluckt gurgelnd” and Dumont (1927: 179): “[la dhārakā (vulva)] l’engloutit, en faisant un bruit de gargouillement” seem judiciously chosen. Not only because they take the original meaning of root *galⁱ/gulⁱ* “verschlucken” (Caland) or “engloutir” (Dumont) into due account, but also because they pay tribute to the shady onomatopoeic side of these – yes, more (VS) or less (TS) derailed – intensive formations, by adding a word (“gurgelnd”) or a phrase (“en faisant un bruit de gargouillement”) apparently meant to render the ‘gurgling’ sound produced by voracious swallowing, and to render it almost audible, at that.

⁴⁰ For *gārgara-* m. in the sense of ‘eddy, whirlpool, maelstrom’ – should it ever prove to have this meaning – a detailed etymological justification is scarcely needed. Together with the Greek cognate βόρβορος ‘bog, mud, swamp, quagmire’, Vedic *gārgara-* may be supposed to derive from a common source, the agent-noun PIE **g^hórg^horh₃o-* ‘voracious swallower’. This noun is based on the root PIE **g^herh₃* ‘verschlingen’ (see LIV 211–212 s.v.), from which stems the Vedic *set*-root *galⁱ* = *garⁱ* ‘swallow’; cf. also the cognate Latin verb *vorāre* ‘devour’.

⁴¹ To be sure, Klaus (2000: 189) makes a direct connection between the meaning of the root (‘voraciously swallow [with a gurgling sound]’) and that of the agent-noun *gārgara-* ‘hose, skin bag’, which is used as a container for liquids (milk, butter, or water), by suggesting for it the onomatopoeic sense ‘the gurgler’ (“der Gurgeler”); see above, footnote 28. Cf. also J&B’s interesting translation of ṚV 8.69.9a *áva svanāti gārgaraḥ* “The Gargara(-instrument) will *gurgle* downward”, where the verb vicariously reflects the etymological meaning of the noun understood as ‘the gurgler’ and directly connected with the instrument; but see for the alternative of an *indirect connection* that I would prefer to suggest in what follows immediately.

which the voracious deglutition of its prey is characteristic? And are we not, once this possibility is envisaged, instantly reminded of the well-attested snake-name *aja-gar-á-*, an agent-noun which literally means ‘goat-swallower’,⁴² and apparently designates a huge serpent, one that would be comparable in size and strength to a python, or anaconda, or boa constrictor, for example?⁴³ As we are exclusively concerned with India – and the boa and anaconda only occur in the Americas – the goat-swallowing *ajagará-* is likely to be the python.

Excursus on *ajagará-*

That *ajagará-* may mean a giant ‘water snake’ is suggested by the substantivized adjective *apsavyā-* occurring together with our noun at KS 35.15: 61.4 in the contracted form *ajagaréñāpsavyāṣ*.⁴⁴ These two words stand in a lengthy sequence of phrases, each of which presents an *instrumental* singular followed by a *nominative*, plural (more often) or singular (less often).

The section starts at 35.15: 61.1 with *agninā tāpo ’nvābhavat*, and in every subsequent phrase, including the one that concerns us here, the imperfect of the verbal compound *anv-ā-bhū* (‘successively come into existence’)⁴⁵ has to be supplied, either in the singular or in the plural, in necessary grammatical agreement with the number of the respective nominative.

According to the logic and overall drift of this sequence of instrumentals and nominatives, the former always denotes a specific representative of the general concept expressed by the latter. Fire, for instance, represents heat (*tāpas-* n.); Sun, the sting of heat (*téjas-* n.); Indra, the gods; Yama, the fathers; Gāyatrī, the meters;

⁴² If *aja-gará-* were transposed into Ancient Greek, the exact (etymological) homologue would be *αἰγόβορος.

⁴³ The following are all the (17) Samhitā occurrences of *ajagará-* m. “*sarpa-viśeṣa-*” (Vishvabandhu): ṚVKh 2x (2.14.2a & 3a); ŚS 3x (4.15.7b & 9c, 11.2.25a); PS 3x (1.96.4b, 5.7.6b, 16.106.5a); VSM 1x (24.38); VSK 1x (26.8.3); MS 1x (3.14.19:176.10); KS 4x (35.15:61.4, 40.5:139.7, KSAśv 3.4:159.8, 7.4:180.3); TS 2x (5.5.14.1, 7.3.14.1).

⁴⁴ For the characteristic water-connection of the Indian Tiger Python, which is called *ajgar* (= *ajagara-* ‘goat-swallower’) in Hindī and other vernaculars, see, e.g., Wikipedia (12 August 2020, at 14:09 [UTC]) s.v. Python molurus, behavior: “They are excellent swimmers and are quite at home in water. They can be wholly submerged in water for many minutes if necessary, but usually prefer to remain near the bank.” See also the accompanying photos “An Indian python swimming at the Keoladeo Ghana National Park in Bharatpur, Rajasthan” and “An Indian python swallowing an axis deer”. Cf. *gettyimages*, “Python Devours Goat Whole”!

⁴⁵ In this verbal compound, the adverb (“preverb”) *ānu-* is used in a distributive sense (*vīpsāyām*): one representative being or entity after another (Fire, Sun, etc.) performs the same verbal action of *ā-bhū* ‘come into existence’.

Tiger, the forest-dwelling animals; Falcon, the birds of prey; *Ficus religiosa*, the trees; or [the Snake whose name is] “Cross-Line” – *tiráści-rāji*- m. literally, ‘the one with lines [that run] across’ (ŚS 7x [+]) – symbolically stands for serpents in general.

In that same line of thought, our gargantuan, ‘goat-swallowing’, boa-constrictor-like, ana-conda-esque kind of snake seems to exemplify all *aquatic* animals. These are called with the generic term *apsavyà-*, which constitutes a “decasuative” formation that is derived, by means of the (‘independent’) *svarita*-suffix *-yà-* (*yaT* in Pāṇini’s Grammar, according to Aṣṭādhyāyī 5.1.2 *u-gavādibhyo yat*), from the locative plural *apsú* of the ‘water’-word *áp-/ap-* f. (nom. pl. *ápas*, acc. pl. *apás*).

Excursus on *apsavyà-*

For a list of all available *av-yà-*derivatives based on *u*-stems, of more than twenty items enumerated in connection with a newly found word, the adjective *jatrayya-* (**jatrayyà-*) ‘affecting the collarbone(s)’ derived from Vedic *jatrá-* m. (n.) ‘clavicle’⁴⁶ – this new derivative was recently discovered at PS 7.15.7b *maṇayo *yakṣmāj *jatrayyāt* “the necklace-beads [must protect you] from *yákṣma* at the collar-bones” (Griffiths 2009: 408) ≈ “die Hals[-Glas]perlen(ketten)⁴⁷ [sollen dich schützen] vor dem *yákṣma*- der Schlüsselbeinknochen” (Knobl 2007: 55)⁴⁸ –, see Knobl 2007: 35–55, especially 45–46, “Exkurs 2” (on *-av-yà-*), and 47–53, “Exkurs 3” (on *jatrá-* m./n. ‘clavicle’).⁴⁹

Because the case-form *apsú* – which also occurred as first member (*apsu-* [or *apsú-*]) in several Early Vedic compounds (e.g. *apsu-kṣít-* ṚV 1.139.11c; *apsu-já-* ṚV 8.43.28b, ŚS 10.4.23b; *apsu-jít-* ṚV 8x; *apsu-yogá-* ŚS 10.5.5c; *apsu-śád-* ṚV 3.3.5b, ŚS 12.2.4d, 16.1.13a; *apsú-samśita-* ŚS 10.5.33b) – was treated as a (secondary) *u*-stem, the new noun-stem *apsavyà-* could be derived from it.⁵⁰

⁴⁶ ṚV 8.1.12b = ŚS 14.2.47b ≈ PS 18.11.7b; ŚS 11.3.10 ≈ PS 16.53.6; VSM 25.8 = MS 3.15.7: 179.11 = KSĀśv 13.6: 188.17 = TS 5.7.16.1; ŚB 12.2.4.11, JB 2.57: 181.11, GB 1.5.3: 116.1–2, etc.

⁴⁷ For *maṇi-* m. (ṚV 1x, ŚS very frequent) in the sense of ‘bead’ (G. “Glasperle”, a doubly misleading term, because a bead is not a pearl, nor is it made of glass), see Knobl 2007: 43 “Exkurs 1” with reference to JB 3.73:1–74:1, JB 2.245:1, and PB 20.16.6. Often enough, *maṇi-* means ‘(stringed) necklace of beads’ worn as an *amulet* around the neck.

⁴⁸ The name *yákṣma-* m. (ṚV 12x, ŚS very frequent) designates the wasting disease (G. *Auszehrung* or *Schwindsucht*), otherwise called consumption or phthisis.

⁴⁹ And for *decasuative derivation*, see Knobl 2009: 125–132, “Excursus 2”, with many examples of “new noun-stems from case-forms”.

⁵⁰ According to B&R, s.v. *apsavyà* “im Wasser befindlich”, the only place where the word occurs is in Patañjali’s commentary on Kātyāyana’s Vārttika “6” (and 7–8) *ad* Pāṇini Aṣṭādhyāyī 6.3.1 *alug uttarapade* (Mahābhāṣya [ed. Kielhorn] III 142.8). Obviously,

More regular – and attested earlier as well as more frequently – is the *ya-* or *iya-* derivative *ápya-* ‘belonging to the water’ (ṚV 15x, ŚS *3x), because it is based, as is usual in derivation, on the weak or *oblique* stem *ap-* of the feminine ‘water’-word *áp-/ap-*.

For the meaning ‘musical instrument’, see the revealing co-occurrence of *gár-gara-* m. together with *godhá-* f. at ṚV 8.69.9ab *áva svarāti gárgaro godhá pári saniṣvaṇat* ‘The *gárgara-* shall sound down [from above], the *godhá-* shall sound-and-resound all around’. Lüders 1942 (= 1973) follows Sāyaṇa’s interpretation of the former noun as *vādyā-viśeṣa-*, and he himself intimates that also the latter is the name of a – not necessarily stringed, I may add – musical instrument.⁵¹

Since *godhá-*, as Lüders convincingly suggests, originally designated the *monitor*,⁵² a lizard of the genus *Varanus* (G. *Waran*),⁵³ whose hide would be used for covering the body or sound-box of a (possibly) stringed musical instrument,⁵⁴ we may in turn consider it likely that a *gárgara*’s skin could serve the same or a similar purpose.

Thus, the connection between the name of the musical instrument called *gárgara-* and the root this noun is based upon would not be as immediate as one may imagine – a drum, for instance, might make a ‘gurgling’ sound; cf. the meaning ‘gurgler’ suggested by Klaus (2000: 189) for *gárgara-* in the sense of ‘hose, skin bag’ filled with liquid (milk or water) making a *gurgling* sound –, but rather, the connection would be indirect, that is, mediated by the name of a giant snake, the Indian Tiger Python, *gár-gara-* ‘swallower’, also called *aja-gará-* ‘goat-swallower’, whose hide could apparently be used as cover of the instrument.

the compilers of the *Sanskrit-Wörterbuch* were not yet acquainted with the earlier *apsavyā-* attestation at KS 35.15: 61.4.

⁵¹ Cf. Lüders 1942: 23–81 = Lüders 1973: 490–548, esp. 40 ff. = 507 ff.

⁵² B&R s.v. *godhá* f. posit. or postulate, four different meanings: (1) “Sehne”, (2) “Saite”, (3) “ein am linken Arm befestigtes Leder vor dem Schlag der Bogensehne zu schützen”, and (4) “eine grosse Eidechsenart”. The last, meaning indication (4), is close enough to the Monitor lizard.

⁵³ For a description of the reptile whose scientific name is *Varanus varanus*, see, for instance, Wikipedia (29 September 2020, at 12:58 [UTC]) s.v. Monitor lizard. There, we find the interesting remark: “The skin of monitor lizards is used in making a Carnatic music percussion instrument called a *kanjira*.” The animal itself is called *go-dhá-* ‘cow-sucker’, because of its (nocturnal) ‘cow-sucking’ habit: **yád gām dháyati tásmat sá godhá*.

⁵⁴ Or of a percussion instrument (drum, tympanum), as the one that is mentioned in the previous footnote (53).

Abbreviations

B&R = Böhtlingk, Otto, und Rudolf Roth. 1855–75. *Sanskrit-Wörterbuch*. 7 Bände. St. Petersburg: Kaiserliche Akademie der Wissenschaften.

EWAia = *Etymologisches Wörterbuch des Altindoarischen*.

Geldner = Geldner, Karl Friedrich. 1951. *Der Rig-Veda. Aus dem Sanskrit ins Deutsche übersetzt und mit einem laufenden Kommentar versehen*. 3 Bände. Cambridge, MA: Harvard University Press.

J&B = Jamison, Stephanie W., and Joel P. Brereton. 2014. *The Rigveda. The Earliest Religious Poetry of India*. 3 vols. New York: Oxford University Press.

LIV = Kümmel, Martin, und Helmut Rix. 2001. *Lexikon der indogermanischen Verben. Die Wurzeln und ihre Primärstambildungen*. 2. Auflage. Wiesbaden: Reichert.

N&H = van Nooten, Barend A., and Gary B. Holland. 1994. *Rig Veda. A Metrically Restored Text with an Introduction and Notes*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

PIE = Proto-Indo-European

W&D = Wackernagel, Jacob, und Albrecht Debrunner. 1954. *Altindische Grammatik*. Band II 2: *Die Nominalsuffixe*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

W&L = *Atharva-Veda Samhitā*. Translated with a critical and exegetical commentary by William Dwight Whitney, revised and brought nearer to completion and edited by Charles Rockwell Lanman. 2 vols. Cambridge, MA: Harvard University, 1905.

ZDMG = *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*.

References

Caland, Willem. 1928. *Das Śrautasūtra des Āpastamba*, 16. bis 24. und 31. Buch. Amsterdam: Akademie van Wetenschappen.

Caland, Willem. 1953. *Śāṅkhāyana-Śrautasūtra*. Nagpur.

- Dumont, Paul-Emile. 1927. *L'Áśvamedha : Description du sacrifice solennel du cheval dans le culte védique d'après les textes du Yajurveda blanc*. Paris: Paul Geuthner.
- Griffiths, Arlo. 2009. *The Paippalādasamhitā of the Atharvaveda : Kāṇḍas 6 and 7. A New Edition with Translation and Commentary*. Groningen: Egbert Forsten.
- Hoffmann, Karl. 1952. "Wiederholende" Onomatopoeitika im Altindischen. In: *Indogermanische Forschungen* 60: 254–264 [= Hoffmann 1975, 35–45].
- Hoffmann, Karl. 1975–76. *Aufsätze zur Indoiranistik*, 2 Bände. Wiesbaden: Reichert.
- Jamison, Stephanie W. 1996. *Sacrificed Wife / Sacrificer's Wife : Women, Ritual, and Hospitality in Ancient India*. New York, Oxford: Oxford University Press.
- Kielhorn, Franz. 1885. *The Vyākaraṇa-Mahābhāṣya of Patanjali*. Edited by F. Kielhorn. Vol. III. Part I and II. Bombay: Government Central Book Depot.
- Klaus, Konrad. 2000. "Zu den Śrautasūtras." *Indoarisch, Iranisch und die Indogermanistik : Arbeitstagung der Indogermanischen Gesellschaft vom 2. bis 5. Oktober 1997 in Erlangen*. Herausgegeben von Bernhard Forssman und Robert Plath. Wiesbaden: Reichert, 177–189.
- Knobl, Werner. 2003. "The Mid-Word Cæsura in the Ṛgveda. Degrees of Metrical Irregularity." Vortrag. *12th World Sanskrit Conference, Helsinki, 13–18 July, 2003*, 1–62. (= Knobl 2009: 139–200).
- Knobl, Werner. 2007. "Zwei Studien zum Wortschatz der Paippalāda-Samhitā." *The Atharvaveda and its Paippalādaśākhā : Historical and Philological Papers on a Vedic Tradition*. Edited by Arlo Griffiths and Annette Schmiedchen. Aachen: Shaker.
- Knobl, Werner Franz. 2009. "A Surplus of Meaning : The Intent of Irregularity in Vedic Poetry." Proefschrift, Universiteit Leiden: <<https://openaccess.leidenuniv.nl/handle/1887/14036>>.
- Lüders, Heinrich. 1942. "Von indischen Tieren". *ZDMG* 96: 23–81 [= Lüders 1973, 490–548].
- Lüders, Heinrich. 1973. *Kleine Schriften*. Herausgegeben von Oskar von Hinüber. Wiesbaden: Steiner.

Werner Knobl

Mayrhofer, Manfred. 1992–96. *Etymologisches Wörterbuch des Altindoarischen* (= *EWAia*). Erster Teil: *Ältere Sprache*. 2 Bände. Heidelberg: Winter.

Oldenberg, Hermann. 1912. *Ṛgveda. Textkritische und exegetische Noten : Siebentes bis zehntes Buch*. (Abhandlungen der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Philologisch-Historische Klasse. Neue Folge: Band XIII. No. 3). Berlin: Weidmannsche Buchhandlung.

Oldenberg, Hermann. 1987. *Kleine Schriften*. Herausgegeben von Klaus Ludwig Janert. Teil 1. Wiesbaden: Steiner.

Schaefer, Christiane. 1994. *Das Intensivum im Vedischen*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Scheftelowitz, Isidor. 1905. *Die Apokryphen des Ṛgveda*. Breslau: Marcus.



Kornelius Krümpelmann

Theorie der Exegese

Die Einleitung im Kommentar des Abhayadevasūri zum *Sthānāṅgasūtra*

Der von Abhayadevasūri (im Folgenden: Abh.) im Jahre 1120 Vikrama Saṃvat (1063 AD) auf Sanskrit verfasste Kommentar zum *Sthānāṅgasūtra*¹ (Prakrit: *Ṭhānaṅgasutta*; im Folgenden: Sthā.) ist eine unverzichtbare Hilfe für das Verständnis dieses Werkes, das auf dem Konzil in Valabhī (980 oder 993 Jahre nach Mahāvīras *nirvāṇa*, 5. Jahrhundert n. Chr.) von den Śvetāmbara-Jaina in ihren Kanon der heiligen Schriften aufgenommen wurde.² Auf den folgenden Seiten werden eine Übersetzung und Analyse der Einleitung in diesem Kommentar vorgelegt, bei Verweisen oder Zitaten mit Angabe der entsprechenden Seiten- und Zeilenzahl (etwa 4,3 = Seite 4, Zeile 3) in der Textausgabe von Muni Jambūvijaya (2002–2003).

Abh. legt ausführlich dar, wie er als Exeget des Sthā. vorzugehen gedenkt. Zu diesem Zweck zitiert er, nach der obligatorischen *namaskāra*-Strophe und einer *praśasti* auf Mahāvīra und das Sthā., die zweite Strophe aus dem *Viśeṣāvaśyaka-bhāṣya* (im Folgenden: ViśĀvBh) des Jinabhadra (6.–7. Jh. n. Chr.), in welcher in Stichworten die ideale Vorgehensweise bei der Auslegung eines kanonischen Textes beschrieben wird. Abh. steht damit in einer Tradition, die von den beiden alten Kommentarwerken *Āvaśyakaniryukti* (Prakrit: *Āvassayanijjuttī*) und *Anuyogadvārāṇi* (Prakrit: *Aṅuogaddārāṇi*), die schon früh kanonische Geltung erlangt hat-

¹ Die Textstellen, die über den *nikṣepa* handeln, sowie die Zitate aus dem *Viśeṣāvaśyaka-bhāṣya* konnte ich vor etwa 10 Jahren auf der Grundlage einer Rohfassung meiner hier vorgelegten Übersetzung mit Herrn Prof. Dr. Bansidhar Bhatt (1.6.1929–4.9.2016) diskutieren. Darüber hinaus hat er in zahlreichen Gesprächen sein immenses Wissen über die Jaina-Kommentarliteratur im Allgemeinen und die sogenannte *Āvaśyaka*-Tradition im Besonderen gerne mit mir geteilt. Für seine Freundschaft werde ich ihm immer dankbar sein.

² Eine kurzgefasste Übersicht über den Inhalt des Sthā. findet sich Krümpelmann (2006).

ten, ihren Ausgang genommen hatte, dann durch Jinabhadras ViśĀvBh populär gemacht und zum endgültigen Durchbruch verholfen wurde.³ Das in ViśĀvBh 2 enthaltene „Programm“ schreibt dem Kommentator vor, zunächst die Methode seiner noch zu leistenden Texterklärung darzulegen. Dieser Pflicht kommt Abh. nach, indem er die „Basisbegriffe“ der zu seiner Zeit bereits einige Jahrhunderte alten „Methoden-Theorie“ in enger Anlehnung an das ViśĀvBh und mit Bezug auf das Sthā. erläutert.⁴ Dabei hält er sich an diejenige Reihenfolge, in der Jinabhadra in seinem ViśĀvBh diese Begriffe nennt. Im Folgenden gebe ich zunächst einen zusammenfassenden und erläuternden Überblick über den Inhalt der Einleitung.

namaskāra (1,7):

In der „Verehrungsstrophe“ kündigt Abh. eine der Tradition verpflichtete Art der Kommentierung an. Er will seine Erläuterung so anlegen, wie man sie „gewöhnlich“ (*prāyas*) auch sonst zu den heiligen Schriften vorfindet.

prastāvanā, praśasti (1,9–2,10):

Es folgt eine „Lobrede“ (*praśasti*) auf Mahāvīra, den er mit einem über die gesamte Welt herrschenden König vergleicht. Dank der Belehrung durch Mahāvīra hat der „Scharführer“ (*gaṇadhara*) Sudharman seinem Schüler Jambū das Sthā., das einem riesigen Schatzhaus gleicht, darlegen können.⁵ Dann kündigt Abh. an, dass er für die Untersuchung (*anuyoga*) des Sthā., welches vor ihm niemand kommentiert habe, sowohl Hilfe in der Tradition als auch die Unterstützung von fähigen Zeitgenossen zu suchen gedenkt.⁶

ViśĀvBh, Strophe 2 (2,12–2,13):

Die in dieser Strophe genannten „Programmpunkte“, die vor jeder Texterklärung dargelegt werden müssen, sind:

1. *phala*, der „Nutzen“, den die Untersuchung bringen soll.
2. *yoga* (Prakrit: *joga*), die „Verbindung“ zwischen dem „Mittel“ (Untersuchung) und dem „Ziel“ (Verstehen), oder zwischen dem Werk und seinem Rezipienten.

³ Siehe Leumann (1934: 32a) und Balbir (1993: 76).

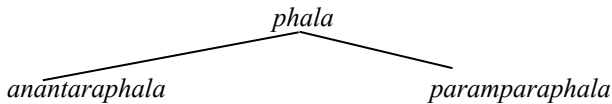
⁴ Vgl. Balbir (1993: 55–56): ViśĀvBh 2 ist eine „dvārā-gāthā ou strophe mnémorique énumérant une liste d'entrées qui constitue un programme ('mots-clés'). Ces entrées sont des termes techniques ...“

⁵ Über die Urheberschaft des Werkes und seine Tradierung äußert sich Abh. in seinem Kommentar zum ersten *sūtra* des Textes dann ausführlich.

⁶ Im Kolophon zu seinem Kommentar verweist Abh. auf die Unterstützung (*sāhāyya*) durch Yaśodevagaṇin und die „Korrekturlesung“ seiner vorgelegten Untersuchung (*prastutānuyogaśodhikā*) durch eine „Gelehrtenkommission“ (*paṇḍitaparśad*) unter Vorsitz von *Droṇācārya*, siehe Krümpelmann (2007).

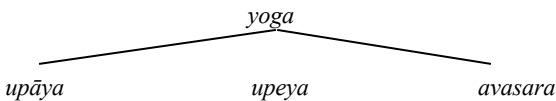
3. *maṅgala*, ein „Zeichen mit glücklicher Vorbedeutung“, das dem Text als solchem, aber auch bestimmten Wörtern oder Abschnitten innewohnt.
4. *samudāyārtha* (Prakrit: *samudāyattha*), das „Ziel des Werkes insgesamt“. Gemeint ist damit eine Skizzierung des inhaltlichen Rahmens des Sthā., zu welchem Zweck die beiden Kompositionsglieder im Titel, *sthāna* und *aṅga*, „nikṣepisiert“ (das heißt „schematisiert“ bzw. unter verschiedenen Aspekten erörtert) werden.
5. *dvārāṇi* (Prakrit: *dārāiṃ*), die „Eingangspunkte“ der Untersuchung, das heißt *upakrama*, *nikṣepa*, *anugama* und *naya*. Die Erläuterung dieser Begriffe macht den größten Teil der Einleitung aus.
6. *bheda* (Prakrit: *bheya*), die „Unterarten“ der Eingangspunkte.
7. *nirukta* (Prakrit: *nirutta*), die „Worterklärung“ derjenigen Begriffe, mit denen die Eingangspunkte bezeichnet werden.
7. *kramaprayojana* (Prakrit: *kamapayoyaṇa*), der „Zweck der festgelegten Reihenfolge“ der Eingangspunkte der Untersuchung.

phala (2,14–2,17):



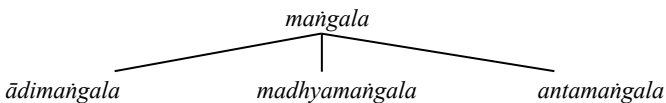
Der „Nutzen“ (*phala*) oder das „Ziel“ (*prayojana*) der Untersuchung sind als „unmittelbare“ (*anantara*) das Verstehen des Textes, als „mittelbare“ (*parampara*) die Erlösung (*apavarga*).

yoga (2,18–3,3):



yoga hat hier die Bedeutung „Verbindung“. Als Synonym gibt Abh. *sambandha*. Zu *yoga* gehören wesensmäßig „Mittel“ (Untersuchung) und „Ziel“ (Verstehen; Erlösung). Um das Ziel zu erreichen, muss eine Verbindung hergestellt werden zwischen dem Werk und einem Mönch, der nach der Tradition bereits acht Jahre ordiniert sein muss, bevor ihm von seinem Lehrer das Sthā. gegeben werden darf.

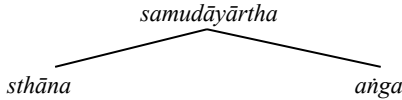
maṅgala (3,4–4,2):



Wörter können „Zeichen mit glücklicher Vorbedeutung“ (*maṅgala*) sein und finden sich am Anfang, in der Mitte und am Ende des Sthā. Ein *maṅgala* soll der Überwindung der Hindernisse beim Studieren, der Festigung des Studiums und

der Gewährleistung der Überlieferung des Wissens auf die jeweils nachfolgende Generation dienen.

samudāyārtha (4,3–5,21):



Das „Ziel des Werkes insgesamt“ (*samudāyārtha*) wird durch eine „Schematisierung“ (*nikṣepa*) der im Werktitel erscheinenden Begriffe *sthāna* und *aṅga* festgesetzt. Abh. zitiert hierzu aus der *Ācārāṅganiryukti* einen 15-teiligen *nikṣepa* zu *sthāna* und aus der *Uttarādhyayananiiryukti* einen 4-teiligen *nikṣepa* zu *aṅga*. Als Ergebnis seiner ausführlichen Werktitel-Analyse konstatiert er, dass dem Werk der Titel *Sthānāṅga* zu Recht gegeben wurde, weil es ein „Glieder“ (*aṅga*) des *Jaināgama* sei, in welchem „*sthāna*“ beschrieben werden, die einerseits die Zahlen von 1–10 umfassen und andererseits die Kategorien wie „Seele“ (*ātman*) etc. enthalten.

Ein erläuternder Einschub (5,21–5,24):

Abh. nennt die vier *anuyogadvārāṇi*, „Eingangspunkte einer Untersuchung“, die er später detailliert darlegen wird: *upakrama*, *nikṣepa*, *anugama*, *naya*. Er erklärt zugleich, dass sich die folgenden Ausführungen exklusiv auf das erste Kapitel im *Sthā.*, das *Ekasthāna*, beziehen.

anuyoga (5,24–6,7) und anuyogadvārāṇi (6,8–6,14):

Die Definition eines *anuyoga* [ViśĀvBh 836-837], einer „Untersuchung“, wird erläutert. Sie ist eine „Verbindung“, da sie ein *sūtra* und dessen Bedeutung zusammenführt, und sie ist eine „Tätigkeit“, indem sie die Bedeutung eines *sūtra* darlegt. Das Präfix *anu* bedeutet „kurz“ bezüglich des *sūtra* und „danach“ bezüglich des zeitlichen Verhältnisses zwischen dem *sūtra* und dessen Untersuchung.

Später (7,3–10,14) erläutert Abh. die *anuyogadvārāṇi* in aller Ausführlichkeit. Er folgt auch hier dem Aufbau im *ViśĀvBh*, das ebenfalls zunächst nur eine kurze Einführung in das Thema gibt. Die vier „Eingangspunkte einer Untersuchung“, also *upakrama*, *nikṣepa*, *anugama* und *naya*, werden mit den Toren einer Stadt verglichen, das erste Kapitel im *Sthā.*, das *Ekasthāna*, mit der Stadt selbst. Über die „Unterarten“ (*bheda*) der *dvārāṇi* („Eingangspunkte“) wird er an späterer Stelle handeln.

nirukti (6,15–6,22):

Es folgt die „Wörterklärung“ (*nirukta* oder *nirukti*) zu den Begriffen, welche die vier *anuyogadvārāṇi* bezeichnen:

1. *upakrama*, die „vorbereitende Betrachtung von außen“. Sie bezeichnet das Herbeibringen des Textes, sodann die (vorbereitende) Rede eines Lehrers, die Anwesenheit des Schülers und das rechte Verhalten des Schülers dem Lehrer gegenüber. *upakrama* ist also ein *sūtra*-unabhängiger Beginn einer Untersuchung.
2. *nikṣepa*, die „Schematisierung“ oder systematische Betrachtung der Bedeutung eines Wortes unter verschiedenen Aspekten. Synonyme zu *nikṣepa* sind *nyāsa* und *sthāpanā*.
3. *anugama*, die „eindringende Untersuchung“.
4. *naya*, die „bestimmte Betrachtungsweise“.

***kramaprayojana* (6,23–7,3):**

Das Ziel, das mit der unveränderbar festgesetzten Reihenfolge der Eingangspunkte verfolgt wird, ist die Ermöglichung einer logischen Abfolge der einzelnen Schritte einer Untersuchung. Nur zu einem vorliegenden *sūtra* (*upakrama*) kann ein *nikṣepa* angewendet werden. Ohne *nikṣepa* wiederum ist eine genaue Bestimmung der Bedeutung eines *sūtra* (*anugama*) unmöglich. Die Kenntnis der Bedeutung eines *sūtra* aber ist die Voraussetzung für die Anwendung von *naya*.

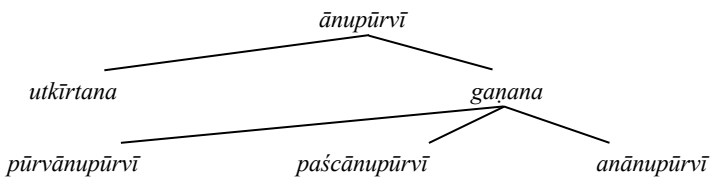
***anuyogadvārāṇi* (7,3–10,14):**

Die zuvor (6,8–6,14) kurz beschriebenen „Eingangspunkte einer Untersuchung“ werden im Folgenden ausführlich erläutert.

***upakrama* (7,3–8,24):**

Es gibt einen „gewöhnlichen“ (*laukika*) und einen „gelehrten“ (*śāstrīya*) *upakrama*, auf die Abh. jeweils einen sechsteiligen *nikṣepa* anwendet. Den *śāstrīyopakrama* analysiert er dabei unter den folgenden sechs Gesichtspunkten:

1. *ānupūrvī* („Reihenfolge“):

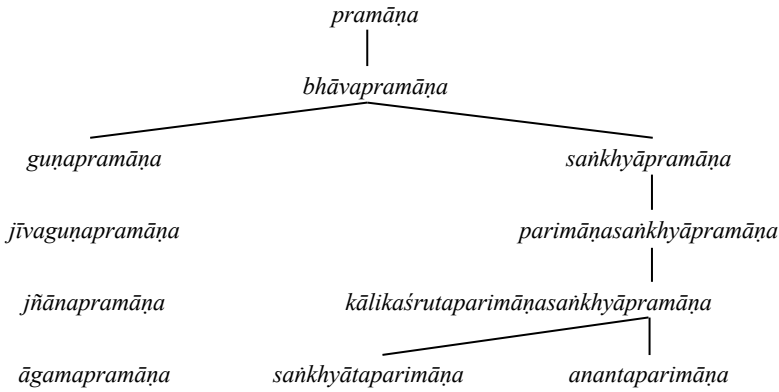


Das *Ekasthāna* ist unter dem Gesichtspunkt der „Reihenfolge vom Anfang her“ (*pūrvānupūrvī*) das erste Kapitel im *Sthā*.

2. *nāma* („Name“): Dem *Ekasthāna* inhärent ist der „Seelenzustand“ *kṣāyopasaśamika*, weil der *Jaina-āgama*, von welchem das *Ekasthāna* einen Teil darstellt, diesen hervorbringen kann.⁷

⁷ Siehe Glasenapp (1925: 186): Mit *kṣāyopasaśamika* wird ein Zustand der Seele bezeichnet, „bei welchem das Karma zum Teil geschwunden, zum Teil unterdrückt ist ... [und bei welchem] ein niedrigerer Grad des rechten Glaubens und vollkommenen Wandels vorhanden

3. *pramāṇa* („Erkenntnismittel“):



lokottarāgamapramāṇa

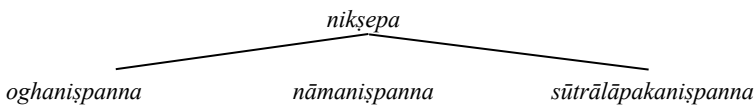
Das *Ekasthāna* ist im „Erkenntnismittel“ der Eigenschaften der Seele (*jīvagūṇapramāṇa*) enthalten. Zu diesen gehören wiederum das „Erkennen“ (*jñāna*) und damit auch die „Texttradition“ (*āgama*). Damit ist das *Ekasthāna* also Teil des *āgamapramāṇa*. Zum „Erkenntnismittel“ der Zahl (*saṅkhyāpramāṇa*) bemerkt Abh., dass die im *Ekasthāna*-Kapitel enthaltenen Wörter zwar gezählt werden können, aber die Zahl der Bedeutungen gleichlautender Wörter (*gama*) oder der Synonyme (*paryāya*) unendlich ist.

4. *vaktavyatā* („Richtschnur“): Alle Bestandteile des Jaina-*āgama*, also auch das *Ekasthāna*, sind eine Richtschnur des eigenen Glaubens (*svasamayavaktavyatā*).

5. *arthādhikāra* („Behandlungsgegenstand“ oder „Thema“): Im *Ekasthāna* ist der *arthādhikāra* die Darlegung der durch die Einzahl charakterisierten Kategorien (*padārtha*) wie „Seele“ etc.

6. *samavatāra* („Inhärenz“ oder „Anwendbarkeit“): Jeder der genannten Gesichtspunkte (*ānupūrvī*, *nāma* etc.) muss auf seine „Inhärenz“ im *Ekasthāna* bedacht werden. Dies ist mit den vorangehenden Äußerungen bereits implizit geschehen.

***nikṣepa* (8,25–10,5):**

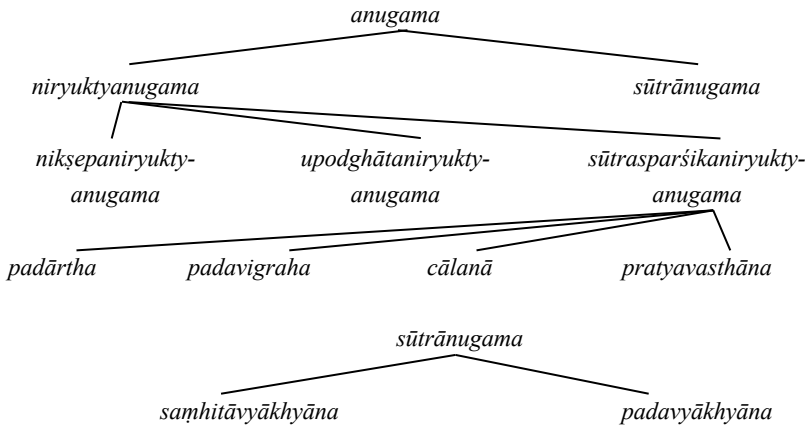


Der *nikṣepa*, die „Schematisierung“, ist unabdingbarer Bestandteil einer jeden Exegese und ist von dreifacher Art:

ist und die das Wissen, das Schauen und die Energie einengenden Karmas nur zum Teil nicht mehr wirksam sind.“

1. *oghanikṣepa*: Der das „Allgemeine betreffende“ *nikṣepa* wird angewendet auf die vier Begriffe „Studium“ (*adhyayana*), „unvermindertes [Wissen des Lehrers]“ (*akṣīṇa*), „Erlangung [von Wissen]“ (*āya*) und „Zerstörung [von Karmanpartikeln]“ (*kṣapanā*).
2. *nāmanikṣepa*: Der „Titel“ *Ekaṣṭhāna* verlangt eine schematische Erörterung (*nikṣepa*) der Wörter *eka* und *sthāna*. Da der *nikṣepa* zu *sthāna* bereits früher ausgeführt wurde (4,7–5,10), zitiert und erläutert Abh. hier *Daśavaikālikaniryukti*, Strophe 8, in welcher ein sieben teiliger *nikṣepa* zu *eka* dargelegt wird.
3. *sūtrālāpakanikṣepa*: Ein *nikṣepa* zum „Wortlaut eines *sūtra*“ kann nur durchgeführt werden, wenn ein solches *sūtra* auch vorliegt. Deshalb wird Abh. diesen *nikṣepa* erst im Rahmen seiner Kommentierung des ersten *sūtra* im Sthā. anwenden.

anugama (10,5–10,14):



Der *anugama*, die „eindringende Untersuchung“, ist gekennzeichnet sowohl durch die Darlegung der Bedeutung der Wörter eines vorliegenden *sūtra*, als auch im Falle von Komposita durch die Trennung der Wörter, durch die Darstellung der Ansicht einer Gegenseite und die Zurückweisung dieser gegenteiligen Ansicht.

An dieser Stelle zitiert Abh. das erste *sūtra* im Sthā. und beendet damit die Einleitung in seinem Kommentar. Die Theorie kann der Praxis weichen. Auch in diesem Punkt in der Tradition der *Āvaśyaka*-Tradition verharrend, verzichtet Abh. damit bei der Behandlung der vier „Eingangspunkte einer Untersuchung“ auf eine Erläuterung der „bestimmten Betrachtungsweisen“ (*naya*).⁸ Vorbild für diese Vorgehensweise ist das letzte *sūtra* im *Ānyogadvārasūtra*, in welchem sieben *naya* genannt werden. Da die *naya* nach der oben beschriebenen und traditionell festgelegten Reihenfolge (*kramaprayojana* 6,23-7,3) der *anyoga-dvārāṇi* erst nach der „eindringenden Untersuchung“ eines *sūtra* angewendet werden, verlegt Abh.

⁸ So auch Śīlānka in seiner *ṭīkā* zum *Sūtrakṛtāṅga*, siehe Bollée (1977: 49).

deren Erläuterung an das Ende seines Kommentars zum *Ekasthāna*-Kapitel (60,5-61,23).

Zweifelsfrei folgt Abh. in seiner Theorie der Exegese inhaltlich und formal Jinabhadras *Viśeṣāvaśyakabhāṣya*, das nicht nur die *Āvaśyakaniryukti* erweitert, sondern auch das *Anuyogadvārasūtra* verarbeitet, welches nach Leumann (1934: 32a) „eine irgendwie selbständig entstandene *Āvaśyaka*-Einführung darstellt“. Das *Anuyogadvārasūtra* kommentiert aber nicht den Inhalt der *Āvaśyakaniryukti*, sondern nutzt deren erstes Kapitel, das *Sāmāya*, lediglich als Illustrationsobjekt, um eine ausgefeilte Theorie der Methode einer korrekten Exegese der heiligen Jaina-Schriften darzulegen. Auf den Wortlaut der *Āvaśyakaniryukti* wird nur kurzorisch oder im Zusammenhang mit seinem Werktitel eingegangen. In identischer Weise erläutert Abh. in der Einleitung zu seinem Kommentar nur die Methode einer Texterläuterung. Das *Ekasthāna*-Kapitel im Sthā. (das erste von zehn Kapiteln) und der Titel *Sthānāṅga* fungieren dabei als eher schwache Verbindungen mit dem zu kommentierenden Text.

Dass das *Anuyogadvārasūtra*, über die Vermittlung des ViśĀvBh, für Abh. Richtschnur und Autorität darstellt, zeigt die große Anzahl der Strophen, die in der Einleitung aus dem Werk des Jinabhadra zitiert werden. Auch die von Abh. diesen Strophen vorangestellten Erörterungen sind häufig in Prosa umgesetzte Paraphrasen von ViśĀvBh-Strophen. Die folgenden 21 Strophen aus dem ViśĀvBh finden sich als Zitate in der Einleitung:

2 (2,12); 12 (3,6); 13 (3,10); 14 (3,13); 49 (3,19); 836 = 1383 (6,2); 837 = 1384 (6,6); 910 (7,1); 940 (7,17); 941 (7,21); 2750 (7,25); 942 (8,6); 948 (8,18); 951 (8,23); 952 (8,26); 953 (9,2); 954 (9,4); 955 (9,9); 956 (9,14); 968-969 (10,9). Weitere Zitate entstammen den folgenden Werken:

Āvaśyakaniryukti 140–141, 175 [= *Niśūthabhāṣya* 6269], 762; *Uttarādhyayananyukti* 142 [= *Daśavaikālikaniryukti* 8; *Bṛhatkalpabhāṣya* 4883], 144; *Nandīsūtra* 87 [= *Samavāyāṅgasūtra* 136]; *Pañcavastuka* 582–583.

Das ViśĀvBh hat auch anderen Kommentatoren als Vorbild gedient. Nach Leumann (1934: 32a) „kommt Jinabhadra's Werk auch ausserhalb der *Āvaśyaka*-Literatur immer mehr zur Geltung. Bereits im Anfang des elften Jahrhunderts heisst dasselbe in Śāntisūri's *Uttarādhyayana*-Commentar kurzweg ‚das Bhāṣya‘. Neben der *Āvaśyaka-niryukti* wird es die beliebteste Autorität aller Śvetāmbara-Schriftsteller, vor Allem der Commentatoren; der genannte Commentar Śāntisūri's citiert z. B. daraus etwa 140 Strophen.“⁹

⁹ Ein Vergleich der von Śāntisūri (11. Jh. n. Chr.) verfassten Einleitung in seiner *ṭīkā* zum *Uttarādhyayanasūtra* mit derjenigen des Abh. zeigt bis in den Wortlaut hinein Parallelen. So zitiert auch Śāntisūri, in Anonymus (1950: 3, Zeile 1), die Strophe ViśĀvBh 2. Dann folgen bei ihm (3,2-4,4) die Erläuterungen der Begriffe *phala*, *yoga*, *maṅgala* (mit Zitat

Übersetzung der Einleitung im Kommentar des Abhaya-devasūri

[Verehrungsstrophe (1,7)]

„Nachdem ich mich vor Mahāvīra, dem Jina-Herrscher, verbeugt habe, verfasse ich eine Erläuterung zu einigen Wörtern des Sthānāṅga in der Art, wie man sie gewöhnlich auch zu anderen Texten des Jaina-Kanons (*śāstra*) findet.“

[Vorrede, Preisrede (1,9–2,10)]

Hier nun [beginne ich die Untersuchung des Sthānāṅga, das in früherer Zeit dargelegt wurde durch einen *gaṇadhara* des] *śramaṇa bhagavān* Mahāvīra Vardhamāna *svāmin*, der aus dem Ikṣvāku-Geschlecht stammte und Sohn des berühmten Königs Siddhārtha war; der einem Großkönig vergleichbar seine Feinde, nämlich die Leidenschaften wie Liebe etc., mit dem höchsten Heldenmut anging und angriff; dessen lotusgleichen Füße immer von hunderten von Königen, die geschickt darin waren, Befehle zu geben, verehrt wurden; dessen Wesen die vollständige Kenntnis (*avabuddha*) der gesamten mit den Sinnen erfahrbaren Welt umfasste, da er durch die vorzüglichsten Spione (*praṇidhi*) in Form seiner Allwissenheit und seiner „All-Schau“ (*darśana*) fähig war, alle Objekte [der Welt] samt ihren Bedeutungen zu schauen; dessen Allherrschaft über alle drei Welten [das heißt die der Götter, Menschen, Höllenbewohner] hinausging und der in allen Belangen kluges Verhalten bezeugte.

Der aufgrund der Tiefe und der Bedeutung der Belehrung [durch jenen Mahāvīra zur Darlegung des Sthānāṅga befähigte] *gaṇadhara* [namens Sudharman] hatte viele Vorzüge wie einen scharfen Verstand etc., war vergleichbar einem Erdboden, der Rubine hervorbringt und glich jemandem, der in einem Schatzhaus angestellt ist; er hat in früherer Zeit dem Leiter der vierfachen Gemeinde (*bhaṭṭāraka*; das heißt Mönche, Nonnen, männliche und weibliche Laien) und dessen Nachfolgern (*santāna*), gleichsam um [ihnen] einen Dienst zu erweisen, das Sthānāṅga dargelegt.

[Dieses *Sthānāṅga*], das die verschiedenartigsten Reichtümer (*artha*) und die wertvollsten Edelsteine besitzt, steht über den Gottheiten [oder: wird von Gottheiten verwaltet]; es wurde aus irgendeinem Grunde von keinem Früheren, obwohl dieser in Wissen und Tat über die Kraft verfügte, „entsiegelt“ [das heißt kom-

von ViśĀvBh 13 und 14) und *samudāyārtha*. 4,4 handelt er über *amuyoga* (mit Zitat von ViśĀvBh 836), 4,10 ff. „nikṣepisiert“ er die Bestandteile des Werktitels (*uttara* und *adhyaṇa*), und 15,8 folgen kurze Worterklärungen (*nirukti*) zu den *amuyogadvārāṇi*. Auch dort werden dann die *dvārāṇi* ausführlich behandelt (16,4: *upakrama*; 22,10: *nikṣepa*; 25,14: *anugama*; auch Śāntisūri verzichtet an dieser Stelle auf eine Erläuterung von *naya*), bevor 26,11 das erste *sūtra* des *Uttarādhyāyana* zitiert wird.

mentiert] und war deshalb für manche Furchtsame „unnützlich“; es ist vergleichbar einem riesigen Schatzhaus, das den Bereich der Wünsche übersteigt.

Obwohl mein Wissen und meine Kraft von mangelhafter Art sind und ich in der Hauptsache lediglich meine Kühnheit besitze, weil ich wünsche, dass die Darlegung (*vinijojana*) der Reichtümer [des Schatzhauses; das heißt die Darlegung der Lehre des Werkes] mir und anderen von Nutzen ist, deshalb, ungeachtet meiner eigenen Fähigkeiten, höre ich auf die Äußerungen der kundigen Früheren [das heißt auf die Tradition im Allgemeinen], ziehe etwas meine eigenen Gedanken in Betracht und befrage ich geeignete (*tathāvidha*) Zeitgenossen betreffs der geeigneten Mittel zu dieser [Untersuchung]. Ich beginne die Untersuchung (*amuyoga*), die dem „Entsiegeln“ [eines Schatzhauses] gleicht, wie mit der großen Versessenheit, mit der man den Lastern wie dem Würfelspiel etc. verfallen ist.

So [weit] die Vorrede [zu meiner Untersuchung] des Werkes.

[ViśĀvBh, Strophe 2 (2,12–2,13)]

Durch die Darlegung des Nutzens (*phala*) etc. und der Eingangspunkte (*dvārāṇi*) der Untersuchung (*amuyoga*) von jenem [Sthānāṅga], handelt es sich um eine Tätigkeit. Denn es heißt:

„Ihr [das heißt der Untersuchung] Nutzen, die Verbindung (*yoga*) [von Mittel und Ziel], die Zeichen mit glücklicher Vorbedeutung (*maṅgala*), das Ziel des Werkes insgesamt (*samudāyārtha*),¹⁰ und ebenso die Eingangspunkte samt deren Unterarten (*bheda*), Worterklärungen (*nirukta*) und dem Zweck ihrer Reihenfolge (*kramaprayojana*), sind zu erklären.“ [ViśĀvBh 2]¹¹

[*phala* (2,14–2,17)]

Hierzu: Im Zusammenhang mit der Tätigkeit von Verständigen ist es unumgänglich, über den Nutzen zu handeln, denn ansonsten gäbe es kein Ziel (oder: keinen Zweck, *prayojanatva*) dieser [Tätigkeit].¹² Zweifelnde Hörer würden sich nicht an

¹⁰ Jinabhadra, Autokommentar, in Mālavāṇiyā (1993): *samudāyārtha* = piṇḍārtha. Vgl. *Anuyogadvāra* 74: *Āvassagassa eso piṇḍattho vaṇṇito samāseṇaṃ*; in der Übersetzung von Hanaki (1970): „This is the condensed meaning of the Āvassaga, stated in brief.“ (*Anuyogadvāra* 73 wird der Inhalt aller sechs Kapitel des *Āvaśyakasūtra* zusammenfassend in einer Strophe wiedergegeben). Zum Zwecke der Darlegung des *samudāyārtha* des Sthā. „nikṣepisiert“ Abh. weiter unten *sthāna* und *aṅga*.

¹¹ Ebenfalls zitiert von Śāntisūri in seiner *īkā* zum *Uttarādhyāyanasūtra*, siehe Balbir (1993: 219, Anmerkung 18).

¹² Vgl. in Haribhadrās *Āvaśyakavṛtti*: *prekṣāvatām pravṛtṭy-arthaṃ phalādi-tritayaṃ sphuṭaṃ / maṅgalaṃ caiva śāstrāḍau vācyam iṣṭārtha-siddhaye*; in der Übersetzung von Balbir (1993: 217): „La triade (fruit, etc.) est clairement le but de l'activité des gens perspicaces, et au début d'un traité, pour garantir le resultat désiré un maṅgala doit être énoncé.“ Die Strophe findet sich ebenfalls in Malayagiris Kommentar zum 4. Upāṅga (Prajñāpanā), siehe Balbir, ebd. S. 216, 217, 219.

die Tätigkeit [dieser Untersuchung] wagen und sie mit dem Reiben eines Dornenzweiges gleichsetzen.¹³ Aufgrund der Unterscheidung [von *phala* bzw. *prayojana*¹⁴] in „unmittelbar“ (*anantara*) und „mittelbar“ (*parampara*), ist jener Nutzen] zweifach. Hierzu: Das unmittelbare [Ziel] ist das Verstehen der Bedeutung (*arthāvagama*). Durch die Ausführung (*anuṣṭhāna*) [das heißt durch die in Praxis umgesetzte Theorie] jenes vorhergehenden [Verstehens der Bedeutung] erlangt man die Erlösung (*apavarga*). Diese ist das mittelbare Ziel (*paramparaprayojana*).

[yoga (2,18–3,3)]

Ebenso *yoga*, das heißt „Verbindung“ (*sambandha*). Jene [Verbindung] ist gegeben, wenn als ihr Wesensmerkmal Mittel (*upāya*) und Ziel (*upeya*) existieren.

Nämlich: Eine Untersuchung ist das Mittel, das Verstehen der Bedeutung etc. ist das Ziel. Dann wird, eben aufgrund der Nennung des Zieles, diese [Verbindung] besprochen.¹⁵ Die Verbindung (*sambandha*) hat als Merkmal die „günstige Gelegenheit“ (*avasara*). Hierüber ist zu handeln. Gemeint ist: Was ist die Verbindung, das heißt die günstige Gelegenheit, zum „Geben“ dieses Werkes (*asya*) [in Form einer Kopie des Textes]?¹⁶ Oder: Wer ist geeignet, so dass ihm dieses [Werk] gegeben werden kann?

Hierzu: Einem Erlösungsfähigen, der sich nach dem Weg zur Erlösung sehnt und der den Anweisungen des Lehrers strikt folgt, einem Mönch (*prāṇin*, wörtl.: Wesen), dessen Mönchsweihe acht Jahre zurückliegt, ist das Sthānāṅga, und zwar in *sūtra*-Form [das heißt zunächst als Text, ohne weitere Erklärungen], zu geben. Dies ist die „günstige Gelegenheit“. Und dieser [Mönch] eben ist einer, der geeignet ist. Denn es heißt:

„Für jemanden aber, dessen Mönchsweihe drei Jahre zurückliegt, ist das *Ācāraprakalpa* genannte Kapitel [geeignet],¹⁷ für jemanden, dessen Mönchsweihe vier Jahre zurückliegt, ist das gesamte *Sūtrakṛta* genannte *aṅga*-Werk geeignet.“ [*Pañcavastuka* 582]

„[Die drei Chedasūtra] *Ācāradaśāh*, *Kalpasūtra* und *Vyavahāra* jedoch sind für jemanden, dessen Mönchsweihe fünf Jahre zurückliegt [geeignet]. Was die beiden

¹³ Siehe Balbir (1993: 216, Anm. 12).

¹⁴ Vgl. Balbir (1993: 218) zur Austauschbarkeit der Begriffe *phala* und *prayojana*.

¹⁵ Jambūvijaya (1985: 1) findet sich hierzu die folgende Glosse des Hrsg.: *prayojanasya sādhitatvāt, yadi ca na tathā tarhy ayam api sādhyā eva* - weil das Ziel erreicht wurde; aber falls nicht, dann als ein zu erreichendes (Ziel).

¹⁶ Siehe dazu Krümpelmann (2019: 148).

¹⁷ Es ist das *Niśīthasūtra* gemeint, das ursprünglich eine *cūliyā* (Appendix) beziehungsweise ein *adhyayana* (Kapitel) des *Ācārāṅgasūtra* war, siehe Bhatt (1987–1988: 97ff.) und Schubring (1935: 78).

aṅga-Texte *Sthāna* und *Samavāya* angeht, so sind sie [geeignet] für jemanden, der [bereits] seit acht Jahren [ordinierter Mönch] ist.“ [*Pañcavastuka* 583]¹⁸

Ansonsten entstehen beim „Geben“ jenes [*Sthānāṅga*] Fehler, wie etwa Nichtausführung der Anordnungen [des Lehrers durch den Schüler] etc.

[*maṅgala* (3,4-4,2)]

Ebenso: Aufgrund der wesentlichen Charaktereigenschaft (*bhūtātā*) jenes [*Sthānāṅga*] als Glücksgut (*śreyas*) könnten, wenn Hindernisse [beim Studium] auftauchen, Schüler, deren Fähigkeiten begrenzt sind, von einer Tätigkeit in dieser Sache Abstand nehmen (*naivātra pravarteran*). Deshalb ist zur Beruhigung jener [Schüler] das „Zeichen mit glücklicher Vorbedeutung“ (*maṅgala*) zu erläutern. Und es heißt:

„[Vor] den Glücksgütern [stehen] viele Hindernisse. Deshalb [sollen Schüler] durch recht getätigte Annäherungen [an die Untersuchung] mittels der Zeichen mit glücklicher Vorbedeutung jenes [Werk] ergreifen wie einen sehr großen Schatz oder wie einen mächtigen Zauber.“ [ViśĀvBh 12]

Ein Zeichen mit glücklicher Vorbedeutung findet sich am Anfang, in der Mitte und am Ende des Werkes, damit der Reihe nach [erstens] der [Schüler] den Inhalt des Werkes ohne Hindernisse erfassen kann, [zweitens] Festigkeit [im Studium, oder: in der Kenntnis] eben jenes [Werkes] erreicht wird, und [drittens] eben eine Kontinuität [der Überlieferung; *avyavaccheda*] gewährleistet ist.¹⁹ Dazu heißt es:

„Jenes Zeichen mit glücklicher Vorbedeutung gibt es am Anfang, in der Mitte und am Ende des Werkes. Das erste [*maṅgala*] ist bestimmt für das Überschreiten der Hindernisse [beim Studieren] der Bedeutung des Werkes.“²⁰ [ViśĀvBh 13]

„Das mittlere [*maṅgala*] dient der Festigung [Prakrit: *thejja*, Sanskrit: *sthairya*; des Studiums oder der Kenntnis jenes Werkes]. Das letzte [*maṅgala*] jenes [Werkes] aber dient der Nichtunterbrechung [der Überlieferung] in der Reihe vom Schüler zu dessen Schüler und so weiter.“ [ViśĀvBh 14]

Hierzu: Das Zeichen mit glücklicher Vorbedeutung am Anfang – „Ich habe, o Langlebender, den Erhabenen [so reden] gehört“ – ist das [erste] *sūtra* zu Beginn

¹⁸ Ein dem Haribhadra (8. Jh. n. Chr.) zugeschriebenes Werk, siehe Anonymus (1988). Vgl. Leumann, in: Plutat (1998: 81): „Das *Pañcavastuka* ist im Wesentlichen eine Neugruppierung älterer Textstellen, die vorwiegend aus *Niryukti*- und *Bhāshya*-Werken entnommen sind.“ Die von Abh. zitierten Strophen sind Teil einer ausführlichen Aufzählung von Texten und mit diesen verbundenen Altersvorschriften, die sich *Pañcavastuka* 582–588 findet und die Abh. an späterer Stelle in seinem Kommentar zu *Sthā.* 400 vollständig zitiert. Die älteste auf uns überkommene Quelle dieses *curriculum* ist *Vyavahārasūtra* X 20–34, siehe Krümpelmann (2019).

¹⁹ Siehe dazu Balbir (1993: 220) und Bollée (1977: 30).

²⁰ Siehe Balbir (1993: 220) und *Āvaśyakavṛtti*, in Anonymus (1916–1917: 2).

[des *Sthānāṅga*]. Weil das Wort „Tradition“ (*śruta*) in der *Nandī* [welche als *maṅgala* des gesamten Jaina-āgama angesehen wird]²¹ enthalten ist, oder aufgrund des Erfülltheits mit Hochachtung vor dem [im ersten *sūtra* genannten] Erhabenen (*bhagavat*). Heißt es doch [in dem ersten *sūtra*] jenes [*Sthānāṅga*]: „*āyusmatā bhagavatā*“.²² Und durch [die Verbindung des *sūtra* mit] der *Nandī* und durch die Hochachtung vor dem Erhabenen wird [ein *maṅgala*] erlangt (*maṅgyate*),²³ das heißt durch dieses [*maṅgala*] wird das Gewünschte erlangt (*adhigam-yate vāñchitam*). Aufgrund der Verbundenheit mit der Bedeutung des *maṅgala* [am Anfang].

Das *maṅgala* in der Mitte ist das erste *sūtra* des fünften Kapitels: „Die fünf großen Gelübde ...“ Weil den großen Mönchs-Gelübden ein *maṅgala* inhärent ist durch die [dem Einhalten der Gelübde zu verdankenden] Seelenzustände wie etwa *kṣāyika* [das heißt dem auf Vernichtung des *karman* beruhenden Zustandes]²⁴ etc. Denn die Seelenzustände des *kṣāyika* etc. sind ein *maṅgala*. Weil es heißt:

„Vom *no-āgama*-Gesichtspunkt²⁵ aus betrachtet, ist ein Zustand der Seele sehr rein, der ein *kṣāyika*-Zustand etc. ist.“ [ViśĀvBh 49c,d]

Oder [statt des ersten *sūtra* im fünften Kapitel des *Sthānāṅga*] ist das erste *sūtra* im sechsten Kapitel [ein *maṅgala* in der Mitte]: „Ein Mönch, der die sechs Qualitäten (*sthāna*) besitzt, ist fähig eine Gruppe von Mönchen zu leiten.“²⁶ Weil ein Mönch zu den fünf [verehrungswürdigen] „Oberhäuptern“ (*parameṣṭhin*) [der

²¹ Im *Nandīsūtra* wird über *śrutajñāna*, das „Erkennen mittels der Tradition“ (*sūtra* 61–120) gehandelt. Vgl. Puṇyavijaya (1968: Introduction, p. 31): „It [i.e. *Nandīsūtra*] has secured the position of an auspicious introductory prayer in the beginning of *Āgamavācana*.“ Und ebd., S. 32: „Thus it is established that the *Nandi* occupies the position of *maṅgala* in the beginning of the study of the *Āgamas* and also that it points out the connection of a particular *sāstra* with *jñāna*.“ Siehe auch Bollée (1977: 30).

²² Dies, obwohl Abh. in seinem Kommentar zum ersten *sūtra* im Sthā. „*āusam*“ nicht etwa im Sinne eines Instrumentals „*āyusmatā* (!)“, sondern als Vokativ „*āyusman*“ interpretiert, 10,23: *śrutam mayā āyusman tena bhagavatā evam ākhyātam*. Hier gilt sein Anliegen vielleicht einer „Intensivierung“ des *maṅgala*.

²³ Vgl. ViśĀvBh 22, Jinabhadra, Autokommentar, in Mālavaniyā (1993): *maṅgyate-adhigamyate sādhyate*, und Sheth (1963) s.v. *maṅg*: *sādhana* [erlangen, erzielen].

²⁴ Siehe Glasenapp (1925: 185) und Schubring (1935: 117).

²⁵ Das *Nandīsūtra* ist nach ViśĀvBh 78 ein *bhāvamaṅgala*, welches die fünf Arten des Erkennens, *śrutajñāna* etc., umfasst. Ein Synonym zu *śruta* ist *āgama*, und *no-āgama* bedeutet hier die vier Arten des Erkennens ohne *śrutajñāna*, siehe Jinabhadra, Autokommentar, in Mālavaniyā (1993) zu ViśĀvBh 49: *āgama-varja-jñāna-catustayam*. Die anderen vier *jñāna*-Arten sind: *matijñāna*, *avadhijñāna*, *manahparyāyajñāna*, *kevalajñāna*, siehe Glasenapp (1925: 178f.).

²⁶ Diese sechs *sthāna* (Abh. = *guṇa*) sind (Kommentar zu Sthā. *sūtra* 475): Glaube, Wahrheit, Intelligenz, Gelehrsamkeit, Kraft, Friedfertigkeit: *śraddhā*, *satya*, *medhā*, *bahuśruta*, *śakti*, *alpādhikarāna*.

Jaina] zählt, kommt ihm das Charakteristikum eines *maṅgala* zu.²⁷ Oder aufgrund der in jenem *sūtra* genannten Qualitäten (*sthāna*), [die für] das Leiten (*dharāṇa*) des *gaṇa* [nötig sind, und] denen ein *maṅgala* aufgrund der Seelenzustände [des Mönches] wie *ksāyopasāṃika* [das heißt dem auf eine teilweise Vernichtung des *karman* beruhenden Zustandes] etc. inhärent ist.

Das *maṅgala* am Schluß aber [sind die Schlussworte] des letzten *sūtra* des zehnten Kapitels [und damit des gesamten *Sthānāṅga*]: „Es werden unendlich viele Stoffe, denen eine zehnfache Abstufung des Grades ihrer Rauheit zukommt, gelehrt.“²⁸ Weil hier [in dem *sūtra*] dem Wort „*ananta*“, vergleichbar dem Wort „*vr̥ddhi*“, ein *maṅgala* inhärent ist.²⁹

Oder: Das gesamte Werk ist ein *maṅgala*. Aufgrund der Bedeutung der Tilgung der *karman*-Partikel (*nirjarā*), [die durch die Lektüre des *Sthānāṅga* gelingt]. [Die *Sthānāṅga*-Lektüre] ist [also] der Askese vergleichbar.³⁰ Aber die wiederholte Bekräftigung (*anuvāda*) des *maṅgala*-Charakters des Textes, welcher [insgesamt] ein *maṅgala* ist, hat als Ziel das Annehmen des *maṅgala*-Charakters durch den Geist des Schülers. Denn ein mit dem *maṅgala*-Charakter [des Geistes] ergriffenes Werk kann ein *maṅgala* sein (*syāt*). Ebenso [verhält es sich bezüglich des *maṅgala*-Charakters eines] Mönches. Genug [der Ausführungen] in diesem Zusammenhang. Hier ist zunächst das *maṅgala* etc. des Werkes erklärt worden. Aber auch [das *maṅgala*] einer Untersuchung muss dargelegt werden. Zwischen den beiden aber gibt es in keinerlei Hinsicht einen Unterschied.

[*samudāyārtha* (4,3–5,21)]

Und jetzt wird „das Ziel des Werkes insgesamt“ (*samudāyārtha*) bedacht. Hierzu: *Sthānāṅga*. So ist der Name des Werkes. Ein Name aber ist, weil er als „wahr“ etc. unterschieden wird, von dreifacher Art. Nämlich folgendermaßen: [Ein Name ist] wahr (*yathārtha*), unwahr (*ayathārtha*), sinnlos (*arthaśūnya*). Hierzu: Wahr ist [der Name]

²⁷ Die fünf „Oberhäupter“ sind: *tīrthankara*, *siddha*, *ācārya*, *upādhyāya*, *muni* (hier: *ana-gāra*), siehe Glasenapp (1925: 361).

²⁸ Die unendlich vielen Atome haben neben den Eigenschaften Farbe, Geschmack und Geruch auch die Eigenschaft der Fühlbarkeit (*sparśa*). So können sie, in verschiedener Qualität bzw. in Gradabstufungen (*guṇa*), „glatt“ (*snigdha*) und „rauh“ (*rūkṣa*, Prakrit: *lukkha*) sein, eine Grundvoraussetzung dafür, dass sie sich zu Aggregaten zusammensetzen können, siehe Schubring (1935: 88–89). Das erste Kapitel im *Sthā.* endet mit ...*egaguṇa-lukkha poggalā aṇaṃtā pannattā*. Das zweite Kapitel mit ...*duguṇa-lukkha poggalā aṇaṃtā pannattā*. Und so fort bis zu dem von Abh. zitierten letzten Satz im letzten Kapitel.

²⁹ Vgl. Böhlingk (1887: 2, Anmerkung) zu *vr̥ddhirādaic* in Pāṇinis Grammatik 1,1,1: „Pāṇini erklärt absichtlich *vr̥ddhi* vor *guṇa* ... um sein Werk mit einem Glück verheissenden Worte zu beginnen.“

³⁰ Vgl. *Tattvārthādhigamasūtra* IX 19, wonach *svādhyāya* - Studium, zur inneren Askese gehört, siehe Jacobi (1906: 537–538).

„*pradīpa*“ etc. [Denn diesem Namen kommt immer die gleiche Bedeutung „Lampe, Leuchte“ zu.] Unwahr ist [der Name] „*palāśa*“ etc. [Denn das Wort hat verschiedene Bedeutungen]. Sinnlos ist [der Name] „[lebendiger] Elefant aus Holz“ etc.

Hierzu: Die Benennung des Werkes wird als eine wahre gewünscht.

Hierzu: Es gibt eben aufgrund der Vollständigkeit [des Werkes] (*parisamāpti*) ein „Ziel des Werkes insgesamt“. Weil es so ist, darum wird jenes [Ziel] dargelegt. Hier [im Werktitel] aber gibt es *sthāna* und *aṅga*, zwei Wörter, auf die der *nikṣepa*³¹ anzuwenden ist. Hierzu: *sthāna* ist, weil [der Begriff unter den Gesichtspunkten] Name (*nāma*), Darstellung (*sthāpanā*) etc. unterschieden wird, von fünfzehnfacher Bedeutung. Denn es heißt:

„(1) Name (*nāma*), (2) Darstellung (*sthāpanā*), (3) materiale Substanz (*dravya*), (4) Ort (*kṣetra*), (5) Zeit (*addhā*),³² (6) Höhe (*ūrdhva*), (7) Sichenthalten (*uparati*),³³ (8) Aufenthaltsort (*vasati*), (9) Selbstbeherrschung (*saṃ yama*), (10) Führer (*pragraha*), (11) Soldat (*yodha*), (12) Unbeweglichkeit (*acala*),³⁴ (13) Zählen (*gaṇana*), (14) Vereinigung (*sandhāna*), (15) mentaler Zustand (*bhāva*).“ [*Ācārāṅganiryukti* 175; *Niśīṭhabhāṣya* 6269]³⁵

[1. *nāma*] Hierzu: *sthāna* ist eben ein Name: *sthāna* als Name. *sthāna* wird als Name sowohl für ein solches [Wesen], das Bewusstsein hat, als auch für ein solches [Ding], das kein Bewusstsein hat, verwendet. Jenes Ding (*vastu*), welches mit dem Namen *sthāna* bezeichnet wird, hat *sthāna* als Namen. So wird gesagt.

[2. *sthāpanā*] Ebenso: Was dargestellt ist, ist eine Darstellung, das heißt ein Würfel etc. Jene mit dem Ziel eines *sthāna* hergestellte [Darstellung] wird eben *sthāna* genannt. Also ist eben die Darstellung ein *sthāna*: *sthāna* als Darstellung.³⁶

³¹ Ein *terminus technicus*, der die Analyse eines Begriffes oder einer Sache bezeichnet, soweit sie unter verschiedenen, festgelegten Gesichtspunkten vorgenommen wird, siehe Glasenapp (1925: 149), Schubring (1935: 106–107), Alsdorf (1973), Bhatt (1978), und die mehrfache Durchführung eines *nikṣepa* weiter unten in der Einleitung des Abh.

³² Schubring (1935: 86, Anmerkung 1): „Zweifellos liegt *adhvan* zugrunde, aber das Skt. der Komm. hat gleichfalls *addhā*.“

³³ Śīlānka, *Ācārāṅgaṭīkā*, in Jambūvijaya (1978: 59), und Abh. (4,19): *uparati* = *virati*; ein „unscharfer“ Begriff, den Jacobi (1906) in seiner Übersetzung von *Taittvārthādihigamasūtra* VII 1 als „Ablassen (vom Töten etc.)“, Glasenapp (1925: 183) als „Selbstzucht“ und Schubring (1935: 191) im Sinne von „Achtung der Gebote“ interpretieren.

³⁴ Der Form nach ein Adjektiv.

³⁵ Auch Jinadāsa, *Ācārāṅgacūṛṇi*, in Anonymus (1941: 46–47), und Śīlānka, *Ācārāṅgaṭīkā*, in Jambūvijaya (1978: 59–60) erläutern die genannten Gesichtspunkte, ausgenommen *nāma* und *sthāpanā*. Jambūvijaya (1985: 4, Anmerkung) nennt weitere Belegstellen: *Sūtrakṛtāṅganiryukti* 167, *Daśāśrutaskandhaniryukti* 10, *Uttarādhyayaniryukti* 384, 522.

³⁶ Vgl. Alsdorf (1973: 456): „*Sthāpanā* is the pictorial or material representation of the animate or inanimate, concrete or abstract *nikṣepa* object, its effigy or illustration.“

[3. *dravya*] Ebenso: materiale Substanz (*dravya*): [Das ist] ein *sthāna*, [und zwar] mit Geist, ohne Geist oder mit beidem vermischt, weil es Grundlage (*āśrayatva*) der Eigenschaften (*guṇa*) und Zustände (*pariyāya*) ist. Darum ist [*dravyasthāna*] ein *Karmadhāraya*-Kompositum [das heißt: *sthāna* als materiale Substanz].

[4. *ḷetra*] Ebenso: Ort, das heißt Raum (*ākāśa*). Und jener ist ein *sthāna*, weil er Grundlage der Substanzen (*dravya*) ist: *sthāna* als Ort.

[5. *addhā*] Ebenso: Zeit, das heißt *kāla* (Zeit). Auch jene ist ein *sthāna*, weil die [Lebens-] Dauer (*sthiti*) der einzelnen Existenzen (*bhava*) [in ihren jeweiligen Wiedergeburtskörpern] und die [Lebens-] Dauer (*sthiti*) aller nacheinander folgenden Existenzen in demselben Körper (*kāya*) als *bhavakāla* und *kāyakāla* bezeichnet werden. Und Dauer ist eben ein *sthāna*.³⁷

[6. *ūrdhva*] Höhe: Ein durch Höhe [charakterisiertes] *sthāna*, das heißt [eine durch Höhe charakterisierte Körper-] Positur (*avasthāna*) eines Mannes. Ein *sthāna* als Höhe, das heißt die *kāyotsarga* [-Positur].³⁸ Hier drückt das Wort *sthāna* eine Tat aus. Ebenso ist *sthāna* zu betrachten als ein Niedersitzen, Sichdrehen³⁹ etc., aufgrund der dem Wort „Höhe“ implizit zukommenden Bedeutungen.⁴⁰

[7. *uparati*] Ebenso: *uparati* (Sichenthalten), das heißt *virati* (Entsagung). Jene [Entsagung] ist eben ein *sthāna*, weil sie die Grundlage verschiedener Qualitäten ist. Oder das Wort *sthāna* hat hier die Bedeutung „spezielle Art“ (*viśeṣa*). Deswegen: Ein *sthāna* der Entsagung, das heißt eine „spezielle Art“ [derselben], das ist ein *sthāna* der Entsagung. Und jenes [*sthāna*] ist eine partielle (*deśa*) Entsagung oder eine vollständige (*sarva*) Entsagung.⁴¹

³⁷ Siehe Jacobi (1906) in seiner Anmerkung zu *Tattvārthadhigamasūtra* III 18 und Schurbring (1935:99, 123). Jinadāsa, *Ācārāṅgacūrṇi*, in Anonymus (1941:46), nennt als unterscheidendes Merkmal der beiden Begriffe ihr Bezogensein entweder auf Himmels- und Höllenbewohner (*bhavasthiti*) oder auf Tiere und Menschen (*kāyasthiti*). Eine ausführliche Diskussion mit Angaben zur jeweiligen Lebensdauer der Wesen findet sich in Śīlānka *Ācārāṅgaṭīkā*, siehe Jambūvijaya (1978:88).

³⁸ Eine bestimmte Meditationsstellung, siehe Glasenapp (1925:372).

³⁹ *tvagvartana*: resanskritisiert aus Prakrit *tuyatṭana*, vgl. auch Jinadāsa, *Ācārāṅgacūrṇi*, in Anonymus (1941:46): *ṇīsīyaṇa* [Sanskrit: *niśadana*]-*tuyaddaṇa-ṭhāṇā*; siehe Sheth (1963) s. v. *tuyatṭana* – (Hindi) *pārśva-parivartana*, *karvaṭa phirāṇā* – Das Wechseln der Körperseite (beim Liegen etc.).

⁴⁰ Vgl. Jinadāsa, *Ācārāṅgacūrṇi*, in Anonymus (1941:46) und Śīlānka, *Ācārāṅgaṭīkā*, in Jambūvijaya (1978:88).

⁴¹ Nach Jinadāsa, *Ācārāṅgacūrṇi*, in Anonymus (1941:46), bezieht sich die Unterscheidung zwischen einem „eingeschränkten“ (*dese*) und einem „vollständigen“ (*savve*) *uparati-sthāna* auf die fünf *anuvrata* der Laien bzw. auf die fünf *mahāvratā* der Mönche: *uvarai-ṭhāṇam dese savve ya, dese aṇuvratāṇi paṃca, savve mahavvayāṇi paṃca*. Vgl. Śīlānka, *Ācārāṅgaṭīkā*, in Jambūvijaya (1978:88): *tat sthānam dese sarvatra ca śrāvaka-sādhu-viṣayam*.

[8. *vasati*] Ebenso: Ein Aufenthaltsort wird *sthāna* genannt. In Betracht dessen, dass man an ihm verweilt.⁴²

[9. *saṃyama*] Ebenso: [Das Kompositum] *saṃyamasthānam* [ist ein Tatpuruṣa-Kompositum in der Bedeutung] *sthāna* der Selbstbeherrschung. Hier hat das Wort *sthāna* verschiedene Bedeutungen. Die spezielle Charakteristik der Selbstbeherrschung wird bestimmt durch (*krta*) das höhere bzw. geringere Maß an Reinheit.⁴³ [Dies zum] *sthāna* der Selbstbeherrschung.

[10. *pragraha*] Ebenso: Es wird ergriffen, das heißt es wird akzeptiert (*upādīyate*). Aufgrund einer Rede, der zugestimmt werden muss. Derjenige ist ein Führer (*pragraha*), das heißt ein Leiter (*nāyaka*), dessen Anweisungen befolgt werden müssen. Dies ist die Bedeutung [von *pragraha*]. Und jener [Führer] ist entweder von weltlicher oder von geistlicher Art. Hierzu: Weltliche [Führer] sind Könige, Kronprinzen, Höflinge, Minister und Prinzen. Geistliche [Führer] aber sind *ācārya*, *upādhyāya*, *pravartin*,⁴⁴ *sthavira* und *gaṇāvachchedaka*.⁴⁵ Das *sthāna* von jenem [Führer], das heißt [dessen] Status (*pada*, oder: Position), das ist das *sthāna* des Führers.

[11. *yodha*] Ebenso: Das *sthāna* der Soldaten, das heißt das [beim Bogenschießen] durch bestimmte Stellungen (*nyāsa-viśeṣa*) des Körpers – etwa *ālīḍha*, *pratyālīḍha*, *vaiśākha*, *maṇḍala* und *samapāda*⁴⁶ – charakterisierte (*ātmakaṃ*) *sthāna* der Soldaten.

[12. *acala*] Ebenso: Unbeweglichkeit. Sie ist eine Eigenschaft (*dharma*), die das Charakteristikum der Unbeweglichkeit und einen Anfang und ein Ende (*paravasita*)⁴⁷ etc.⁴⁸ hat. *sthāna* ist [hier] *sthāna* als Unbeweglichkeit.⁴⁹

[13. *gaṇana*] Ebenso: Zählen. *sthāna* betrifft den Bereich (*viśaya*) des Zählens

⁴² Jinadāsa, *Ācārāṅgacūrṇi*, in Anonymus (1941: 46): *vasadhi-ṭhānaṃ uvassao* [Sanskrit: *upāśrayaḥ* – Versammlungshaus der Mönche].

⁴³ Siehe Jacobi (1906) in seiner Anmerkung zu *Tattvārthādhigamasūtra* IX 49: „Durch die Leidenschaften entstehen unzählige Grade (*sthāna*) der Selbstzucht.“ So auch Jinadāsa, *Ācārāṅgacūrṇi*, in Anonymus (1941: 46): *saṃjama-ṭhānaṃ asaṃkhiḥija* [Sanskrit: *asaṃkhyeya*] *saṃjama-ṭhānā*.

⁴⁴ Siehe Abh. zu Sthā. *sūtra* 183 und Deo (1956: 145).

⁴⁵ Vgl. Jinadāsa, *Ācārāṅgacūrṇi*, in Anonymus (1941: 46). Über die geistlichen Führer und ihre Funktionen handeln Schubring (1935: 161–162) und Deo (1956: 143–148).

⁴⁶ Zu diesen Stellungen siehe *Agnipurāṇa*, *adhyayana* 249,9ff. in der Übersetzung von Gangadharana (1985: 645f.). Siehe auch Srivasta (1985: 66), der illustrierende figürliche Abbildungen aus der Gupta-Zeit vorlegt.

⁴⁷ Das Partizip Perfekt Passiv steht hier für *paravasāna*.

⁴⁸ Nach Śīlāṅka, *Ācārāṅgaṭīkā*, in Jambūvijaya (1978: 59–60), ist *acalasthāna* durch die möglichen Kombinationen von „mit/ohne Anfang“ und „mit/ohne Ende“ von vierfacher Art.

⁴⁹ Siehe dazu Jinadāsa, *Ācārāṅgacūrṇi*, in Anonymus (1941: 46).

(*gaṇanā*): eins, zwei usw. bis zu *śiṛṣaprahelikā*.⁵⁰ [Dies ist] das *sthāna* des Zählens.

[14. *sandhāna*] Ebenso: Vereinigung. Unter dem Gesichtspunkt der materialen Substanz (*dravyatas*): [Vereinigung] von Abgeschnittenem, etwa einer Jacke etc.; oder von nicht Abgeschnittenem, etwa einem aus Tierhaaren (*paṅkṣman*)⁵¹ erzeugten Faden etc. Aber unter dem Gesichtspunkt des mentalen Zustandes (*bhāvatas*): Es gibt wieder eine Vereinigung von Abgeschnittenem bei einem mentalen Zustand, der entweder gelobt wird oder nicht gelobt wird. Oder [es gibt wieder eine Vereinigung] von nicht Abgeschnittenem bei einem mentalen Zustand, der entweder gelobt wird oder nicht gelobt wird und der aus einem nach dem anderen [Zustand] entstanden ist. Vereinigung, das ist eben ein *sthāna*, das heißt ein durch eine enge Verbindung (*saṃhatatva*) entstandenes Verharren (*avasthāna*) eines Dinges. Das ist *sthāna* als Vereinigung.⁵²

[15. *bhāva*] Ein *sthāna* der mentalen Zustände, das ist ein *sthāna* der Seelenzustände *audayika* etc.,⁵³ das heißt [es bezeichnet] ein Verharren (*avasthiti*) [der Seelenzustände]. Das ist ein *sthāna* des mentalen Zustandes.

So hat hier das Wort *sthāna* mehr als eine Bedeutung. Hier aber sind *sthāna* als „Aufenthaltsort“ (*vasati*) und *sthāna* als „Zählen“ (*gaṇanā*) Gegenstand der Untersuchung.⁵⁴ So wird es gezeigt werden.

Jetzt wird der *nikṣepa* zu *aṅga* dargelegt. Hierzu gibt es die Strophe:

⁵⁰ Bezeichnung einer unermeßlich großen Zahl mit etwa 200 Ziffern vor dem Komma, siehe Ratnacandra (1977: *sīsapaheliā*).

⁵¹ Siehe Rau (1971: 23).

⁵² Nach *Ācārāṅgacūrṇi*, in Anonymus (1941: 47) und *Ācārāṅgaṭīkā*, in Jambūvijaya (1978: 60) sind Zustände der Seele (*bhāva*) gemeint, die „lobenswert“ (*praśasta*) bzw. „nicht lobenswert“ (*apraśasta*) sind und zu denen der Mensch Kontakt hat (*acchinna*) oder nicht (*chinna*). Die Beispiele der Kommentartexte beziehen sich auf die „Stufenleiter“ (*śreṇi*), welche die Seele dank des Grades der Unterdrückung (*upaśama*) oder Vernichtung (*kṣapaka*) des *karman* hinauf- aber auch hinabsteigen kann, siehe dazu Glasenapp (1925: 194–195) und Schubring (1935: 202–203). So ist ein *acchinna* und zugleich lobenswerter *bhāva* charakterisiert durch das Emporgehen auf dieser Leiter; *chinna* und zugleich lobenswerter *bhāva* durch den Abstieg vom *aupaśamika*-Zustand in den *audayika*-Zustand, jedoch mit der Tendenz zurück nach oben; *acchinna* und zugleich nicht lobenswerter *bhāva* durch den Irrglauben und die Unterwerfung unter die Leidenschaften, derart, dass eine Gebundenheit an den unreinen Zustand existiert; *chinna* und zugleich nicht lobenswerter *bhāva* durch die Tendenz des Aufstiegs der Seele vom *audayika*- zum *aupaśamika*-Zustand.

⁵³ Der Zustand der Seele, der durch Irrglaube und Unwissenheit gekennzeichnet ist, siehe Glasenapp (1925: 185).

⁵⁴ Vgl. Alsdorf (1973: 457): „... the return to the starting point is formally accomplished by stating that in the present case we have to do with such and such of the meanings examined; this is expressed by *adhikāra* with the instrumental of the object.“

„Es gibt eben ein *aṅga* unter den Gesichtspunkten (1) Name (*nāma*), (2) Darstellung (*sthāpanā*), (3) materiale Substanz (*dravya*) und (4) mentaler Zustand (*bhāva*). Dieser *nikṣepa* zu *aṅga* ist fürwahr von vierfacher Art.“ [Uttarādhyayanāniryukti 144]

[1. *nāma*; 2. *sthāpanā*] Hierzu: [Der *nikṣepa* zu] Name und Darstellung ist bekannt.⁵⁵

[3. *dravya*] *aṅga* unter dem Gesichtspunkt der materialen Substanz (*dravya*) wiederum bezieht sich auf eine materiale Substanz, das heißt Branntwein, Arznei etc.; *aṅga*, das heißt Hilfsmittel (? *kāraṇa*) oder Bestandteil (*avayava*). Das ist ein *aṅga* unter dem Gesichtspunkt der materialen Substanz.

[4. *bhāva*] Unter dem Gesichtspunkt des mentalen Zustandes (*bhāva*), das heißt *kṣāyopasāmika* etc.,⁵⁶ hat *aṅga* eine ebensolche [Bedeutung wie oben unter dem Gesichtspunkt *dravya*]. Das ist ein *aṅga* unter dem Gesichtspunkt des mentalen Zustandes. Hier aber ist *aṅga* unter dem Gesichtspunkt des mentalen Zustandes Gegenstand der Untersuchung (*adhikāra*). Das wird gezeigt werden.

Hierzu: [*sthāna* unter dem Gesichtspunkt *vasati*:] Der Ort, wo die Kategorien (*padārtha*) wie Seele etc., die charakterisiert sind durch ihre Einzahl etc., stehen, sitzen, wohnen - aufgrund [dieser] passenden (*yathāvat*) Benennbarkeit: Jener [Ort] ist ein *sthāna*.

[*sthāna* unter dem Gesichtspunkt *gaṇanā*:] Oder durch das Wort *sthāna* wird hier auf den Unterschied bezüglich der Zahlen wie eins etc. Bezug genommen. Und daher, mit Bezug auf die *sthāna*, die die Zahlen von eins bis zehn umfassen [das *Sthānāṅga* ist in zehn Kapitel aufgeteilt] und die die Kategorien wie die Seele etc. enthalten, aufgrund [dieser] Benennung [heißt das Werk] *Sthāna*. So wie das *Ācāra* [das heißt das gleichnamige Werk im Kanon der Śvetāmbara] aufgrund der [seinem Inhalt entsprechenden] Benennung der *ācāra* [das heißt der rechten Formen des Lebenswandels] [*Ācārāṅga* heißt].

Und das *Sthāna*, das ist ein *aṅga*, das vergleichbar ist einem Körperteil (*aṅga*) des [vorgestellten] „Lehr-Mannes“ (*pravacanapurusa*) [das heißt des Jaina-Kanons insgesamt],⁵⁷ dessen Seelenzustand die Form des „niedereren rechten Glaubens“ (*kṣāyopasāmika*) hat.⁵⁸ Das ist *Sthānāṅga* [und] so ist „das Ziel des Werkes insgesamt“ (*samudayārtha*).

⁵⁵ Siehe Alsdorf (1973:457–458): „Now in actual practice it must soon have become apparent that the first two members of the fourfold, the *catuṣka-nikṣepa*, were of rather limited usefulness. [...] in the explanation of the commentaries they are as a rule barely mentioned or simply passed over.“

⁵⁶ Glasenapp (1925:181): „niederer rechter Glaube“. Der rechte Glaube ist durch das *karma*n gemindert und kommt nur in „Teilen“ zur Realisation.

⁵⁷ Siehe Puṇyavijaya (1968:13–15).

⁵⁸ Der gesamte Jaina-Kanon ist charakterisiert durch *kṣāyopasāmika-bhāva*, den mentalen Zustand des „niedereren rechten Glaubens“; siehe weiter unten Abh. in seinen Ausführungen zu ViśĀvBh 940: *kṣāyopasāmikabhāva-svarūpatvāt sakala-śrutasya*.

[Erläuternder Einschub (5,21–5,24)]

Und dort [im *Sthānāṅga*] gibt es zehn Kapitel. Deren erstes Kapitel ist, aufgrund der Zählung, die mit der Einzahl beginnt, und aufgrund der Demonstration der Kategorien (*padārtha*) wie Seele etc., denen die Zahl eins zukommt, das *Ekasthāna*.

Dieses [Kapitel] ist wie eine große Stadt und hat vier Eingangspunkte der Untersuchung (*anuyogadvāra*). Nämlich folgende: „Vorbereitende Betrachtung von außen“ (*upakrama*), „Schematisierung“ (*nikṣepa*), „eindringende Untersuchung“ (*anugama*) und „bestimmte Betrachtungsweise“ (*naya*).

[*anuyoga* (5,24–6,7) und *anuyogadvārāṇi* (6,8–6,14)]

Hierzu: Die Untersuchung (*anuyoga*) ist eine Verbindung (*anuyojana*), das heißt [sie schafft] eine Verbindung (*sambandhana*) mit der Bedeutung des *sūtra*. Oder: Welche Tätigkeit (*yoga*) angemessen (*anurūpa*) oder geeignet (*anukūla*) ist, das heißt eine Tätigkeit (*vyāpāra*) in Form der Darlegung der Bedeutung des *sūtra*, das ist eine Untersuchung (*anuyoga*). Und es heißt:

„Was eine Verbindung eines Textes (*sūtra*) mit der diesem [Text] innewohnenden (*nijaka*) Bedeutung ist, das ist eine Untersuchung (*anuyoga*). Oder: *yoga* [bezeichnet] eine Tätigkeit, die [bezüglich des *sūtra*] angemessen oder geeignet ist.“ [ViśĀvBh 836, 1383]⁵⁹

Oder: Mit Rücksicht auf die Bedeutung [des in dem Begriff *anuyoga* mit *yoga* verknüpften Präfixes] *aṇu* [die Prakritschreibung für Sanskrit *anu*], das heißt „kurz“ (*laghu*) oder „danach“ aufgrund des [späteren] Entstehens, gibt es – im Zusammenhang mit der Bedeutung (*abhidheya*) eines mit dem Wort *anu* zu bezeichnenden *sūtra* – eine Tätigkeit (*yoga*), das heißt eine Tätigkeit (*vyāpāra*), durch welche eine Verbindung (*sambandha*) hergestellt wird; jene [Tätigkeit] heißt entweder [prakritisch] *aṇuyoga* oder [sanskritisch] *anuyoga*. Und es heißt:

„Oder: Mit Rücksicht auf seine Bedeutung ist jener Text (*sūtra*), aufgrund seiner Seinsarten „klein“ oder „danach“ [eben] ein *aṇu* [-*sūtra*]. Im Zusammenhang mit der [Untersuchung der] Bedeutung von diesem [*sūtra*] ist *yoga* eine Tätigkeit, durch welche eben eine Verbindung [mit der Bedeutung des *sūtra*] existiert.“ [ViśĀvBh 837, 1384]⁶⁰

⁵⁹ Jinabhadra, Autokommentar, in Mālavaniyā (1993): *anuyoga iti kaḥ śabdārtha ucyate / śrutasya svenārthenānuyojanamanyogaḥ / athavā sūtrasya svābhidheyavyāpāro yogaḥ / anurūpo 'nukūlo yogo 'nuyogaḥ* – „Eine Untersuchung (ist es dann, wenn) gefragt wird: Was ist der Sinn der Wörter? Die Verbindung des *sūtra* mit der ihm eigenen Bedeutung ist eine Untersuchung. Oder: *yoga*, das ist eine Tätigkeit in Bezug auf die dem *sūtra* zukommende Bedeutung. Eine (in dieser Hinsicht) angemessene und geeignete Tätigkeit (*yoga*), das ist eine Untersuchung“.

⁶⁰ Jinabhadra, Autokommentar, in Mālavaniyā (1993): *atha cārthataḥ paścād abhidhānāt stokatvāc ca sūtram anu tasyābhidheyena yojanam anyogaḥ aṇuno vā yogo 'nuyogo 'bhi-*

Jene [Untersuchung] hat Eingangspunkte (*dvāra*), vergleichbar Türen, das heißt Eingängen (*mukha*) zum Betreten jener [Untersuchung]. [Die Türen aber sind] Mittel (*upāya*) zum Studium der Bedeutung (*arthādhigama*) des [ersten] Kapitels [namens] *Ekasthānaka*, das mit einer Stadt vergleichbar ist. Das ist [mit *anuyogadvāra*] gemeint. Und hierzu gibt es das Beispiel von der Stadt. So wie eine Stadt, die kein Tor hat, eben keine Stadt ist. Selbst [eine Stadt], die [nur] ein Tor hat, ist schlecht zu erreichen und [es kommt aus diesem Grunde] zum Versäumnis von Geschäften. Aber [eine Stadt] mit vier Haupttoren, deren Tore alle hineinführen, ist leicht zu erreichen und [es kommt] nicht zum Versäumen von Geschäften. Solchermaßen aber ist die Stadt, die das Kapitel namens *Ekasthānaka* ist.⁶¹

Ein Studium [des *Ekasthāna*] ist unmöglich ohne die Eingangspunkte (*dvāra*) als Mittel des Studiums der Bedeutung [des Textes]. Und selbst wenn man einen Eingangspunkt erreicht hat, ist [der Text] schwer zu studieren. Aber das Erreichen [des Textes] durch die vier Eingangspunkte, samt ihren Unterschieden (*saprabheda*), führt zu einem leichten Studium. Deshalb ist die Erwähnung (*upanyāsa*) der Eingangspunkte fruchtbringend. Und bei jenen [vier Eingangspunkten] gibt es – nach der Reihenfolge [ihrer hier vorgenommenen Erwähnung, also *upakrama*, *nikṣepa*, *anugama*, *naya*] – zwei, drei, zwei und zwei Unterscheidungen.⁶² Das sind deren Unterarten (*bheda*).

dheyavyāpāra ityarthah – „Aber mit Rücksicht auf den Sinn ist das *sūtra* aufgrund seiner Benennung „später“ und aufgrund der „Kleinheit“ (des *sūtra*) ein „*anu*“ (-*sūtra*); eine Verbindung (des *sūtra*) mit dessen Bedeutung (heißt deshalb) *anuyoga*. Oder: Weil die Tätigkeit auf ein „*anu*“(-*sūtra*) bezogen ist, heißt die Tätigkeit im Zusammenhang mit der Bedeutung (des *sūtra*) *anuyoga*. Das ist der Sinn“. Siehe auch Puṇyavijaya (1968: 47–48): „The *prākṛta* form of the term *anuyoga* is *anu+yoga*. The term ‘*anu*’ means small, little, short, less in extent (*stoka*) or it means after, subsequent, posterior. The word actually conveys only a part of the entire meaning the speaker intends to convey; in this sense the word is smaller or lesser in extent (*anu*) than the meaning which one wants to convey through it. Again, the meaning first flashes up in the mind of the speaker and it is only afterwards that the words capable of conveying that meaning occur to his mind. Or, it can also be said that Lord Mahāvīra first preached the meaning (i.e. principles) and only afterwards did the *gaṇadhara*s compose the *sūtras* embodying this meaning. Thus, as the *sūtra* (words) follows the meaning, it is called *anu*. And the union of an *anu* i.e. a word or *sūtra* with its meaning is *anuyoga*. Or, the operation of an *anu* i.e. a word or *sūtra* by way of conveying its meaning is *anuyoga*. In fine, a method of interpreting a word is *anu-yoga*.“

⁶¹ Fast wörtlich entlehnt aus *ViśĀvBh* 902-904 und dem Autokommentar des Jinabhadra.

⁶² So auch Śāntisūri, *Uttarādhyayanaṭīkā*, in Anonymus (1950: 15,14); anders Jinabhadra, *ViśĀvBh* 905 (vgl. *Anuyogadvāra* 76, 534, 601): *upakrama* – sechsfach, *nikṣepa* – dreifach, *anugama* – zweifach, *naya* – zweifach: *tāṇīmāṇi uvakkama-ṅik-khevāṇugama-naya-saṅāmāim / cha tti du du vikappāim pabhetato ṅega-bhedāim*. *Anuyogadvāra* 606 werden sieben *naya*, *Tattvārthādhigamasūtra* I 34 fünf *naya* genannt, siehe Jacobi (1906: 299); eine Einteilung in zwei *naya* findet sich *Īyā-khyāprajñapti* 630: *necchaiya-naya* und *vāvahāriya-naya*, siehe Deleu (1970: 240).

[nirukti (6,15–6,22)]

[Nun] aber die Worterklärung (*nirukti*) [dieser vier Begriffe]:

[1. *upakrama*] „Beginnen“ (*upakramaṇa*), das ist die „vorbereitende Betrachtung von außen“ (*upakrama*). [Dieser *upakrama* ist] ein Mittel (*sādhana*), das sich auf die „Existenz“ [des Werkes im Allgemeinen] bezieht und als Merkmal das Herbeiholen des Werkes an einen [Studien-] Ort hat, [damit dann] die „Schematisierung“ (*nyāsa*) [angewendet werden kann].⁶³

Oder: Mit diesem wird begonnen. [Die Untersuchung des Werkes kann nur] in Verbindung (*yoga*) mit der [zustimmenden] Rede des Lehrers [beginnen]. [Insofern] ist die „vorbereitende Betrachtung von außen“ ein Mittel (*sādhana*) im Sinne des Instrumentals (*karāṇa*).

Oder: Bei diesem wird begonnen. [Die Untersuchung des Werkes kann nur beginnen] wenn Schüler oder Hörer anwesend sind. [Insofern] ist die „vorbereitende Betrachtung von außen“ ein Mittel (*sādhana*) im Sinne des Lokativs (*adhikarāṇa*).

Oder: Es wird aufgrund von diesem begonnen. [Die Untersuchung des Werkes beginnt nur] aufgrund des bescheidenen Auftretens (*vinaya*) des Schülers (*vineya*) dem Lehrer (*vinīta*) gegenüber. [Insofern] ist die „vorbereitende Betrachtung von außen“ ein Mittel im Sinne des Ablativs (*apādāna*).

[2. *nikṣepa*] Ebenso: Schematisieren (*nikṣepana*), das ist „Schematisierung“ (*nikṣepa*).

Oder [wie oben bei *upakrama*]: Es wird schematisiert mit diesem, bei diesem, aufgrund von diesem. Oder: *nikṣepa*, *nyāsa* und *sthāpanā*, dies sind Synonyme.⁶⁴

[3. *anugama*] Ebenso: Untersuchen (*anugamana*), das ist die „eindringende Untersuchung“ (*anugama*). Oder [wie oben bei *upakrama* und *nikṣepa*]: Es wird untersucht mit diesem, bei diesem, aufgrund von diesem. Oder: Die „eindringende Untersuchung“, das heißt eine genaue Bestimmung (*pariccheda*) des Textes gemäß [der durch die] „Schematisierung“ (*nyāsa*) [gewonnenen Erkenntnisse].

[4. *nikṣepa*] Ebenso: Die Anwendung eines *naya* (*nayana*), das ist eine „[bestimmte] Betrachtungsweise“ (*naya*). Oder (wie oben bei *upakrama*, *nikṣepa* und *anugama*): Es wird eine „[bestimmte] Betrachtungsweise“ ausgeführt (*nīyate*) mit diesem, bei diesem, aufgrund von diesem. Oder: „[Bestimmte] Betrachtungsweise“ (*naya*), das heißt die genaue Bestimmung (*pariccheda*) [nur]

⁶³ Der *upakrama* ist Voraussetzung für den *nikṣepa*. Auch hier folgt Abh. nahezu wörtlich Jinabhadra, siehe ViśĀvBh 906.

⁶⁴ Vgl. Alsdorf (1973: 455): „As a synonym of *nikṣepa*, the commentators sometimes use the word *nyāsa*.“ Siehe Jinabhadra, Autokommentar zu ViśĀvBh 907, in Mālavaniyā (1993): *nikṣepo nyāsaḥ sthāpaneti yāvat*.

eines Teils eines Dinges, das seinem Wesen nach unendlich viele Eigenschaften (*dharmā*) hat. Das ist die Bedeutung [von *naya*].⁶⁵

[*kramaprayojana* (6,23–7,3)]

Und welches ist das Ziel, das mit einer solchen Reihenfolge der Eingangspunkte, nämlich „vorbereitende Betrachtung von außen“ (*upakrama*) etc. verfolgt wird? Hierzu wird gesagt: Fürwahr, was nicht begonnen wurde und was sich nicht in der Nähe befindet, auf das wird nicht der *nikṣepa* angewendet. Und auf was nicht [unter Anwendung der Gesichtspunkte wie] „Name“ etc. der *nikṣepa* angewendet wurde, das wird nicht eingehend in Bezug auf die Bedeutung untersucht. Und was nicht bezüglich seiner Bedeutung eingehend untersucht wurde, das wird nicht mit den „[bestimmten] Betrachtungsweisen“ (*naya*) geprüft (*vicāryate*). Deswegen eben diese Reihenfolge. Und es heißt:

„Die Reihenfolge der Eingangspunkte (*dvāra*) ist eben diese, weil nicht *nikṣepi*ert wird (*nikṣipyate*), was sich nicht in der Nähe befindet [also ohne *upakrama* geblieben ist]. [Und] nicht wird eingehend untersucht, was [aufgrund der Nichtanwendung des *nikṣepa*] keinen [eindeutigen] Sinn hat. Es gibt [aber] keine eingehende Untersuchung (*anugama*), ohne dass [auch] die „[bestimmten] Betrachtungsweisen“ (*naya*) bedacht wurden.“⁶⁶ [ViśĀvBh 910]

Nun also sind der „Nutzen“ (*phala*) etc. dargelegt worden.

[*anuyogadvārāṇi* (7,3–10,14)]

Jetzt wird, nachdem zuvor die Unterschiede der [einzelnen] Eingangspunkte der Untersuchung (*anuyogadvāra*) [nur kurz] erwähnt wurden (*bhaṇana*), eben dieses Thema (*adhyayana*)⁶⁷ [ausführlich] bedacht.

[*upakrama* (7,3–8,24)]

Hierzu: Die „vorbereitende Betrachtung von außen“ (*upakrama*) ist von zweifacher Art: „gewöhnlich“ (*laukika*) und „gelehrt“ (*śāstrīya*).⁶⁸

Der „gewöhnliche“ [*upakrama*] ist von sechsfacher Art. Aufgrund der Unterschiede unter den Gesichtspunkten Name (*nāma*), Darstellung (*sthāpanā*), materiale Substanz (*dravya*), Zeit (*kāla*) und mentaler Zustand (*bhāva*).

⁶⁵ Vgl. Jacobi (1906) zu *Tattvārthādhigamasūtra* I 35: „Die *nayas* sind Methoden einen Gegenstand darzustellen, indem nur diejenige Seite desselben, auf welche es dem Lehrenden ankommt, hervorgehoben wird, während die übrigen, für ihn gleichgültigen, unbeachtet bleiben.“

⁶⁶ *nayamata*: *mata* ist Partizip Perfekt Passiv zu \sqrt{man} .

⁶⁷ Wörtlich: Studium.

⁶⁸ Vgl. *Anuyogadvāra* 78: *āgamao ya no-āgamao ya*. Siehe oben Anmerkung 27.

[1. *nāma*, 2. *sthāpanā*] Hierzu: Name und Darstellung werden ausgespart (*kṣuṇṇa*).⁶⁹

[3. *dravya*] Ein *upakrama* unter dem Gesichtspunkt der materialen Substanz (*dravyopakrama*) ist von zweifacher Art: [Erstens] eine „Verschönerung“ (*parikarman*) und [zweitens] eine „Zerstörung“ (*vināśa*) der materialen Substanz von Wesen mit Geist, ohne Geist oder teils mit und teils ohne Geist, von Zweifüßern, Vierfüßern oder Wesen, die ohne Füße sind. Hierzu: „Verschönerung“, das heißt das Hervorbringen anderer [besonderer] Qualitäten. „Zerstörung“, [was das heißt,] das ist wirklich bekannt.⁷⁰

[4. *kṣetra*] Ebenso in Bezug auf den Ort, das heißt ein Reisfeld etc.⁷¹

[5. *kāla*] Bezogen auf die Zeit aber, deren Wesen unklar ist, ist [*dravyopakrama*] die Bestimmung (*parijñāna*) [der Zeit] mittels *nāḍikā* etc.⁷²

[6. *bhāva*] Und bezogen auf die mentale Substanz, deren Merkmal das Denken des Lehrers etc. ist, welches [in seiner ganzen Tiefe] nicht verstanden wird, ist [*bhāvopakrama*] das Verständnis (*avagama*) [auf Seiten des Schülers] durch [des Lehrers] Gesten (*inḡita*) etc.⁷³

Der „gelehrte“ [*upakrama*] ist ebenfalls von sechsfacher Art. Aufgrund der Unterschiede unter den Gesichtspunkten „Reihenfolge“ (*ānupūrvī*), „Name“ (*nāma*), „Mittel des Erkennens“ (*pramāṇa*), „Richtschnur“ (*vaktavyatā*), „Behandlungsgegenstand“ (*arthādhikāra*) und „Inhärenz“ (*samavatāra*).⁷⁴

[1. *ānupūrvī*] Hierzu: „Reihenfolge“ ist [unter den Gesichtspunkten *nāma*, *sthāpanā* etc.] von zehnfacher Art. [Diese zehn] werden anderswo genannt.⁷⁵ Hierzu: Dieses [hier relevante Kapitel namens *Ekasthāna*]⁷⁶ ist in den beiden *ānupūrvī* [-Unterarten namens] „Bekanntmachen“ (*utkīrtana*) und „Zählen“ (*gaṇana*) eingeschlossen (*avataratī*).⁷⁷ Und das „Bekanntmachen“ ist [die Benennung der einzelnen Kapitel des *Sthānāṅga*]: *Ekasthānam*, *Dvīsthānam*, *Trīsthānam* etc.

⁶⁹ Siehe oben die Anmerkung 55 zu 5,14: *tatra nāma-sthāpane prasiddhe*.

⁷⁰ Vgl. ViśĀvBh 917–918 und *Anuyogadvāra* 78–84.

⁷¹ Vgl. ViśĀvBh 919–920 und *Anuyogadvāra* 85.

⁷² Vgl. ViśĀvBh 921–922 und *Anuyogadvāra* 86. Siehe Falk (2002: 79): „Gemessen wurde das halbe *muhūrta* von 24 min., *nāḍikā* genannt, vorwiegend mit Wasseruhren.“

⁷³ Vgl. ViśĀvBh 923–926 und *Anuyogadvāra* 87–91.

⁷⁴ Vgl. ViśĀvBh 934 und *Anuyogadvāra* 92. Die Übersetzung der Sanskrittermini folgt Bollée (1977: 48), mit Ausnahme von *vaktavyatā* (Bollée: „Kritisierbarkeit“). Für *samavatāra* scheint in manchen Zusammenhängen auch eine Übersetzung „Anwendbarkeit“ zutreffend zu sein.

⁷⁵ Siehe *Anuyogadvāra* 93: *nāma*, *ṭhavaṇā*, *davva*, *khetta*, *kāla*, *ukkittāṇa*, *gaṇaṇa*, *saṃṭhāṇa*, *sāmāyāriya*, *bhāva*.

⁷⁶ *idam* hat Abh. aus ViśĀvBh 934 (... *idam ajjhayaṇam*) übernommen; gemeint ist dort das *Sāmāyika* genannte Kapitel im *Āvaśyakasūtra*.

⁷⁷ Vgl. ViśĀvBh 935.

Das „Zählen“ aber ist das Herzählen (*parisaṅkhyāna*) wie „eins-zwei-drei...“. Und jene „Reihenfolge des Zählens“ (*gaṇanānupūrvī*) ist von dreifacher Art, das heißt [erstens] die „Reihenfolge vom Anfang her“ (*pūrvānupūrvī*), [zweitens] die „Reihenfolge vom Ende her“ (*paścānupūrvī*) und [drittens] die „Nicht-Reihenfolge“ (*anānupūrvī*).⁷⁸ Aufgrund der „Reihenfolge vom Anfang her“ wird dieses [*Ekasthāna*] als das erste [Kapitel] erklärt. Aufgrund der „Reihenfolge vom Ende her“ [gilt die umgekehrte Reihenfolge und] das zehnte [und letzte Kapitel im *Sthānāṅga* wird als das erste erklärt]. Aufgrund der „Nicht-Reihenfolge“ aber [ist das *Ekasthāna*] ein [unter dem Gesichtspunkt der Reihenfolge] unbestimmtes [Kapitel].

[2. *nāma*] Ebenso: „Name“ (*nāma*) ist von zehnfacher Art, das heißt [Name] beginnt mit „eins“ und endet mit „zehn“.⁷⁹ Hierzu: Jenem [*Ekasthāna*] inhärent ist das, was sechs „Namen“ hat.⁸⁰ Hier aber [geht es um] den Seelenzustand *kṣāyopāśamika*. Aufgrund der gesamten Tradition (*śruta*) eigentümlichen Wesens des *kṣāyopāśamika*-Seelenzustandes.⁸¹ Und es heißt:

„In [jenem] *nāma*, [welches] von sechsfacher Art ist, [hier genauer] im Seelenzustand *kṣāyopāśamika*, ist die Tradition (*śruta*) enthalten (*samavatarati*). Das, was durch [teilweise] Vernichtung (*kṣaya*) und Beruhigung (*upaśama*) [derjenigen *karman*-Partikel], welche für die Verhüllung (*āvaraṇa*) des *śrutajñāna* verantwortlich sind,⁸² entsteht, ist die gesamte [Tradition].“ [ViśĀvBh 940]

[3. *pramāṇa*] Ebenso: Ein „Erkenntnismittel“ (*pramāṇa*) ist aufgrund der Unterschiede (unter den Gesichtspunkten) „materiale Substanz“ (*dravya*) etc.⁸³ von vierfacher Art. Hierzu: Aufgrund der Form des Seelenzustandes *kṣāyopāśamika*

⁷⁸ Vgl. ViśĀvBh 936 und *Anuyogadvāra* 204.

⁷⁹ Hier folgt Abh. *Anuyogadvāra* 208ff.: *se kiṃ taṃ ṇāme? ṇāme dasa-viḥe paṇṇatte / taṃ jahā – egaṇāme (1) duṇāme (2) tiṇāme (3) ... dasaṇāme (10)*.

⁸⁰ Gemeint sind die durch den jeweiligen Einfluss der *karman*-Partikel bestimmten sechs „Seelenzustände“ (*bhāva*), siehe *Anuyogadvāra* 233: *se kiṃ taṃ chanāme? cha-vviḥe paṇṇatte / taṃ jahā – udaie (1) uvasamie (2) khaie (3) khaovasamie (4) pāriṇāmie (5) sannivātie (6)*. Die entsprechenden Sanskrittermini sind: *audayikabhāva, aupāśamikabhāva, kṣāyikabhāva, kṣāyopāśamikabhāva, pāriṇāmikabhāva, samnipātikabhāva*. Siehe Glasenapp (1925: 185-186) und Schubring (1935: 201–202).

⁸¹ Die Kenntnis der Tradition trägt zur Erlösung bei, indem sie den Seelenzustand *kṣāyopāśamika* herbeiführt. Vgl. Jinabhadra, Autokommentar, in Mālavaniyā (1993) zu ViśĀvBh 940: *tatra kṣāyopāśamika eva sarvaśrutāvatāro nānyatra* – Hierzu: Einzig und allein der *kṣāyopāśamika*-Seelenzustand ist der gesamten Tradition inhärent.

⁸² Siehe Glasenapp (1915: 21): „*śruta-jñānāvaraṇa-karman*, das die Verhüllung desjenigen Wissens hervorruft, das aus der Deutung von Zeichen (d. h. Worten, Schriften, Gesten) entspringt.“

⁸³ Siehe *Anuyogadvāra* 313: *dravya, kṣetra, kāla, bhāva*.

ist dieses [*Ekasthāna*] im „Erkenntnismittel unter dem Gesichtspunkt des mentalen Zustandes“ (*bhāvapramāṇa*) enthalten. Weil es heißt:

„Durch was etwas erkannt wird, das ist ein Erkenntnismittel (*pramāṇa*), [welches unter den Gesichtspunkten] ‚materiale Substanz‘ (*dravya*) etc. vier Unterarten hat. Dieses Kapitel (*adhyayana*)⁸⁴ ist ein [*kṣāyopasāmika*-] Seelenzustand [und] ist in *bhāva*-[*pra*]māṇa enthalten.“ [ViśĀvBh 941]

Das „Erkenntnismittel des mentalen Zustandes“ (*bhāvapramāṇa*) aber ist aufgrund der Unterschiede betreffs „Eigenschaft“ (*guṇa*), „Betrachtungsweise“ (*naya*) und „Zahl“ (*saṅkhyā*) von dreifacher Art.⁸⁵ Hierzu: Dieses [*Ekasthāna*] ist eben in den beiden „Erkenntnismitteln“ *guṇapramāṇa* und *saṅkhyāpramāṇa* enthalten. Aber jetzt [das heißt in dieser Untersuchung] ist [das *Ekasthāna*] nicht in dem „Erkenntnismittel“ *nayapramāṇa* [enthalten]. Weil es heißt:

„Zu den *kālika*-Texten⁸⁶ passen nicht die ‚Betrachtungsweisen‘ (*naya*).⁸⁷ Die *naya* sind [deshalb] hier nicht eingeschlossen. Im Falle einer ‚Häufung‘ [der verschiedenen Erkenntnismittel] ist eine Inklusion [von *naya* angemessen]. Im Falle, dass nur ein ‚gesondertes‘ [Erkenntnismittel angewendet wird], ist eine Anwendung [von *naya*] nicht [richtig].“ [*Āvaśyakaniryukti* 762 = ViśĀvBh 2750]⁸⁸

Das „Erkenntnismittel der Eigenschaften“ (*guṇapramāṇa*) aber ist von zweifacher Art: [Erstens] das „Erkenntnismittel der Eigenschaften der Seele“ (*jīvagunāpramāṇa*) und [zweitens] das „Erkenntnismittel der Eigenschaften der Nicht-Seele“ (*ajīva*)⁸⁹. Hierzu: Weil dieses [*Ekasthāna*] die Form der „geistigen Funktion“ (*upayoga*) der Seele hat, ist es in dem „Erkenntnismittel der Eigenschaften der Seele“ enthalten. In jenem [*jīvagunāpramāṇa*] aber, das aufgrund der Unterschiede betreffs Erkennen (*jñāna*), Glauben (*darśana*) und Wandel (*cāritra*) von dreierlei Art ist (*tryātma*), ist jenes [*Ekasthāna*] aufgrund seiner Form des Erkennens (*jñānarūpatā*) in dem „Erkenntnismittel des Erkennens“ (*jñānapramāṇa*)

⁸⁴ Im ViśĀvBh ist das *Sāmāyīya* genannte Kapitel im *Āvaśyakasūtra* gemeint.

⁸⁵ Siehe ViśĀvBh 942 und *Anuyogadvāra* 427.

⁸⁶ Zu den *kālika*-Texten, also solchen Werken, die zu bestimmten Stunden studiert wurden, siehe Punyavijaya (1968:Introduction, S. 23–25) und Schubring (1935:55–56).

⁸⁷ Siehe Jinabhadra, Autokommentar, in Mālavāṇīyā (1968:531): *mūḍhāḥ nayā yasmimś tad mūḍhanayam*.

⁸⁸ Vgl. ViśĀvBh 944–945. Nach Schubring (1935:82, 226) wird durch *apuhatta*, Sanskrit: *apṛthaktva*, die Anwendung aller vier Arten von *anuyoga* (siehe Haribhadra's *vṛtti* zu *Āvaśyakaniryukti* 762, in Anonymus (1916–1917): *carāṇa, dharma, saṅkhyā, dravya*) auf ein bestimmtes *sūtra* bezeichnet. Die Anwendung nur einer *anuyoga*-Art wird dagegen *puhatta* genannt.

⁸⁹ Nach *Anuyogadvāra* 429 ist das letztere Erkenntnismittel von fünffacher Art, nämlich bezogen auf *vaṇṇa, gamḍha, rasa, phāsa, saṃsthāna* – Farbe, Geruch, Geschmack, (durch Berührung erzeugtes) Gefühl, Gestalt.

[enthalten]. Hier [im *jñānapramāṇa*] aber, wenn zu diesem wesentlich unmittelbare Wahrnehmung (*pratyaḥśa*), Schlußfolgerung (*anumāna*), Analogie (*upamāna*) und Texttradition (*āgama*) gehören, dann ist aufgrund der Form der vertrauenswürdigen Anweisung (*āptopadeśa*),⁹⁰ die der in Rede stehende Text (*prakṛtādhyayana*) ist, das [*Ekasthāna*] in dem „Erkenntnis mittel der Texttradition“ (*āgamapramāṇa*) [enthalten].

Hier [im *āgamapramāṇa*] aber, wenn unterschieden wird in „weltliche“ und „geistliche“ [Tradition], dann ist aufgrund des Verfasstseins [des *Ekasthāna*] durch den höchsten Lehrer, [das Kapitel] in der „geistlichen“ [Tradition] enthalten, die den [reinen] Text, den Sinn und beides zusammen, wesensmäßig zu eigen hat. Entsprechend heißt es:

„Weil keine Verschiedenheit zwischen [dem *Sāmāyīya*-Kapitel im *Āvaśyakasūtra*] und der Seele (*jīva*) [in seiner geistigen Funktion] existiert, ist [das *Sāmāyīya*] im [„Erkenntnis mittel der] Eigenschaften der Seele“ (*jīvaguṇa*) [enthalten]. Weil [das *Sāmāyīya*] das Wesen des „Erkennens“ besitzt,⁹¹ ist [das *Sāmāyīya*] im [„Erkenntnis mittel des] Erkennens“ (*jñāna*) [enthalten]. Weil jenes [*Sāmāyīya*-Kapitel dieses] Wesen besitzt, [ist es] im [„Erkenntnis mittel der] geistlichen Texttradition“ (*lokottarāgama*) [enthalten], welche den [reinen] Text, den Sinn und beides zusammen umfasst.“ [ViśĀvBh 942]

Hier [im *lokottarāgama*] aber, wenn *āgama* von dreifacher Art ist durch die Unterscheidung betreffs „aus sich selbst heraus“ (*ātman*), „unmittelbar“ (*anantara*) und „mittelbar“ (*parampara*), kommen in Bezug auf den „Sinn“ (*arthatas*) die Tīrthānkara, die Gaṇadhara und deren Schüler, in Bezug auf den Text (*sūtratas*) aber die Gaṇadhara, deren Schüler und (wiederum) deren Schüler in den Blick; gemäß dieser Reihenfolge gehört [das *Ekasthāna*] zu den *āgama*(-Texten), die aus sich selbst heraus, unmittelbar und mittelbar [entstanden] sind.⁹²

Das „Erkenntnis mittel der Zahl“ (*saṅkhyā-pramāṇa*) wird an anderer Stelle⁹³ ausführlich behandelt (*prapañcita*); nur von jener [Stelle her] ist [das Erkenntnis mittel] zu verstehen (*avadhāraṇīya*). Dort [im *saṅkhyā-pramāṇad*] ist jenes [*Eka*

⁹⁰ Siehe Shah (2000: 325) zu *āpta*: „trustworthy authority“.

⁹¹ Jinabhadra, Autokommentar, in Mālavaniyā (1993): *bodhātmakatvāt*.

⁹² Hier folgt Abh. ViśĀvBh 943–944. Vgl. Puṇyavijaya (1968: Introduction, 59): „For gaṇadharas like Gautama and others the *sāmāyīka* in the form of a *sūtra* is an *ātmāgama* because they have composed the *sūtras*; for Jambū and others, who were their direct disciples, it is *anantarāgama*; and for the rest, who flourished after Jambū, etc., it is *paramparāgama* (gāthā 943). When considered as *arthāgama*, the *sāmāyīka* is *ātmāgama* for the Tīrthānkaras, *anantarāgama* for the gaṇadharas and *paramparāgama* for a long line of disciples and grand-disciples of the gaṇadharas (gāthā 944).“

⁹³ ViśĀvBh 946.

sthāna) im „[Erkenntnismittel der] Zahl als Maß“ (*parimāṇasaṅkhyā*) enthalten.⁹⁴ Hier [im Erkenntnismittel der *parimāṇasaṅkhyā*] aber, wenn es aufgrund des Unterschieds von „Maß [betreffs solcher Texte, die zur Gruppe] der *kālika*-Texte [zählen]“ (*kālikaśrutaparimāṇa*) und „Maß [betreffs solcher Texte, die zur Gruppe] der *dr̥ṣṭivāda*-Texte [zählen]“ (*dr̥ṣṭivādaśrutaparimāṇa*)⁹⁵ zwei Unterarten gibt (*dvibhedāyām*), ist jenes [*Ekasthāna*] (*asya*), deswegen, weil es zu den *kālika*-Texten zählt, im „[Erkenntnismittel] der Zahl als Maß [für ein zur Gruppe] der *kālika*-Texte [zählendes Werk]“ (*kālikaśrutaparimāṇasaṅkhyā*) [enthalten].

Hier aber, in Betracht der Wörter [in Stammform] und der zählbar [vielen] Silben, Wörter [mit Flexionsendungen] etc., aus denen es besteht, ist [das *Ekasthāna*] in [jenem Erkenntnismittel], dem wesenhaft das „Maß des Gezählten“ (*saṅkhyātaparimāṇa*) angehört, [enthalten].⁹⁶

Mit Blick auf die Synonyme (*pariyāya*) aber ist [das *Ekasthāna*] in [jenem Erkenntnismittel], dem wesenhaft das „Maß des Unendlichen“ (*anantaparimāṇa*) angehört, [enthalten].⁹⁷ Weil die Texttradition (*āgama*) unendlich viele Bedeutungen gleichlautender Wörter (*gama*)⁹⁸ und Synonyme (*pariyāya*) hat. Und entsprechend wird gesagt: „Unendlich viele Wortbedeutungen und unendlich viele Synonyme ...“ [*Nandīsūtra* 87, *Samavāyāṅgasūtra* 136].

[4. *vaktavyatā*] Ebenso „Richtschnur“ (*vaktavyatā*). Sie ist aufgrund der Unterscheidung der „Richtschnur“ betreffs des „eigenen Glaubens“ (*svasamaya*), des „Glaubens anderer“ (*itara*) oder „beider Glaubensarten“ (*ubhaya*) von dreifacher Art.⁹⁹ Hier ist dieses [*Ekasthāna*] nur in der „Richtschnur betreffs des eigenen Glaubens“ enthalten. Weil alle Kapitel [des Werkes] von dieser Gestalt [des eigenen Glaubens] sind. Darum heißt es:

„Sei es ein fremder Glauben, [der eigene Glauben], oder beide [Glaubensarten zusammen]: Weil für einen Rechtgläubigen (*samyagdr̥ṣṭi*) der eigene Glauben [Richtschnur ist], deshalb sind alle Kapitel bestimmt (*niyata*) für die „Richtschnur“ des eigenen Glaubens.“ [ViśĀvBh 948]

[5. *arthādhikāra*] Ebenso der „Behandlungsgegenstand“ (*arthādhikāra*), der eben eine bestimmte Art von „Richtschnur“ (*vaktavyatā*) ist. Und er hat als Kenn-

⁹⁴ Dies ist eine der in *Anuyogadvāra* 477 genannten acht Unterarten des *saṅkhyāpramāṇa*, auf die auch Jinabhadra in seinem Autokommentar zu ViśĀvBh 946 hinweist.

⁹⁵ Siehe *Anuyogadvāra* 493.

⁹⁶ Vgl. *Anuyogadvāra* 494.

⁹⁷ Jinabhadra, Autokommentar zu ViśĀvBh 946, in Mālavaniyā (1993): Das *Sāmāyika*-Kapitel ist „*parīṭṭa-parimāṇa*“, d. h. es hat einen begrenzten Umfang; mit Blick auf den Sinn (*arthatas*) aber ist das Kapitel aufgrund der unendlichen Synonyme „*ananta-parimāṇa*“.

⁹⁸ Siehe Bollée (1977: 42, Anmerkung 54).

⁹⁹ Vgl. ViśĀvBh 947.

zeichen das Darlegen (*prarūpaṇa*) der durch die Einzahl charakterisierten Kategorien (*padārtha*) wie Seele etc.

[6. *samavatāra*] Ebenso „Inhärenz“ (*samavatāra*), das heißt bei jedem einzelnen Gesichtspunkt (*dvāra*) [wird die „Inhärenz“ behandelt], die als Kennzeichen die Feststellung der „Inhärenz“ [des Gesichtspunktes] in dem betreffenden (*adhikṛta*) Kapitel hat. Jene „Inhärenz“ ist aber [bereits oben 7,11] unter [den sechs Arten des „gelehrten“ *upakrama* wie] „Reihenfolge“ (*ānupūrvī*) etc. zum Zwecke der Kürze erwähnt worden. Deshalb wird sie [hier] nicht wieder genannt. Denn entsprechend [heißt es]:

„Und jetzt die „Inhärenz“, denn sie ist zu jedem Gesichtspunkt (*dvāra*) [bereits] angewendet worden (*samavatārita*). Zum [ersten Kapitel im *Sthānāṅga*, dem] *Eka-sthāna*,¹⁰⁰ ist [sie] ausgeführt worden (*anugata*). Aufgrund der Kürze muss das nicht wieder besprochen werden.“ [ViśĀvBh 951]

[*nikṣepa* (8,25–10,5)]

„Schematisierung“ (*nikṣepa*) ist von dreifacher Art, nämlich aufgrund der Unterscheidung in „Allgemeines [zum Werk]“ (*oghanispanna*), „[spezieller] Name [oder Titel]“ (*nāmanispanna*) und „Wortlaut eines [speziellen] *sūtra*“ (*sūtrālāpakanispanna*).¹⁰¹ Und es heißt:

„Das Werk wird auf leichte Weise rezitiert und begriffen entsprechend [dem Sinn] der Wörter und [mittels] *nikṣepa*. Deshalb muss zu den Begriffen „Allgemeines [zum Werk]“, „[spezieller] Name [oder: Titel]“ und „Wortlaut eines [speziellen] *sūtra*“ unbedingt ein *nikṣepa* angewendet werden.“ [ViśĀvBh 952]

[1. *oghanikṣepa*] Hierzu: „Allgemeines [zum Werk]“ (*ogha*), das heißt „das Allgemeine betreffende“ (*sāmānya*), also [der Begriff] „Studium“ [oder: die Bezeichnung eines Kapitels] etc. Und es wird gesagt:

„*ogha* ist das, was das Allgemeine betrifft (*sāmānya*) und wird in der Überlieferung als von vierfacher Art bezeichnet: Studium (*adhyayana*), unvermindertes [Wissen] (*akṣīna*), Erlangung [von Wissen] (*āya*) und Zerstörung [der Karmanpartikel] (*kṣapaṇā*).“ [ViśĀvBh 953]¹⁰²

„Nachdem jede einzelne [der vier *ogha*-Unterarten]¹⁰³ unter [den Gesichtspunkten] Name (*nāma*) etc. als von vierfacher Art beschrieben wurde,¹⁰⁴ ist dem

¹⁰⁰ Abh. ersetzt *sāmāiyam* in ViśĀvBh 951c durch hier passendes *egatthāṇam*. So auch weiter unten in ViśĀvBh 954.

¹⁰¹ *niṣpanna* bezeichnet hier den „vollendeten“ bzw. „ausgeführten“ *nikṣepa*, und zwar bezüglich *ogha*, *nāma* und *sūtra*; Hanaki (1970: 195) übersetzt *niṣpanna* mit „pertaining to (*ogha* etc.)“.

¹⁰² Vgl. Anuyogadvāra 535.

¹⁰³ *patteyaṃ* zitiert aus ViśĀvBh 953; diese Strophe bildet mit ViśĀvBh 954 ein *yugma* (Doppelstrophe).

¹⁰⁴ Nachdem der vier Gesichtspunkte umfassende *nikṣepa* angewendet wurde.

[*Anuyogadvāra*-] *sūtra* gemäß [das erste Kapitel im *Sthānāṅga* namens] *Eka-sthāna*¹⁰⁵ mit den vier [*ogha*-Unterarten jeweils unter dem Aspekt] der „mentalen Substanz“ (*bhāva*) in der [oben zitierten] Reihenfolge zu verbinden.“¹⁰⁶ [ViśĀvBh 954]

[1. *adhyayana*] Hierzu: *adhyātma*, das heißt Geist (*manas*). Hier [wird mit dem Begriff *adhyayana*] nämlich [ausgesagt], wodurch ein „*ayana*“, das heißt ein „Gehen“ (*gamana*) des „Selbst“ (*ātman*) in einen reinen [Geist] stattfindet. Oder mit dem Wort *adhyātma* ist das gemeint (*vācya*), wodurch das Herbeiführen (*ānayana*) des reinen Geistes in das Selbst stattfindet; oder wodurch das „Gehen“ (*ayana*) zu mehr Erkenntnis etc. geschieht: Das ist, in der Weise des Prakrit [geschrieben], „*ajjhayaṇam*“. Und es heißt:

„Durch was das „Gehen“ in den reinen Geist, das Herbeiführen des [reinen] Geistes [in das Selbst], oder das „Gehen“ zu mehr an Erkenntnis, Selbstbeherrschung oder Erlösung [geschieht], das eben ist *ajjhayaṇa*.“ [ViśĀvBh 955]

Oder: Es wird studiert (*adhīyate*), das heißt es wird gelesen (*paṭhyate*), oder es wird sich mehr und mehr erinnert, [beziehungsweise] es wird mehr und mehr verstanden, das ist, [in der Weise des Sanskrit geschrieben], *adhyayana*.

[2. *akṣīṇa*] Ebenso: Das [vom Lehrer an einen Schüler] weitergegebene [Wissen] ist [dennoch beim Lehrer] nicht vernichtet worden; das (bedeutet) „unvermindertes“ [Wissen] (*akṣīṇa*).¹⁰⁷

[3. *āya*] Ebenso: [Eine Unterart von *ogha* ist auch] die „Erlangung [von Wissen]“ (*āya*), weil *āya* der Grund von Erkenntnis (*jñāna*) etc. ist.

[4. *kṣapaṇa*] Ebenso: [Eine Unterart von *ogha* ist auch] die „Zerstörung [der Karmanpartikel]“ (*kṣapaṇa*), weil *kṣapaṇa* die Zerstörung der schädlichen Karmanpartikel (*pāpānām karmaṇām*) [bezeichnet]. Und es heißt:

„Unvermindertes [Wissen]“ (*akṣīṇa*) ist [das Wissen des Lehrers], das [einem Schüler] gegeben wird, weil [die verschiedenen Zweige des Wissens nicht gesondert, sondern] unter dem Gesichtspunkt der „Ganzheit“ (*avyucchitti*) [betrachtet werden],¹⁰⁸ so wie die Nichtwelt (*aloka*) [nur unter dem Gesichtspunkt ihrer Ganzheit betrachtet werden kann].¹⁰⁹ „Erlangen“ (*āya*) bezieht sich auf Erkenntnis etc., „Zerstörung“ (*kṣapaṇā*, Prakrit *jhavaṇā*) auf das Vernichten der schädlichen [Karmanpartikel].“ [ViśĀvBh 956]

¹⁰⁵ Siehe die Anmerkung 105.

¹⁰⁶ *ajjhayana-bhāva* = *Anuyogadvāra* 544–546; *ajjhīṇa-bhāva* = *Anuyogadvāra* 555–557; *āya-bhāva* = *Anuyogadvāra* 575–579; *jhavaṇā-bhāva* = *Anuyogadvāra* 588–592.

¹⁰⁷ Vgl. *Anuyogadvāra* 557.

¹⁰⁸ Vgl. Schubring (1935: 107).

¹⁰⁹ Der vollständig leere Raum, der die Welt umgibt und keinerlei Atome oder Seelen enthält.

[2. *nāmanikṣepa*] Aber im Falle der „Schematisierung“ (*nikṣepa*) unter dem Gesichtspunkt „[spezieller] Name [oder: Titel]“ (*nāmaniṣpanna*) ist [festzustellen, dass] der Name des [ersten Kapitels im *Sthānānga*] *Ekaṣṭhānaka* [ist]. Darum ist der *nikṣepa* der Wörter *eka* und *sthāna* auszuführen (*vācya*). Hierzu: *eka* ist bezüglich „Name“ etc. von siebenfacher Art. Dazu heißt es:

„(1) Name (*nāma*), (2) Darstellung (*sthāpanā*), (3) materiale Substanz (*dravya*), (4) „Mutter-Wort“ (*mātrkāpada*) und (5) Zusammenbringen (*saṃgraha*), [die] sind eben *eka-s*, [dazu noch] (6) veränderlicher Zustand [an einer Substanz; Modus] (*pariyāya*) und (7) mentaler Zustand (*bhāva*): diese sieben sind *eka-s*.“ [*Daśavaikālikaniryukti* 8; *Uttarādhyayananyiryukti* 142; *Brhatkalpabhāṣya* 4883]

[1. *nāma*] Hierzu: *eka* als „Name“ [bezeichnet das], was als Namen „*eka*“ hat.

[2. *sthāpanā*] *eka* als „Darstellung“: Das ist ein Buch etc., in das ein Zeichen (*aṅka*) von *eka* „niedergelegt“ (*nyasta*) ist.

[3. *dravya*] *eka* als „materiale Substanz“ ist von dreifacher Art, [nämlich] „mit Geist“ etc.¹¹⁰

[4. *mātrkāpada*] *eka* als „Mutter-Wort“ aber [ist der Ausspruch]: „Entstehen oder Vergehen oder Beharren“.¹¹¹ Diese [Wörter] sind wie eine Mutter, weil sie die Basis (*mūla*) der gesamten Lehre (*sakalavānmaya*) sind. Oder mit diesen feststehenden (*avasthita*) [Wörtern] ist etwas anderes gemeint: zur *mātrkā*, die als ihr Wesen die Buchstaben wie „a“ etc. hat, gehört als ein Buchstabe unter vielen das „a“ etc.¹¹²

[5. *saṃgraha*] *eka* als „Zusammenbringen“: Selbst durch einen einzigen Ton (*dhvani*) werden viele [Bedeutungen] zusammengebracht. Wie [im Falle von] „Reis“ (*vr̥thi*) bei vorrangiger (*prādhānyena*) [Benennung] der Gattung (*jāti*).¹¹³

¹¹⁰ Das heißt mit Geist, ohne Geist, oder beides zusammen.

¹¹¹ *uppanne i vā vigae i vā dhuve i vā* [Sanskrit: *utpanna, vigata, dhruva*]. Siehe Bollée (1977: 40, mit Anmerkung 45), Thomas (1960: 129, mit Anmerkung 1). Nach Jinadāsa, *Āvaśyakacūrṇi*, in Anonymus (1928–1929: 3 70), gehen die (verlorengegangenen) 14 *Pūrva*-Texte auf die drei *nisejjā* zurück [= *mātrkāpada*]; vgl. Haribhadra, *Āvaśyakavṛtti*, in Anonymus (1916–1917: 276): Skt. *niṣadyā*: *tiviham(tīhim) nisejjāhim coddasa-puvvāni uppādītāni ... „uppanne vigate dhuve“, etāo tinni nisejjāo* – „Aus den drei *nisejjā* sind die 14 *Pūrva* hervorgegangen ... ,Entstehen, Vergehen, Beharren“, das sind die drei *nisejjā*.“

¹¹² Siehe Sthā. 297, *Samavāyānga* 46 und die *cūrṇi*-Kommentare zum *Daśavaikālikasūtra* von Jinadāsa, in Anonymus (1933: 3), und von Agastyasiṃha, in Puṇyavijaya (1973: 2): *mātrkāpada* bezeichnet auch die Gesamtheit der in der Brāhmī (*bambhīe livīe*) verwendeten Grundbuchstaben.

¹¹³ Unter dem allgemeinen Gattungsnamen „Reis“ werden die verschiedenen Reissorten zusammenfassend benannt. Siehe auch Agastyasiṃha, *Daśavaikālikacūrṇi*, in Puṇyavijaya (1973: 2): *saṃgraha* ist von zweifacher Art: 1. *ādiṭṭha* – „speziell“, Beispiel: *kalama* – eine bestimmte Reisart; 2. *anādiṭṭha* – „allgemein“, Beispiel: *sāli* – Reis (im

[6. *pariyāya*] *eka* als „veränderlicher Zustand [an einer Substanz]“: Ein noch nicht ganz fertiggestellter Topf (? *śivaka*)¹¹⁴ etc. ist [ein Beispiel für] *eka* als „veränderlicher Zustand“.

[7. *bhāva*] *eka* als „mentaler Zustand“: Einer von mehreren (*anyatama*) Seelenzuständen wie *audayika*¹¹⁵ etc.

Hier [im *nāmanikṣepa*] ist *eka* als „mentaler Zustand“ Behandlungsgegenstand, weil dieser [Begriff] *eka* das *Sthānāṅga*, das als Merkmal das Zählen (*gaṇanā*) hat, betrifft (*viśaya*). Zählen aber [impliziert] eine Zahl (*saṅkhyā*), und eine Zahl [bezeichnet] eine Eigenschaft (*guṇa*), und eine Eigenschaft [kennzeichnet] einen „mentalen Zustand“ (*bhāva*). Deswegen [ist *eka* als *bhāva* hier Gegenstand der Untersuchung].

Der *nikṣepa* zu *sthāna* aber ist bereits ausgeführt worden. Und [auch das] dort [bereits besprochene] *gaṇanāsthāna*, das hier Behandlungsgegenstand ist. Deshalb: *sthāna* hat als Merkmal *eka*, das heißt es gibt einen Unterschied bezüglich der Zahl. *ekasthāna* [bedeutet] in der Hauptsache die Darlegung (*pratipādana*) der Bedeutung der verschiedenen [Kategorien, die durch ihre Einzahl charakterisiert sind,] wie *jīva* etc. [Der Begriff bezeichnet] aber auch das Kapitel namens *Eka-sthāna*.

[Damit] sind der *nikṣepa* zu „Allgemeines [zum Werk]“ (*oghaṇiṣpanna*) und der *nikṣepa* zu „[spezieller] Name [oder Titel]“ (*nāmaniṣpanna*) ausgeführt worden.

[3. *sūtrālāpakanikṣepa*] Jetzt ist die rechte Gelegenheit gekommen (*prāptāvasara*) für den *nikṣepa* bezüglich „Wortlaut eines [speziellen] *sūtra*“ (*sūtrālāpakanikṣepa*). Und die jenem [*nikṣepa*] eigene Form ist diese: Betreffs *sūtrālāpaka*, das heißt der Wörter des [ersten] *sūtra* [im *Sthānāṅga*], [nämlich] „*śrutam me āyūṣman ...*“, ist der *nikṣepa*, das heißt die „Schematisierung“ (*nyāsa*), mit [den Stichwörtern] „Name“ (*nāma*) etc. [durchzuführen]. Aber jener [*sūtrālāpaka-nikṣepa*] wird, obwohl die rechte Gelegenheit gekommen ist, [jetzt] nicht durchgeführt (*nocyate*). Denn nur [später], wenn ein *sūtra* vorliegt, kann jener [*nikṣepa*] durchgeführt werden.¹¹⁶

allgemeinen); ebenso Jinadāsa, *Daśavaikālikacūrṇi*, in Anonymus (1933: 3), dort aber *gamdha-sāli* statt *kalama*.

¹¹⁴ Siehe Sheth (1963) s. v. *sivaka*, *sivaya*: *ghaḍā taiyār hone ke pūrva kī ek avasthā* – „Ein Zustand eines Gefäßes vor seiner Fertigstellung.“ Agastyasiṃha, *Daśavaikālikacūrṇi*, in Puṇyavijaya (1973: 2), unterscheidet zwei Arten von *pariyāya*: 1. *ādiṭṭha* – „speziell“, Beispiel: *varṇa*; 2. *aṇādiṭṭha* – „allgemein“, Beispiel: *guṇa*; Jinadāsa, *Daśavaikālikacūrṇi*, in Anonymus (1933: 3): 1. *ādiṭṭha*: *Dumapupphiya* (der Titel des ersten Kapitels im *Daśavaikālikasūtra*); 2. *aṇādiṭṭha*: *Dasagāliya* (der Titel des gesamten Werkes: *Daśa(vai)kālika*).

¹¹⁵ Unter den fünf Seelenzuständen bezeichnet *audayikabhāva* denjenigen, „der auf ungehinderter Realisation des Karma beruht“, Glasenapp (1925: 185).

¹¹⁶ Hier dient die Erwähnung dieses *nikṣepa* also nur der Darlegung der Theorie.

[anugama (10,5–10,14)]

Ein *sūtra* aber [liegt vor], wenn die „eindringende Untersuchung“ (*anugama*) eines *sūtra* [durchgeführt wird]. Und jener [*sūtrānugama*] ist eben eine [spezielle] Art der „eindringenden Untersuchung“. Eben deswegen wird die „eindringende Untersuchung“ jetzt beschrieben.

Eine „eindringende Untersuchung“ ist von zweifacher Art: (Erstens) „eindringende Untersuchung mittels eines Kommentars“ (*niryuktyanugama*) und (zweitens) „eindringende Untersuchung des *sūtra*“ (*sūtrānugama*).¹¹⁷

Hierzu: Der erste (*ādyā*) [das heißt der *niryuktyanugama*] ist der *anugama*-Regel gemäß (*vidhānatas*) von dreifacher Art: (Erstens) der *anugama* mittels „Kommentar und den darin enthaltenen Schematisierungen“ (*nikṣepaniryukti*), (zweitens) der *anugama* mittels „Kommentar und dessen Einleitungsstrophen“ (*upodghātaniryukti*) und (drittens) der *anugama* mittels „Kommentar zum vorliegenden [bzw. korrekt vorgetragenen] Text“ (*sūtrasparśikaniryukti*).¹¹⁸

Und hierzu: Die „eindringende Untersuchung“ mittels „Kommentar und den darin enthaltenen Schematisierungen“ ist aufgrund der [früheren] Darlegung des *nikṣepa* bezüglich der Wörter *sthāna*, *aṅga*, *adhyayana* etc. und *eka* bereits ausgeführt worden. Die „eindringende Untersuchung“ mittels „Kommentar und dessen Einleitungsstrophen“ ist aus den beiden Strophen, [deren erster *pāda*] „Allgemeiner Titel (*uddeśa*) und Name des Kapitels (*nirdeśa*), Herkunft des Textes (*nirgama*) ...“ [lautet] [ViśĀvBh 968–969; *Āvaśyakaniryukti* 140–141; *Anuyogadvāra* 604],¹¹⁹ zu erlernen (*avaseya*).

Die „eindringende Untersuchung mittels Kommentar zum vorliegenden [bzw. korrekt vorgetragenen] Text“ (*sūtrasparśikaniryukti*) aber, die in [der Strophe] „*samhitā* ...“ [*Anuyogadvāra* 605] als eine sechs Merkmale umfassende Erläuterung (*vyākhyā*) dargelegt wird, hat [hier] als die ihr eigentümliche Gestalt (*svārūpa*) eine „Kommentierung“ (*vyākhyāna*) von vierfacher Art, nämlich mit den Merkmalen „Sinn der Wörter“ (*padārtha*), „Trennung der Wörter [im Kompositum]“ (*padavighraha*), „Zweifel“ (*cālanā*) und „Einwendung [gegen den Zweifel]“ (*pratyaavasthāna*). Und jene [eindringende Untersuchung mittels Kommentar zum

¹¹⁷ Siehe *Anuyogadvāra* 601.

¹¹⁸ Die „Schematisierungen“ (*nikṣepa*) existieren nicht unabhängig von einem Kommentartext, nur als Teil eines solchen. Wörtlich bedeutet *sūtrasparśika* die „Berührung des *sūtra*“. Der fehlerfreie Vortrag des *sūtra* dient einem ersten Verständnis des Textes, siehe *Anuyogadvāra* 605. Vgl. Balbir (1987: 3): *sutta-pphāsia-nijjuttī-aṅgama* – „the exposition of the related topics touching the sutta“.

¹¹⁹ Haribhadra, *Āvaśyakavṛtti*, in Anonymus (1916-1917: 103): *uddeśa* = *sāmānyābhidhānaṃ adhyayanam iti*; *nirdeśa* = *viśeṣābhidhānaṃ sāmāyikam iti*; *nirgamaḥ* = *kuto 'sya nirgamaṇam iti vācyam* – „Kapitel‘ ist eine allgemeine, ‚Sāmāyika[-Kapitel]‘ eine spezielle Benennung, und *nirgamaṇa* verweist auf das ‚Woher‘ (Autorschaft etc.) von jenem (Kapitel).“ Siehe dazu Puṇyavijaya (1968: Introduction, 63).

vorliegenden Text] wird angewendet, wenn die „eindringende Untersuchung des *sūtra*“ (*sūtrānugama*) existent ist, die charakterisiert ist durch eine zweifache Art von „Kommentierung“ (*vyākhyāna*), [nämlich erstens] eines „Textes“ (*saṃhitā*) [das heißt eines nach den Sandhiregeln zusammengestellten Textes] und [zweitens] eines „Wortes“ (*pada*) [das heißt als eines getrennt geschriebenes Wortes]. Da es so ist, wird deshalb eben [jetzt] die „eindringende Untersuchung des *sūtra*“ (*sūtrānugama*) durchgeführt (*ucyate*).

Und dort [in der „eindringenden Untersuchung des *sūtra*“] ist das *sūtra*, das als [allgemeine] Kennzeichen eines *sūtra* einen „kurzen Text“ (*alpagantha*) und eine „große Bedeutung“ (*mahārtha*) etc. hat, ohne Fehler wie Stottern (*skhalita*) etc. zu rezitieren (*uccāraṇīya*).¹²⁰ Und jenes [erste] *sūtra* [im *Sthānāṅga*] ist dieses:

„Ich habe gehört, o Langlebender, dass der Erhabene so gesprochen hat.“

Bibliographie

Ācārāṅgacūrṇi: Siehe Anonymus (1941).

Ācārāṅgasūtra, *Ācārāṅganiryukti*, *Ācārāṅgaṭīkā*: Siehe Jambūvijaya (1978).

Agnipurāṇa: Siehe Upādhyāya (1966).

Alsdorf, Ludwig 1973. „Nikṣepa - A Jaina Contribution to Scholastic Methodology“, in: *Journal of the Oriental Institute (Baroda)* 22. Baroda: 455–463 (Nachdruck in: Ludwig Alsdorf: *Kleine Schriften*, hrsg. von Albrecht Wezler, Wiesbaden 1974: 257–265).

Amaramuni & Kanhaiyālāla (eds.) 1982 (¹1957–1960). *Niśīthasūtram*. [With *bhāṣya*] by *Sthavir Pungava Shri Visahgani Mahattar* and *Vishesh Churny* by *Acharya Pravar Shri Jindas Mahattar*. Vols. 1–4. (Āgamasāhitya ratnamālā 3–6). Delhi.

¹²⁰ Diese *sūtra*-Definition findet sich auch in der *Āvaśyakaniryukti*, Anonymus (1916–1917: 374), und ViśĀvBh 994: *appaggaṃṭha-mahattham battīsā-dosa-virahiyam jam ca / lakkhana-juttam suttam aṭṭhahi ya gaṇehi uvaveyam* – „Ein *sūtra* hat als Merkmale die Kürze des Textes, die Größe der Bedeutung, die Abwesenheit der 32 Fehler und das Enthaltensein der acht Qualitäten.“ Zu den 32 Fehlern (*battīsā-dosa*°) siehe *Āvaśyakaniryukti* 881–884, in Anonymus (1916–1917: 374), und Jinabhadra, Autokommentar zu ViśĀvBh 994, in Mālavaniyā (1993: 186ff.); zu den acht Qualitäten (*aṭṭhahi ya gaṇehi*) siehe *Āvaśyakaniryukti*, Anonymus (1916–1917: 375) und ViśĀvBh 995–996. Vgl. auch Balbir (1987: 4), Hanaki (1970: 210–211).

- Anonymus (ed.) (1916–1917). *Haribhadra's Āvaśyakavṛtti [with Bhadrabāhu's Āvaśyakaniryukti]*. Vols. 1–2. Bombay: Āgamodaya Samiti Siddhānta-saṃgraha.
- Anonymus (ed.) 1928–1929. *Śrīmaj-Jinadāsa-gaṇi-mahattara-kṛtayā sūtra-cūrṇyā sametaṃ śrīmad-Āvaśyaka-sūtram*. Vols. 1–2. Rṣabhadevajī Keśarīmalajī Śvetāmbarasaṃsthā Ratalāma. Indaura: Jainabandhu Printing Press.
- Anonymus (ed.) 1933. *Śrī Daśavaikālikacūrṇiḥ ... Jinadāsa-gaṇi-mahattara-racitā*. Ratlām (Ratnapurī).
- Anonymus (ed.) 1941. [*Jinadāsa's*] *Śrī-Ācārāṃgacūrṇiḥ*. Śrīmatī Āgamodayasamiti (Gopīpurā, Surat). Ratnapurī (Mālavadeśa).
- Anonymus (ed.) 1950. ... *chrīSudharmasvāmi-gumphitaṃ śrīBhadrabāhusvāmisūkṛta-Niryukti [vss. 1-178]-sahitaṃ vādivetālaśrīŚāntisūri-kṛta-Brhaṭṭikā-yuktaṃ śrīUttarādhyayanasūtram*. Prathamo vibhāgaḥ. Gopīpurā (Surat): Lālala Bālubhāi Hīrālāla, Sarasvatī Mudraṅālaya.
- Anonymus (ed.) 1988 (Vikrama Saṃvat 2045). *Śrī-Haribhadrasūri-viracitaśiṣyahitākhyā-vyākhyāsametaḥ Śrī-Pañcavastukaḥ*. Jinaśāsana Ārādhana Trust. Bombay.
- Anuyogadvāra*: Siehe Puṅyavijaya (1968).
- Āvaśyakacūrṇi*: Siehe Ānandasāgara (1928–1929).
- Āvaśyakaniryukti, Āvaśyakavṛtti*: Siehe Anonymus (1916–1917).
- Balbir, Nalini 1987. „The Perfect Sūtra as Defined by the Jainas“, in: *Berliner Indologische Studien* 3. Reinbek: Verlag für Orientalistische Fachpublikationen: 3–21.
- 1993. *Āvaśyaka-Studien : Introduction générale et Traductions*. (Alt- und Neu-Indische Studien 45,1.) Stuttgart: Franz Steiner.
- Bhatt, Bansidhar 1978. *The Canonical Nikṣepa : Studies in Jaina Dialectics*. (Indologia Berolinensis 5.) Leiden: E. J. Brill.
- Bhatt, Bansidhar 1987–1988. „Ācāra-Cūlās and -Niryukti. Studies I“, in: *Indologica Taurinensia* XIV. Professor Colette Caillat Felicitation Volume. Torino: 95–115.

Böhtlingk, Otto 1887. *Pāṇini's Grammatik*. Herausgegeben, übersetzt, erläutert und mit verschiedenen Indices versehen. Leipzig. (Nachdruck 1977: Hildesheim/New York: Georg Olms).

Bollée, Willem B. 1977. *Studien zum Sūyagaḍa : Die Jainas und die anderen Weltanschauungen vor der Zeitenwende. Textteile, Nijjutti, Übersetzung und Anmerkungen*. Teil I. (Schriftenreihe des Südasien-Instituts der Universität Heidelberg 24.) Wiesbaden.

Bṛhatkalpabhāṣya: Siehe Chaturvijaya (1933–1942).

Chaturvijaya & Puṇyavijaya (eds.) 1933–1942. *Brihat Kalpa Sutra and Original Niryukti of Sthavir Arya Bhadrabahu Swami and a Bhashya by Shri Sanghadas Gani Kshamashramana thereon with a Commentary begun by Acharya Shri Malayagiri and Completed by Acharya Shri Kshemakirti*. 6 vols. Bhavanagara.

Daśavaikālikacūrṇi: Siehe Anonymus (1933), Puṇyavijaya (1973).

Daśavaikālikaniryukti: Siehe Leumann (1892).

Deleu, Jozef 1970. *Viyāhapannatti (Bhagavaī) : The fifth Anga of the Jaina Canon. Introduction, Critical Analysis, Commentary & Indexes*. (Rijksuniversiteit te Gent, Fac. Lett. 151.) Brugge.

Deo, Shantaram Bhalchandra 1956. *History of Jaina Monachism : From Inscriptions and Literature*. (Bulletin of the Deccan College Research Institute 16.) Poona.

Falk, Harry 1956. „Frühe Zeitrechnung in Indien“, in: Falk, Harry (ed.): *Vom Herrscher zur Dynastie : Zum Wesen kontinuierlicher Zeitrechnung in Antike und Gegenwart*. (Vergleichende Studien zu Antike und Orient 1.) Bremen: 77–105.

Gangadharana, N. 1984–1987. *The Agni Purāṇa : Translated and annotated*. Vols. 1–4. (Ancient Indian Tradition & Mythology 27–30.) Delhi.

Glasenapp, Helmuth von 1915. *Die Lehre vom Karman in der Philosophie der Jainas, nach den Karmagranthas dargestellt*. Leipzig. (Nachdruck in: Helmuth von Glasenapp. *Ausgewählte Kleine Schriften*, hrsg. von H. Bechert und V. Moeller. Glasenapp-Stiftung, Bd. 18. Wiesbaden 1980).

— 1925. *Der Jainismus : Eine indische Erlösungsreligion. Nach den Quellen dargestellt*. Berlin.

- Hanaki, Taiken 1970. *Aṇuogaddārāṃ* (English Translation). (Prakrit Jaina Institute Research Publications Series 5.) Vaishali (Muzaffarpura, Bihar).
- Jacobi, Hermann 1906. „Eine Jaina-Dogmatik. Umāsvāti's Tattvārthādhigama Sūtra, übersetzt und erläutert“, in: *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 60. Leipzig: 287–325, 512–551.
- Jambūvijaya, Muni (ed.) 1978. *Ācārāṅgasūtram and Sūtrakṛtāṅgasūtram, with the Niryukti of Ācārya Bhadrabāhu Svāmī and the commentary of Śīlāṅkācārya*, originally ed. by Sāgarānandasūrijī Mahārāja, re-edited with appendices etc. by Muni Jambūvijayajī. (Lālā Sundaralāla Jaina Āgamagranthamālā 1.) Delhi.
- (ed.) 1985. *Sthānāṅga Sūtram and Samavāyāṅga Sūtram : With the vṛtti of Ācārya Abhayadeva Sūri*, ed. by late Ācārya Sāgarānanda Sūri Ji Mahārāja, re-edited with appendices etc. by Muni Jambūvijayajī. (Lālā Sundaralāla Jaina Āgamagranthamālā 2.) Delhi.
- (ed.) 2002-2003. *Sthānāṅgasūtra. Part I–III :. With the commentary by Ācārya Śrī Abhayadeva-sūri Mahārāja*. (Jaina-Āgama-Series 19,1–3). Mumbai: Śrī Mahāvīra Jaina Vidyālaya.
- Krūmpelmann, Kornelius 2006. „The Sthānāṅgasūtra : An Encyclopaedic Text of the Śvetāmbara Canon“, in: *International Journal of Jaina Studies*. Vols. 1–3 (2005–2007). Mumbai: Hindi Granth Karyalay: 19–31.
- 2007. „The Commentator's Ethics: Abhayadeva's Colophon to his Vṛtti on the Sthānāṅgasūtra“, in: Nagarajaiah, Hampa et al. (eds.): *Sumati-Jñāna : Perspectives of Jainism : A Commemoration Volume in Honour of Ācārya 108 Śrī Sumatisāgara Jī Mahārāja*. Budhana, Muzaffara Nagara (U.P.): 162–169.
- 2019. „Some notes on the Curriculum for Monks in the Vyavahārasūtra“, in: Nagarajaiah, Hampa & Soni, Jayandra (eds.): *Cāruśrī : Essays in Honour of Svastiśrī Cārukīrti Bhaṭṭāraka Paṭṭācārya*. Gandhinagara, Bangalore: Sapna Book House Ltd.: 147–152.
- Leumann, Ernst 1892. „Daśavaikālika-sūtra und -niryukti, nach dem Erzählungsgehalt untersucht und herausgegeben“, in: *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 46. Leipzig: 581–663.
- Leumann, Ernst 1934. *Übersicht über die Āvaśyaka-Literatur*. Aus dem Nachlaß herausgegeben von Walther Schubring. (Alt- und Neu-Indische Studien 4.) Hamburg.

Kornelius Krümpelmann

Mālavaṇiyā, Dalasukha (ed.) 1968. *Śrī-Jinabhadragaṇi-kśamāsramaṇa-viracitaṃ Viśeṣāvaśyakabhāṣyaṃ svopajñavṛttisahitam*. Dvitiyo bhāgaḥ. (Lālabhāī Dalapatabhāī Granthamālā 14.) Amadāvāda.

Mālavaṇiyā, Dalasukha (ed.) 1993 (¹1966). *Śrī-Jinabhadragaṇi-kśamāsramaṇa-viracitaṃ Viśeṣāvaśyakabhāṣyaṃ svopajñavṛttisahitam*. Prathamō bhāgaḥ. (Lālabhāī Dalapatabhāī Granthamālā 10.) Amadāvāda.

Nandisūtra: Siehe Puṇyavijaya (1968).

Niśīthasūtram, Niśīthabhāṣya, Niśīthacūrṇi: Siehe Amaramuni (1982).

Pañcavastuka: Siehe Anonymus (1988).

Plutat, Birte 1998. *Catalogue of the Papers of Ernst Leumann in the Institute for the Culture and History of India and Tibet, University of Hamburg*. (Alt- und Neu-Indische Studien 49.) Stuttgart.

Puṇyavijaya, Muni & Mālavaṇiyā, Dalasukha & Bhojaka, Amṛtalāla Monanlāla Bhojaka (eds.) 1968. *Nandisuttam and Aṇuogaddārāiṃ*. (Jaina-Āgama-Granthamālā 1.) Bombay: Śrī Mahāvīra Jaina Vidyālaya.

— (ed.) 1973. *Sirisejjambhavatheraviraiyaṃ Dasakāliyasuttaṃ siribhadda-bāhusāmiviraiyāe Nijjuttīe sirivairasāmisāhubbhava-siriagatthiyasiṃhatheraviraiyāe Cunṇīe ya saṃjuyam [Sayyabhava's Dasakāliyasutta with Bhadrabāhu's niryukti and Agastyasiṃha's cūrṇi]*. (Prakrit Text Society Series 17.) Ahmedabad/Vārāṇasī.

Ratnacandra, Muni 1977 (¹Bombay 1923–1938). *An illustrated Ardha-Magadhi dictionary*. Vols. 1–5. Tokyo.

Rau, Wilhelm 1971. *Weben und Flechten im Vedischen Indien*. (Akademie der Wissenschaften und der Literatur. Abhandlungen der Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Klasse, Jahrgang 1970, Nr. 11.) Mainz.

Samavāyāṅga: Siehe Jambūvijaya (1985).

Schubring, Walther 1935. *Die Lehre der Jainas : nach den alten Quellen dargestellt*. (Grundriss der Indo-Arischen Philologie und Altertumskunde III, Heft 7.) Berlin/Leipzig.

— 1966. *Drei Chedasūtras des Jaina-Kanons : Āyāradasāo, Vavahāra, Nisīha*. Bearbeitet von W. Schubring. Mit einem Beitrag von Colette Caillat. (Alt- und Neu-Indische Studien 11.) Hamburg.

- Shah, Nagin J. 2000 (¹1998). *Jaina Philosophy and Religion* [English translation of Jaina Darśana by Muniśrī Nyāyavijayajī]. Dehli: Bhogilal Lehar Chand Institute of Indology.
- Sheth, Haragovindadāsa Trikamacanda 1963 (¹Calcutta 1928). *Pāia-Sadda-Mahaṅṅavo : A comprehensive Prakrit-Hindi dictionary*. Varanasi.
- Srivastava, A. K. 1985. *Ancient Indian Army : Its Administration and Organization*. Delhi.
- Thomas, F. W. 1960. *Śrī Malliṣeṇasūri : Syād-Vāda-Mañjarī. The flower-spray of the quodammodo doctrine, trsl. and annotated*. Edited by Edward Conze. (Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Institut für Orientalforschung 46.) Berlin.
- Turner, Ralph Lilley 1973 (¹1966). *A Comparative Dictionary of the Indo-Aryan Languages*. London: Oxford University Press.
- Upādhyāya, Baladeva (ed.) 1966. *Agnipurāṇa*. (Kāśī Sanskrit Series 174.) Vārāṇasī.
- Uttarādhyayanasūtra, Uttarādhyayaniriyukti, Uttarādhyayanaṭīkā*: Siehe Anonymus (1950).
- Viśeṣāvaśyakabhāṣya*: Siehe Mālavaṇiyā (1993).



Die Negation im Deutschen und Singhalesischen

Eine kontrastive Studie

Zielsetzung der Studie

Der Begriff „Negation“ wird im Allgemeinen als Ablehnung und Verneinung definiert. Negation oder Negierung kommt in jeder Sprache unvermeidbar im Alltagsleben vor, entweder in gesprochener oder in geschriebener Form. Negiert wird in der Tat der propositionale Gehalt eines Satzes. Bei der Negation handelt es sich um ein komplexes sprachwissenschaftliches Phänomen, das vor allem im Deutschen in alle grammatischen Bereiche der Sprache, von der Phonetik über Morphologie und Syntax bis hin zur Semantik und Pragmatik, hineinreicht. Die Verwendung der Negationselemente in der Muttersprache scheint selbstverständlich und leicht, weil man sie intuitiv benutzt, und die Schwierigkeiten und Eigenheiten werden meist nicht erkannt. Dies führt dann oft zu Fehlern in der Fremdsprache. Dieser interlinguale Vergleich soll dazu beitragen, die Eigenheiten der Negationsträger beider Sprachen (Singhalesisch und Deutsch) im Hinblick auf die Syntax der jeweiligen Sprache zu erkennen. Die Vergleichsstudie soll Anregungen für die Anordnung und die Auswahl der Negationsträger in Grammatiken oder für eine methodische Umsetzung für den Bereich des Fremdsprachenunterrichts geben. Negation bezieht sich im linguistischen Sinne auf Lexik, Syntax, Interrogation und Verneinung. Im Deutschen erscheint es entweder beim Verb oder beim Pronomen. Ein Unterschied besteht allerdings in der Behandlung der Negationen *kein* und *nicht* (Hentschel 1998: 122–131 u. Duden 1998: 913–914). Manche Studien (Qian 1987: 64–90) beschäftigen sich mit Präfixen und Suffixen bei der Negation. Helbig / Buscha (1989) analysieren hingegen die lexikalische Negation, wie *nirgendwo*, *keinesfalls*, *keinerlei* und ähnliche Begriffe. Im Singhalesischen wird die

Negation nicht nur mit den Präfixen und Suffixen und Negationspartikeln *no-*, *nae*, *ne*, sondern auch mit indeklinierbaren Negationswörtern wie *bae* und *epā* ausgestattet. Einerseits gibt es Verwandtschaften und Parallelen zwischen dem Deutschen und dem Singhalesischen, andererseits existieren deutliche Unterschiede. Obwohl die zwei Sprachen Deutsch und Singhalesisch zur indo-europäischen Sprachfamilie gehören, erweist sich die Anwendung der Negation in beiden Sprachen als komplex. Für singhalesische Lernende von Deutsch als Fremdsprache ergeben sich eine Reihe von Problemen, vor allem mit dem Gebrauch und der Wortstellung der Negationswörter wie *nicht* und *kein*. Diese Studie durchleuchtet nicht die Tiefstruktur der Negativsemantik im Singhalesischen, sondern analysiert die Negationsmarker, die im Singhalesischen vorkommen, die in tiefen Strukturen liegen. Daher ist es sinnvoll, auf die Elemente, die für singhalesische Lernende/Studierende des Deutschen fremd oder ähnlich sind, und die strukturellen Charakteristika der Negation der deutschen und singhalesischen Sprache, die im Fremdsprachenunterricht als Störfaktoren erscheinen, einzugehen.

Zum Singhalesischen

Die singhalesische Sprache, die in dieser Studie im Vergleich mit der deutschen Sprache betrachtet wird, ist die Muttersprache von über 22 Millionen Einwohnern Sri Lankas und gehört der indo-europäischen Sprachfamilie an. Die Geschichte der Singhalesen kann bis ins sechste Jahrhundert vor Christus zurückverfolgt werden. Obschon die frühesten bisher entdeckten singhalesischen Inschriften aus dem dritten Jahrhundert v. Chr. stammen, fehlen jedoch die Beweise für die früheste Form der singhalesischen Sprache. Die These, dass Singhalesisch eine Indo-europäische Sprache sei, wurde zuerst von James de Alwis (de Alwis 1867–1870: 1–86) vertreten, dann von R.C.Childers (Childers 1874–5: 135–155) und von T.W. Rhys Davids (Rhys Davids 1875: 35), P. Goldschmidt (Goldschmidt: 21–22) und Ed. Müller (Müller 1878: 224) unterstützt.

Im Laufe der Geschichte wurde die singhalesische Sprache durch alt- und mittelindische Sprachen und später durch politische und soziokulturelle Kontakte mit modernen indischen Sprachen, insbesondere Tamil, beeinflusst. Wilhelm Geiger stellt in der Einführung zu *A Dictionary of the Sinhalese Language* (Geiger 1935–41: xvii) fest: “It is an indisputable fact that the Sinhalese language is one of the Modern Indo-Aryan vernaculars and stands in the line with Gujarāṭi, Marāṭhi, Bengali and Hindustānī etc”. Diese Tatsache wurde durch die singhalesische Phonetik und Morphologie hinreichend bewiesen und im *Linguistic Survey of India* I (S.145) anerkannt. Die Sprache der frühesten erhaltenen Aufzeichnungen in Form von Höhlen- und Felsinschriften gehört ganz klar zum Mittelindischen und

zeigt Ähnlichkeiten mit den verschiedenen literarisch bezeugten Prakrits. Geiger erörtert in seiner Einführung zu *A Dictionary of the Sinhalese Language* die Ähnlichkeiten und Unterschiede zwischen der frühesten Phase des Singhalesischen, die er als singhalesisches Prakrit und mittelindisches Prakrit bezeichnet. Das gesamte Spektrum der singhalesischen Sprache wird von Geiger in drei verschiedene sprachhistorische Perioden unterteilt:

- (1) Singhalesisches Prakrit
- (2) Proto-Singhalesisch
- (3) Singhalesisch

Die absolute Chronologie ist unklar. Im allgemeinen wird angenommen, dass die Epoche des singhalesischen Prakrit als gesprochene Sprache vom dritten Jahrhundert vor Christus bis zum dritten oder vierten Jahrhundert nach Christus dauerte. Die früh-singhalesische Zeit, die vom vierten oder fünften Jahrhundert nach Christus bis zum achten Jahrhundert währte, war die Übergangsphase, in der das singhalesische Prakrit bestimmte radikale Veränderungen durchlief und einige Besonderheiten entwickelte, die es als neu-indoarische Sprache auszeichnete (Hettiaratchi 1959: 35–36). Die älteste Dokumentation der Geschichte Sri Lankas ist in Sinhala Prakrit verfasst worden. Die ältesten Schriftzeichen, die der ‚Brahmi-Schrift‘ der Asoka-Inschriften ähneln, sind auf das 3. Jahrhundert v. Chr. datiert worden. Sanskrit und Pali übten großen Einfluss auf das Singhalesische aus. Während Sanskrit als „die Sprache der Gelehrten“ betrachtet wurde, diente Pali als „Sprache des Buddhismus“. Aufgrund der geographischen Nähe zu Südindien sind die Einflüsse der dravidischen Sprachfamilie insbesondere des Tamil unvermeidbar. Auch haben europäische Kontakte seit Anfang des 16. Jahrhunderts sprachliche Spuren in der singhalesischen Sprache hinterlassen. Die Kolonialzeit von über 450 Jahren hatte auch auf die singhalesische Sprache ebenfalls eine nachhaltige Wirkung.

Zur Diglossie im Singhalesischen

Im Singhalesischen herrscht eine Diglossie: Die gesprochene Sprache unterscheidet sich von der Schriftsprache. Eine Reihe von Studien (siehe De Silva 1974 a/b: 71–90, Gair 1968: 1–15, Dharmadasa 1977: 21–32, Paolillo 2009: 269–296) hat in früheren Jahrzehnten die diglossische Situation der Singhalesen ausführlich dargestellt. Sprachwissenschaftler unterscheiden die zwei Varianten des gesprochenen und geschriebenen Singhalesisch als ‚Written / Literary Sinhala‘ und ‚Spoken / Colloquial Sinhala‘. Der Unterschied zwischen den beiden Varianten ist nicht nur auf den Wortschatz beschränkt, sondern auch in der Morphologie und Syntax sichtbar (vgl. auch Disanayake 1991, Karunatilake 1992, Jayawardena-Moser

Premalatha 1993/1996, Gair 1985: 322–336). Alle Unterschiede innerhalb der gesprochenen Variante sind dialektal. Sie basieren auf geografischen und sozialen Unterschieden und beziehen sich größtenteils auf das Lexikon. Die gesprochene Sprache unterscheidet sich in der Verwendung eines anderen lexikalischen Elements in einem ansonsten identischen Satz. Das könnte manchmal als ein Dialektunterschied gesehen werden, oder eine phonetische Variable oder eine Morphemvariable betreffen, oder auf einen Unterschied im Dialekt oder im sozialen Status zurückzuführen sein. Weiter kann es in einem absichtlichen Versuch begründet liegen, in bestimmten Situationen eine große Vielfalt zu verwenden, indem Vokabeln verwendet werden, die zu einem speziellen Register gehören, oder eine formellere hybride Variante der Sprache darstellen (vielleicht um die eigene Sprechfähigkeit zu demonstrieren) so wie die Absicht, ‚gehobenes Singhalesisch‘ zu sprechen. Dies ist in Predigten, Vorträgen, Rundfunknachrichten, und öffentlichen Reden häufig zu sehen. Es gibt jedoch eine informelle Vielfalt in jedem Dialekt, die sich von der formellen Sprache unterscheidet, die von Gebildeten durch Nachahmung der literarischen Stile geschaffen wurde. „Formelle Rede“ in diesem Sinne ist also weder die informelle noch die schriftliche Form, sondern eine Harmonisierung der beiden, die also eine hybride Variante bildet.

Die syntaktische Struktur des Singhalesischen ist Subjekt + Objekt + Verb (SOV) und ähnelt in diesem Aspekt den anderen indo-arischen Sprachen. Im Singhalesischen kann die Wortreihenfolge entsprechend dem Kontext geändert werden. Das Lexikon der singhalesischen Sprache ist durch Übernahmen aus Sprachen wie Pali, Sanskrit, Tamil und Englisch geprägt. Singhalesisch weist sowohl indo-arische als auch dravidische (tamilische) morphologische Merkmale und einige unterschiedliche morphologische Variationen auf.

Negation im Kontrast

Die Theorie der Negation im Deutschen wie im Singhalesischen beschäftigt sich mit Morphologie und Syntax, Präfixen und Suffixen. Im Mittelpunkt der Diskussion der Negation im Deutschen stehen „nicht“ und „kein“; im Singhalesischen sind sie *no*, *naē*, *epā* und *bāē*. Wichtig ist es, in einer Vergleichsstudie einen Blick auf den Gebrauch der Negationsmarker zu werfen.

Die deutschen Linguisten beschreiben und unterscheiden *nicht* und *kein* anhand der jeweils unterschiedlichen Regeln zur Negation. Folgende Grammatiken werden bezüglich ihrer Darstellung der Negation in Betracht gezogen. Die Linguisten stellen ausführlich die Struktur der Negation im Deutschen dar (Duden 1998: 905–916, u. Helbig / Buscha 1989: 544–560). Im Gegensatz zu der linguistischen Kategorisierung in der Duden-Redaktion, konzentrieren Helbig/Buscha sich auf lexikalische

Mittel im Satz. Die Duden-Redaktion widmet ein Kapitel den unterschiedlichen Aspekten von Negation und Negierung. Sie schildert die folgenden Funktionen der Negation: Negation als kommunikative (pragmatische) Erscheinung:

- (1) Negation als kommunikative (pragmatische) Erscheinung:
- (2) Negation als lexikalische Erscheinung
- (3) Negation als Erscheinung der Wortbildung (morphologische Negation)
- (4) Negation als Erscheinung der Syntax

Nach der Duden-Redaktion (Duden 1998: 715) wird Negieren/Verneinen mithilfe bestimmter sprachlicher Mittel (Negationswörter, Verneinungswörter) oder mit anderen unspezifischen Mitteln geäußert: Negation durch Satzinhalte (Satznegation), Inhalt von Wörtern, Präfixen, Suffixen, Partikeln oder Wortgruppen (Sondernegation) und mehr. Oft lässt sich die Satznegation nicht leicht von der Sondernegation unterscheiden.

Aus der vergleichenden Analyse der beiden Sprachen (Deutsch und Singhalesisch) lässt sich ablesen, wo es Parallelen in der Negation in den beiden Sprachen gibt. Es wird auch dargelegt, ob es einen weiteren Gebrauch der Negation im Singhalesischen gibt. Mehrfach wird es in dieser Studie versucht, ähnliche Strukturen im Singhalesischen und Deutschen vorzustellen. Daher werden Beispiele zweierlei sprachlicher Gebrauchsweisen vom Singhalesischen (Schriftsprache und gesprochene Variante) vorgestellt, damit ein mehrfacher Anwendungsbereich im Singhalesischen im Vordergrund steht.

Negation als kommunikative (pragmatische) Erscheinung

Das nonverbale Mittel (des Kopfschüttelns) erkennt man als universalähnliche Eigenschaft der Negation an, die auch als indirekte Verneinung ausgedrückt werden kann. Die sprachliche Strategie einer negativen Antwort auf eine bestimmte Frage ist eine Art der Negation, der aber nicht von der grammatischen Ebene aus erklärt wird, sondern auch auf pragmatischer Ebene verstanden werden soll. Als Beispiel kann folgender Satz zum Vergleich dienen:

- | | | | |
|--------|---|---|---|
| schr.1 | A: oba mage vivāhotsavayāta pæmiṇenava da?
B: mama mage lipiya tava liyā avasan kara yutuyi. | } | A: Kommen Sie zu meiner Hochzeit?
B: Ich muss noch meinen Artikel zu Ende schreiben. |
| spr.2 | A: oya mage magul gedarata enavada? | | |

¹ schr. = Singhalesische Schriftsprache

² spr. = das gesprochene Singhalesisch

B: (maṭa) tava mage lipiya liyala ivara
karanna tiyenava.

Mit der Antwort signalisiert B, dass B nicht zu der Hochzeit von A kommt. Die „Verneinung“ von B erschließt A aus dem Zusammenhang, B hätte einen anderen Termin und wird daher zur Hochzeit nicht kommen. Hier kann man von kommunikativer oder pragmatischer Verneinung sprechen, weil B nicht Gegenstand der Satzlehre ist.

schr.	mā haṭa pipāsaya æta, namut æyaṭa dæn æti.	} Ich bin durstig, aber sie ist schon satt.
spr.	mata tibahayi, e vuṇāṭa eyāṭa dæn æti.	

Statt der Negationsaussage, *noch nicht durstig* oder *nicht mehr durstig*, zu sagen, wird hier der Gegensatz von durstig (\neq satt) als Verneinung verwendet. Erscheinungen dieser Art sind häufig in den beiden Sprachen. Dazu existieren im Singhalesischen bestimmte Antonyme bei Adjektiven in Form einer impliziten Negation, für die eine Verneinung mit *un-* nicht möglich ist.

dick - dünn	schr.	sthula \neq kruśa
	spr.	mahata \neq keṭṭu
groß-klein	schr.	viśāla \neq kuḍā
	spr.	loku \neq poḍi
arm-reich	schr.	diḷindu \neq dhanavat
	spr.	duppat \neq pōsat

Negation als lexikalische Erscheinung

Negationswörter

Auf der Satzebene gibt es sogenannte Negationswörter. Die meisten Negationswörter sind unflektierbar; typischer Vertreter ist *nicht*, gefolgt von *nichts*, *nie*, *niemals*, *nirgends*, *nirgendwohin*, *nirgendwoher*, *niemand*, *kein*, *keiner*, *keinesfalls*, *keineswegs*, *nein*, *weder...noch*. Davon sind *niemand* und *kein/keiner* deklinierbar.

Substantivisch gebrauchte Indefinitpronomen wie *niemand*, *nicht*, *nichts*, *kein* haben auch Parallelen im Singhalesischen.

nicht	noveyi/nove, næta / næ, epā
-------	-----------------------------

nichts	kisivak / mukut	næta / næ
kein	kisi ...	næta / næ
niemand	kisi kenek	næta / næ

Hier ist es zu erwähnen, dass es im Singhalesischen kein grammatisches Genus gibt. Deswegen ist es schwierig, ein Äquivalent zu *kein* zu finden. Deswegen wird *kein* auch mit *næta* (schr.) / *næ* (spr.), wörtlich „niemand“, wiedergegeben.

Adverbien „nicht, niemals, nimmer, keinesfalls, keineswegs, nirgends, nirgendwo“ haben Entsprechungen im Singhalesischen, die eine gleiche Bedeutung tragen.

nicht	næ, neveyi, næta
niemals	kisiviteka næta / næ
nimmer	kavadāvat næta / næ
keinesfalls	kisima avasthāvaka næta / næ
keineswegs	kisima vidhiyakin næta / næ
nirgends	kohevat næta / næ
nirgendwo	kisi tænaka næta / næ

Wörter wie *kisima*, *kavadā*, *kohe* haben ihren Ursprung im Sanskrit; *kāva*, *kohe* sind mit dem Interrogativpronomen im Sanskrit *kaḥ* und *kisi* mit Sanskrit *kaścit* verwandt. Die am Ende stehenden Partikel *næta* (schr.) oder *næ* (spr.) sind mit Sanskrit *nāsti* und Pali *natthi* verwandt, die eigentlich im Sanskrit konjugierbar sind (Kulasuriya 1964: 72–85).

Um das deutsche *nie* im Singhalesischen auszudrücken, wird ein Hilfsverb gebraucht. Der Suffix *ma* wird dann am Ende des Hilfsverbs eingefügt und in Kombination mit dem Negationswort *næ*, *næta* verwendet. Das Suffix *ma* verstärkt die Negierung.

schr.	æya gæyuvema næta.	} Sie hat nie gesungen.
spr.	eyā gāynā kaḷema næ.	

Am häufigsten steht das Negationswort im Deutschen vor dem Glied, auf das es sich bezieht aber im Singhalesischen steht es nach dem Glied. Um die Verneinungswörter zu verstärken, gibt es im Deutschen *gar*, *überhaupt*, *absolut*.

schr.	eya <i>kohetma</i> vædagat <i>næta</i> .	} Das ist überhaupt nicht wichtig.
spr.	eka <i>kohetma</i> vædagat <i>næ</i> .	

schr.	<i>evæni deyak api ohugen kohetma</i>	}	Sowas haben wir von ihm gar nicht er-
	<i>balāporottu novīmu.</i>		
spr.	<i>evage deyak api eyāgen kohetma</i>	}	wartet.
	<i>balāporottu vuṇe næ.</i>		
schr.	<i>eya kohetma satyayak noveyi.</i>	}	Das ist absolut nicht wahr!
spr.	<i>eka kohetma ættak neveyi.</i>		

Daran lässt sich erkennen, dass es im Singhalesischen mit Blick auf die Verstärkungswörter zur Negation nur eine einzige Verstärkung gibt. Neben dieser Verstärkungsgruppe gibt es im Deutschen auch zeitliche Bestimmungen wie *noch* und *mehr*:

schr.	<i>maṭa eya tavamat notere.</i>	}	Ich verstehe das noch nicht.
spr.	<i>mata eka tāma terenne næ.</i>		
schr.	<i>pān tavat næta.</i>	}	Brot gibt es nicht mehr.
spr.	<i>pān tava næ.</i>		
schr.	<i>mama tavama tāyilantayata gihin næta.</i>	}	Ich bin noch nie in Thailand
spr.	<i>mama tāma tāyilanteta gihin næ.</i>		

Ähnlich den Verstärkungswörtern gibt zum Ausdruck von „noch“ im Singhalesischen *tavama* und *tavat*. Die Konstruktion für *noch nicht/nie* im Singhalesischen ist *tavama/tavat ... absolutiv+næ/næta*.

Negationspronomen

Negationspronomen an syntaktischer Stelle von Subjekt oder Objekt sind *kein*, *keiner*, *niemand*, *nichts*. Diese Negationspronomen nehmen im Satz die Stelle eines Satzglieds oder eines Gliedteils ein: Im ersten Fall als Subjekt oder Objekt, im zweiten als Attribut. Folgende Beispiele mit geschriebenen und gesprochenen Varianten aus dem Singhalesischen und dem Deutschen veranschaulichen die Verwendung von Negativpronomen:

schr.	<i>kavuruvat racanāva noliyat</i>	}	Keiner schreibt den Aufsatz.
	<i>kavuruvat racanāva liyanne neta.</i>		
spr.	<i>kavuruvat racanāva liyanne næ.</i>		
schr.	<i>kisi kenek navakatāva nokiyavayi.</i>	}	Niemand liest den Roman.
	<i>kisi kenek navakatāva kiyavanne næta.</i>		

spr. kavuruvat navakatāva kiyavanne næ.

schr. uṇa nisā ohu kisivak nokayi.

uṇa nisā ohu kisivak kanne næta.

spr. uṇa nisā eya mukut kanne næ.

} Wegen des Fiebers isst er nichts.

Wenn die Negationspronomen *kein*, *niemand*, *nichts* an die Stelle eines Attributs treten, werden sie mit substantivierten Adjektiven verbunden. Wie deutlich zu sehen ist, fehlt im Singhalesischen ein Negationspronomen. An diese Stelle tritt am häufigsten die Negationspartikel *no*, *næ* oder *næta*.

schr. mā haṭa kālaya **næta**.

spr. maṭa velā **næ**.

} Ich habe *keine* Zeit.

schr. an kisiveku eya **nokarayi**.

spr. vena kavuruvat eka karanne **næ**.

} *Niemand* anderer macht das.

schr. ohu apiṭa vædagat kisivak **nokīveya**.

spr. eya apiṭa vædagat mukut kiyuve **næ**.

} Er hat uns *nichts* Wichtiges gesagt.

Satzäquivalent *nein*

Der negative Marker *næ* kann allein als ein Antwortausdruck auftreten. Daher muss er so verstanden werden, dass *næ* ‚no‘ als Ein-Wort-Antwort einem vollständigen negativen Satz entspricht; *næ* ist hier ein elliptischer negativer Satz. In einigen Fällen folgt auf diese Art der Negation auch der vollständige negative Satz so wie ein Satzäquivalent. Somit signalisiert *næ* eine Antwortäußerung oder eine Negation. Diese Art von Sätzen mit entsprechenden Ausdrücken wird jedoch normalerweise als Antwort auf Fragen angenommen.

schr. oba kannehi/kanné da?

-næta

Essen Sie?

Nein.

spr. oya kanava da?

-næ

Isst du?

Nein.

Negation als Erscheinung der Wortbildung (morphologische Negation)

In vielen Fällen wird jeweils beim zweiten Wort der aufgeführten Wortpaare ein Negationselement eingefügt. Bei Adjektiven besteht diese Möglichkeit im Deutschen systematisch. Die Wirkung der Negation ist dann auf das jeweilige Wort beschränkt. Es handelt sich daher um eine grammatische Erscheinung, nicht eine der Syntax.

Besonders wichtig ist das Absprechen von Eigenschaften oder Zuständen durch Wortbildungsmittel, speziell durch Präfixe. Bei Substantiven wird mit dem Präfix *un-* eine Beschaffenheit ausgesprochen: *Unglück, Unruhe, Unmensch, Unmut*. Eine bestimmte Anzahl von Substantiven wird auch mit dem Präfix *nicht-* gebildet. *Nichtwissen, Nichtanerkennung*. Bei Adjektiven werden folgende Präfixe benutzt: *un-, nicht-, a-, ab-, in-, il-, ir-* und *non-* (*unmenschlich, nichtrechtlich, atypisch, abnormal, indifferent, illegal, nonverbal*). Ähnliche Negationsarten sieht man im Singhalesischen. Aus den folgenden Beispielen lässt sich ablesen, welche Parallelen der Negation dieser Art in den beiden Sprachen vorkommen.

Wortart	Deutsch	Negierendes Präfix	Singhalesisch	Negierendes Präfix
Nomen	Unglück	un-	<i>asatuta</i>	a-
	Unruhe	un-	<i>asahanaya</i>	a-
	Unmut	un-	<i>adhairyaya</i>	a-
Adjektiv	fehlerlos	los-	<i>nidos</i>	ni-
	unfurchtbar	un-	<i>nirbhaya</i>	nir-
	unbeweglich	un-	<i>nişcala</i>	niş-
	unfruchtbar	un-	<i>nissāra</i>	nis-

Die singhalesischen Präfixe zur Negation sind hauptsächlich von Sanskrit und Pali beeinflusst. Im Vergleich zum Deutschen ist die Anwendung von Präfixen im Singhalesischen gering. Die am meisten vergleichbaren Negativpartikeln der beiden Sprachen sind *un-* im Deutschen und *a-, ni-, nir-, nis-* und *niş*.

Bei Substantiven, Verben, Adjektiven, Präpositionen und Adverbien wird mit dem Negierungselement „*no*“ die gegenteilige Bedeutung ausgedrückt.

Das Präfix *a-* wird vor einem Konsonant und das Präfix *an-* vor einem Vokal verwendet. Beide drücken die dem Grundwort entgegengesetzte Bedeutung aus. Die Negativpartikel steht vor dem Wort, dessen Bedeutung negiert wird. In beiden Verwendungsweisen wird sie abhängig vom jeweiligen Vokal der folgenden Silbe

Die Negation im Deutschen und Singhalesischen

Partikel als Präfix	Nomen	Adjektive	Verb
<i>no + Konsonant</i>	<i>no + rahasa = norahasa</i> <i>no + biya = nobiya</i>	<i>no + diyuṇu = nodiyuṇu</i>	<i>no + kiyana = nokiyana</i> <i>no + karana = nokarana</i>
<i>no + u</i>		<i>na + ugat = nūgat</i>	<i>no + dunna = nodunna</i>
<i>no + æ</i>			<i>no + æsena = næsena</i>
<i>no + a</i>			<i>no + ariyi = nāriyi</i>
<i>no + e</i>		<i>no + ek = noyek</i>	

fakultativ zu *nu*, *næ* oder *nā* geändert: *na + upan* → *nūpan* [=ungeboren] (Sing. *pūrvasvaralōpa sandhi*) und *no + ek* → *noyek* [=vielfältig] Sing. *āgama sandhi*).

Im Deutschen gibt es besondere trennbare- oder untrennbare Präfixe, die eine negative Bedeutung tragen. Präfixe wie *ent-*, *ver-*, *ab-* verwandeln die Bedeutung der Verben in ihren negativen Sinn. Im Singhalesischen existiert keine ähnliche Vorsilbe, die die Bedeutung eines Verbs in vergleichbarer Weise negiert.

Verschiedene adjektivische Suffixe zum Negieren wie *-arm*, *-frei*, *-leer*, *-los* kommen auch im Singhalesischen häufig vor. Genau so wie im Deutschen stehen die singhalesischen Suffixe als Endteil des Adjektivs, jedoch sind sie nicht so vielfältig wie im Deutschen.

fettarm	→ <i>meda rahita</i>
rostfrei	→ <i>malakaḍa rahita</i>
menschenleer	→ <i>minisun rahita</i>
arbeitslos	→ <i>rækiyā virahita</i>

Negation als Erscheinung der Syntax

Hier ist zu erwähnen, dass jedes Negationswort eine positive Entsprechung wie: ein – kein (*ekak ≠ ekak næta/næ*), alles – nichts (*siyalla [æta] ≠ kisivak næta/næ*), schon – noch nicht (*dænaṭa ≠ dænaṭa/tavamat næta/næ*), irgendwo – nirgendwo (*kohevat ≠ kohevat næ*) hat.

Obwohl es im Singhalesischen ein Positivwort für jedes Negationswort gibt, sind diese mit einem Verb (= *næta/næ*, Neg.+, „sein“) verbunden und daher als eine Erscheinung in der Syntax zu verstehen. Ein Blick auf einige Beispiele (geschriebene- und gesprochene- Variante) wirft etwas Licht darauf:

schr.	Spr.	
<i>maṭa næta.</i>	<i>maṭa næ.</i>	Ich habe nicht.
<i>maṭa mukut næta.</i>	<i>maṭa mukut næ.</i>	Ich habe nichts.

<i>maṭa mukutma næta.</i>	<i>maṭa mukutma næ.</i>	Ich habe überhaupt nichts
<i>mage boru næta.</i>	<i>mage boru næ.</i>	Ich habe nichts Falsches.
<i>maṭa bæri næta.</i>	<i>maṭa bæri næ.</i>	Ich bin nicht unfähig.
<i>mama noveyi.</i>	<i>mama neveyi.</i>	Ich bin nicht./ Nicht ich
<i>kisivak næta.</i>	<i>mukut næ.</i>	Es gibt nichts.
<i>eya noveyi.</i>	<i>eka neveyi.</i>	Das ist nicht.
<i>mā haṭa puthun næta.</i>	<i>maṭa puttu næ.</i>	Ich habe <i>keine</i> Söhne.
<i>eya mage pota noveyi.</i>	<i>é mage pota neveyi.</i>	Das ist <i>nicht</i> mein Buch.
<i>ema mala lassana næta.</i>	<i>é mala lassana næ.</i>	Die Blume ist <i>nicht</i> schön.

Zur Negativpartikel im Singhalesischen

Die Negativpartikel *no-* [=nicht] im Singhalesischen ist undeklinierbar und negiert die Aussage eines Satzes. Die Negativpartikel *no-* ist mit *na* oder *nō* in Pali und Sanskrit und *non* in Latein verwandt. In Komposita steht sie als Präfix, und ist das Äquivalent von *an-* auf Sanskrit (Kulasuriya 1964: 76). Der Gebrauch der singhalesischen Negativpartikel *no-* kann zweierlei Formen annehmen (Kulasuriya 1964: 77):

- (1) Indikative Sätze
- (2) Imperative oder optative Ausdrücke

Indikative Sätze

no- wird sowohl im gesprochenen als auch im geschriebenen Singhalesischen zur Negation indikativer Sätze verwendet. In der gesprochenen Sprache wird *no-* durch *næ* ersetzt.

schr.	<i>minisā pota no kiyavayi.</i>	} Der Mann liest das Buch nicht.
spr.	<i>miniha pota kiyavanne næ.</i>	
schr.	<i>mava daruvāṭa potak nodunnāya.</i>	} Die Mutter gab dem Kind kein Buch.
spr.	<i>amma daruvaṭa potak dunne næ.</i>	

Die Verneinung geschieht im Singhalesischen ohne eine Änderung der Bedeutung des Verbs nach Genus, Numerus oder Tempus. Beim Imperativ wird im gesprochenen Singhalesisch die Negativpartikel durch *epā* ersetzt.

schr.	<i>heṭa ude avadi novanna!</i>	Stehen Sie morgen früh nicht auf!
spr.	<i>heṭa ude nægiṭinna epā!</i>	Steh morgen früh nicht auf!

Imperative oder optative Ausdrücke

Die Negativpartikel *no-* wird oft in optativen und imperativen Sätzen verwendet. *no-* in dem Sinn von Verbot wird mit der Negativpartikel *mā* im Sanskrit verwandt (Kulasuriya 1964: 74). *epā* (=nicht [wie im Verbot]) wird daher in diesem Sinne mit Nominativ oder wie in einer Verb-Nomen-Verbindung (Sing. *bhāva kṛdanta*) (Kulasuriya 1964: 81) verwendet.

schr.	<i>evan de kiyanna epā!</i>	Sagen Sie sowas nicht!
spr.	<i>e vage deval kiyanna epā!</i>	Sag sowas nicht!

Wird ein Imperativsatz negiert, wird nach dem Hilfsverb die besondere Imperativ-Negativpartikel *epā* eingefügt. In manchen Fällen kommt *epā* auch in indikativen Sätzen vor. Subjekt oder Objekt im Satz müssen im Kontext verstanden werden.

<i>maṭa epā</i>	Ich will nicht.
<i>maṭa bōṭalayak epā</i>	Ich will keine Flasche.
<i>kanna epā</i>	Iss nicht!
<i>eka epā</i>	Das nicht!

Die Negativpartikel *no-* wird auch zur Negation optativischer Ausdrücke (vgl. Negativpartikeln) verwendet:

schr.	<i>kisivekuṭa mevan deyak novevā!</i>	} Möge sowas niemandem pas-
spr.	<i>kāṭavat mé vage deyak venna epā!</i>	
schr.	<i>maṭa ohu kisidā hamu novuṇā nam!</i>	} Hätte ich ihn nie getroffen!
spr.	<i>maṭa eyā kavadāvat hamba vuṇe naetnam!</i>	

Ein häufig verwendetes Verb der irrealen Konditionalsätze im Singhalesischen ist *vevā* (inf. *vīma* – „sein“): Dieses wird mit der Negativpartikel *no-* negiert bzw. mit *novevā*. Im gesprochenen Singhalesisch wird *no+Verb* durch *epā* ersetzt. Der Ausdruck mit *nie* (Deutsch) wird hier mit *kisivekuṭat / kāṭavat* + Negativpartikel *no-/* Negationswort konstruiert. Das Suffix *-nam* kommt dann als Verstärkungsmittel vor und steht am Ende des Satzes.

Nebensatzkonstruktionen mit der Partikel *no-*

Die koordinierende Konjunktion (weder ... noch) enthält auch eine negierende Bedeutung. Im Singhalesischen gibt es eine besondere Satzkonstruktion, Ähnliches auszudrücken, die im gesprochenen Singhalesischen variiert:

schr.	<i>mā haṭa kusaginnak hō pipāsayak hō nomæta.</i>	}	Ich habe weder Hunger noch Durst
spr.	<i>maṭa baḍaginnak vat tibahak vat næ.</i>		
schr.	<i>śaśīṭa <u>hō</u> hansīṭa <u>hō</u> pihinīmaṭa no- hækiya.</i>	}	Weder Shashi noch Hansi kann schwimmen.
spr.	<i>śaśīṭa <u>vat</u> hansīṭa <u>vat</u> pīnanna bæ.</i>		

Einige Nebensatzkonstruktionen wie *ohne dass*, *anstatt dass*, *ohne dass* und Infinitivkonstruktionen wie *ohne ... zu* drücken ebenfalls einen Gegensatz aus. Obwohl die Äußerung im Singhalesischen dem Deutschen ähnelt, unterscheidet sich die Wortstellung.

Ohne einen Führerschein *zu* haben ist er Auto gefahren.

schr.	<i>riyadurubalapatrayak nomætiva ohu mōtar rathaya dhāvanaya kaḷeya.</i>
spr.	<i>eyā layisan ekak/balapatrayak nætuva kār eka elevvā/pædda.</i>

Ich schreibe den Test, *ohne dass* ich gelernt habe.

schr.	<i>mama pāḍam nokara vibhāga parīkṣaṇayaṭa liyami.</i>
spr.	<i>mañ pāḍam karanne nætuva vibāge liyanava.</i>

Er bleibt zu Hause, *anstatt dass* er in den Urlaub fährt.

schr.	<i>ohu nivāḍuvaṭa noyā nivase rændī siṭṭi.</i>
spr.	<i>eyā nivāḍuvaṭa yanne nætuva gedara innava.</i>

Er ist *nicht* ihr Bruder, *sondern* ihr Sohn.

schr.	<i>ohu æyagē putrayā <u>misa</u> sahōdaryā no veyi.</i>
spr.	<i>eyā eyāge putā <u>misa</u> sahōdaraya ne ve.</i>

Obwohl der deutsche Satz zusätzlich zu den der Konjunktionen wie *ohne dass*, *anstatt dass*, oder *ohne... zu*, kein „nicht“ oder „kein“ zur Verneinung verwendet hat, kommen noch die Negativpartikeln *no-* und *næ* im singhalesischen Satz vor; Die Negativpartikel bildet mit dem Hilfsverb ein Absolutiv (Singh. *purva kriya*). In der gesprochenen Variante sagt man *næhæ* oder *næ*, um zu verneinen. Aber in der geschriebenen Variante von *nicht ... sondern* benutzt man das Verb „sein“ *no*

veyi oder *no ve*. Jedoch erfordert die Negativpartikel ein Hilfsverb. Die Negativpartikel im Singhalesischen drückt allein ohne ein Hilfsverb keine Verneinung aus. Die Partikel *no-* nimmt die Position vor dem Hilfsverb ein. Das Satzglied der Nebensatzkonstruktion steht im singhalesischen Satz an der ersten Stelle des Satzes.

Einige deutsche Präpositionen wie *anstatt*, *statt*, *ohne* und *außer* drücken auch eine negative Aussage aus.

Anstatt Bier trinkt er Orangensaft.

schr. *ohu biyar nobī doḍam yuṣa boyi.*

spr. *eyā biyar bonne nētuva doḍam bonava.*

Statt Schuhe kaufte sie einen Sari.

schr. *eyā sapattu/pāvahan miḷadī nogena sāriyak miḷadī gattāya.*

spr. *eyā sapattu nētuva sāriyak salli dīla gatta.*

Sie trinkt Tee ohne Zucker.

schr. *æya sīni nomætiva te boyi.*

spr. *eyā sīni nētuva te bonava.*

Außer ihm haben alle den Film gesehen.

schr. *ohu hæra siyallōma citrapaṭaya bæluvōya.*

spr. *eya ærenna hæmōma chitrapatiya bæluvā.*

In den Sätzen, in denen die deutschen Präpositionen *anstatt*, *statt* und *ohne* verwendet werden, steht im Singhalesischen ein Absolutiv.

purva kriya (Absolutiv)

nomætiva = nētuva jemand / etwas nicht gehabt hatte

nogena jemand / etwas nicht genommen hatte

nokara jemand / etwas nicht gemacht hatte

noyā jemand / etwas nicht gegangen war

Die Absolutiva *nomætiva*, *nētuva*, *nogena* und *noyā* sind immer mit einem Hilfsverb verknüpft. Bemerkenswert ist die singhalesische Konstruktion für *außer* im Deutschen. Im Singhalesischen werden die Präpositionen *hæra* / *ærenna* nach dem Personalpronomen verwendet.

Negationen in irrealen Konditional- und Wunschsätzen

næta im Singhalesischen spielt auch eine Rolle bei Ausdrücken, in denen *nætot/ nætnam* (wenn ... nicht) die Funktion des Konjunktiv II trägt und auch manchmal als ein Adjektiv vorkommt.

schr.	<i>ada væsse nætot api ennemu.</i>	} Wenn es heute nicht regnen würde,
spr.	<i>ada væsse nætnam api enava.</i>	

schr.	<i>væsi næti kâlāyedi api yamu.</i>	} Gehen wir, wenn es nicht regnet.
spr.	<i>væssā næti kâlē yamu/yañ.</i>	

Die wörtliche Bedeutung von *væssā næti kâlē* ist „in der Zeit, in der es keinen Regen gibt“. Das heißt wiederum, dass es keine direkte Übersetzung in Bezug auf die Negationspartikel und damit verbundene Verben im Deutschen gibt.

Adjektive	spr.	<i>maṭa næti pota ohuta æta.</i>	} Er hat das Buch, das ich nicht habe.
	schr.	<i>maṭa næti pota eyāta thiyenava.</i>	

Adverbial	spr.	<i>mage pota næti vuṇeya.</i>	} Ich habe mein Buch verloren.
	schr.	<i>mage pota næti vuṇā.</i>	

In diesem Satz ist *næti* als den Zustand von „nicht haben“ zu verstehen, obwohl es wörtlich „nicht sein“ (Skt. *nāsti* Pali. *natthi*) bedeutet (Kulasuriya 1964: 82–84). Um *nein*, *kein*, *nicht* oder *nichts* zu sagen, ist in der singhalesischen Schriftsprache ein Hilfsverb erforderlich. Das Verb *sein* [*veyi* (Präs.), *viya*, *vuṇa*, *vuṇeya*, *vuṇāya* (Perfekt)] wird in jeder Tempusform als verknüpfendes Verb mit dem Negativpartikel *no-* gebraucht. In den Wörtern *næta* und *næti* (= es gibt nicht) wird das Negativ in der verbundenen Form geschrieben.

Die Hauptmerkmale im Singhalesischen sind die drei Elemente, *nae* (kein oder nicht-, *nicht sein*), *bae* (nicht können), *epā* (Verbot – nicht tun/machen). Diese Einheiten, *nae* oder *næhæ* (nein, nicht), *bae* oder *bæhæ* (kann nicht), *epā* (mach nicht), werden als Satzäquivalent verwendet. Sie sind eine vollständige negative Äußerung. Deshalb können sie den Zweck eines vollständigen Satzes erfüllen, wenn sie allein verwendet werden.

Negation der Modalverben

Es gibt noch einige besondere Negationspartikel, die genannt werden müssen. In Bezug auf die modalen Hilfsverben *puluvani* „können, dürfen“ und *onæ* „müssen, wollen, brauchen“ wird die Negation anders realisiert. *puluvani* wird nicht mit der Negativepartikel *no-* negiert (Matzel, Klaus, Premalatha Jayawardena-Moser 2001: 146). Bei der Verneinung wird das Gegenteil *bæ* zur Negation verwendet.

schr.	<i>maṭa yāmaṭa bæriya.</i>	} Ich kann nicht gehen.
spr.	<i>maṭa yanna bæ.</i>	

Es gibt einen Unterschied zwischen dem Gebrauch von *hækiyi* und *puluvani*; *puluvani* wird nicht mit der Negativpartikel *no-* negiert. Stattdessen wird immer *bæ* als das Gegenteil für *puluvani* verwendet.

Ich kann laufen.	Ich kann nicht laufen.
------------------	------------------------

schr.	<i>maṭa divīmataṭa puluvanya.</i>	<i>maṭa divīmataṭa bæriya.</i>
spr.	<i>maṭa duvanna puluvan.</i>	<i>maṭa duvanna bæ.</i>

schr.	<i>maṭa divīmataṭa hækiya.</i>	<i>maṭa divīmataṭa nohækiya.</i>
spr.	<i>maṭa duvanna puluvan.</i>	<i>maṭa duvanna bæ.</i>

Weiter wird *bæ* in einer anderen Interrogativform als *bæridæ* verwendet.

schr.	<i>obaṭa ivīmaṭa nohækida?</i>	kannst du nicht kochen?
spr.	<i>oyāṭa uyanna bæri da?</i>	

Dies ist eine negative Suggestivfrage, die eine Ähnlichkeit zu Fragen im Deutschen hat, auf die die Antwort „Doch!“ erwartet wird.

Das Modalverb „können“ im Singhalesischen wird in drei verschiedenen Formen ausgedrückt. In der geschriebenen Sprache wird das flektierte Verb *hækiyi* verwendet. Dazu kann auch eine adjektivische Form verwendet werden.

schr.	<i>ohuta bhāṣā dekak kathā kaḷa no-hækiya.</i>	} Er kann zwei Sprachen nicht sprechen.
spr.	<i>eyāṭa bāsā dekak kathā karanna bæ.</i>	

Jedoch ist die Position von *no-* bei der Fragestellung im Singhalesischen anders, weil *no-* dann als *no veda* / *ne veda* / *neda* als das letzte Wort der Frage vorkommt.

Mit *bæ* wird auch die Fragepartikel *ne da* (=nicht wahr) zur Bestätigung einer Aussage verwendet:

schr.	<i>korona vayirasaya pætirīma nisa apīṭa kolambāṭa yā nohækiyi neda?</i>	Wegen der Verbreitung des Coronavi- rus können wir nicht nach Colombo fahren, nicht wahr?
spr.	<i>korona vayirasaya pætirena nisa apīṭa kolambāṭa yanna bæ neda?</i>	

bæ tritt auch als Adjektiv eines Substantivs auf. Das wird mit einem Hilfsverb verwendet.

schr.	<i>bæliya nohæki citraya</i>	} unsichtbares Bild
spr.	<i>balanna bæri citraya</i>	

Dort erhält *bæri* die Bedeutung „nicht können“ und *balanna* „schauen“ nehmen. Auf Deutsch wird das Adjektiv mit dem Präfix un- und dem Suffix -bar negiert.

schr.	<i>yā nohæki minisā</i>	} der Mann, der nicht gehen kann.
spr.	<i>yanna bæri miniha</i>	

Obwohl *bæri* im singhalesischen Satz ein Adjektiv ist, wird *yanna bæri* im Deutschen in einem Relativsatz ausgedrückt.

*bæri*va kommt immer nach einem Prädikat vor. Die wörtliche Bedeutung „er kann anscheinend nicht trinken“ wird im Deutschen zu einer Infinitivkonstruktion verwandelt.

schr.	<i>ohu tee eka bīmaṭa nohækiiva vīsi kaḷeya.</i>	Da er den Tee nicht trinken
spr.	<i>eyā tee eka bonna bæruva vīsi kalā.</i>	kann, warf er [ihn].

bæriyæ wird im geschriebenen- und gesprochenen Singhalesischen als Adverb verwendet.

schr.	<i>maṭa pihinannaṭa bæriya/nohækiya.</i>	} Ich kann nicht schwim- men.
spr.	<i>maṭa pīnanna bæ.</i>	

Die Negation des Verbs „wollen“ im Singhalesischen kann über zwei Möglichkeiten erfolgen. *næ* (inf. *næti*) kann auch mit *ona* „wollen“ verwendet werden; *ona-næ* heißt dann ‚will nicht‘. Eine spezielle Form *epā* ‚nicht wollen‘ (*epā* ist auch die imperative Negation) hat die gleiche Bedeutung. Folgende Beispiele sind vergleichbar:

maṭa bayisikaleyak onæ næ/ epā. Ich will/brauche kein Fahrrad.

epā bedeutet „nicht“ und ist eine Möglichkeit, eine Verweigerung oder ein Verbot auszudrücken. *epā* tritt in drei Satzkategorien auf:

- Bei der Verneinung von „wollen“
maṭa vayin epā. Ich will keinen Wein.
- Bei Verboten
dum bonna epā. Rauchen Sie nicht!
- Zur Verwendung einer doppelten Negation
pot epā kiynnāṭa pāḍam karanna Wer nicht liest, lernt nicht.
bæ.

Das Verb *yutuyi* mit seiner flektierten Form dient zum Ausdruck des Modalverbs „sollen“ und wird auch in manchen Fällen für „müssen“ verwendet. *yutuyi* kommt vor, wenn man ein Geschehen oder eine Handlung im Satz als zwangsläufig bezeichnen will (Matzel, Klaus, Premalatha Jayawardena-Moser 2001: 181–184). Negiert wird das Hilfsverb mit der Partikel *no-*:

schr. *api pravesam noviya yutuyi.* Wir sollen/müssen nicht vorsichtig
spr. *api pravesam venne one næ.* sein.

Im geschriebenen Singhalesisch wird *yutuyi* mit *one* ersetzt und als Negation mit *næ* verwendet.

Bei dem Modalverb „dürfen“ wird im Singhalesischen der Ausdruck *avasara(ya)* (=die Erlaubnis) mit den Verbformen *æta* und *næta* verwendet.

schr. *deṣaṇa śālāve kæmaṭa avasara* Man darf nicht im Hörsaal essen./ Ihm
næta. ist es nicht erlaubt im Hörsaal zu es-
spr. *deṣaṇa śālāve kanna avasara næ.* sen.

Zusammenfassung

Das Phänomen der Negation besteht darin, dass sie ihre universalen Eigenschaften syntaktisch, semantisch, morphologisch und pragmatisch aufweist. Negation als eine syntaktische Kategorie erscheint in der deutschen Sprache mit einer festen strukturellen Position, in der die Negation ihren Bereich in der Proposition des Satzes hat. Diese vergleichende Studie der Negation vom Deutschen und dem Singhalesischen zielte darauf ab, Zusammenhänge und Unterschiede der Negation beider Sprachen darzustellen. Eine wissenschaftliche Beobachtung der Negation im Singhalesischen zeigt verschiedene Anwendungen in verschiedenen Sprachsituationen. Die Hauptmerkmale im Singhalesischen sind die drei Elemente, *no*, *nae* (kein oder nicht-, wenn Ausdruck *Nicht-Existenz*), *bæ* (nicht), *epā* (Verbot). Es gibt andere verschiedene Formen zur Verneinung in der Verbalkonjugation. Diese Negationsmarker, *nae* oder *næhæ* (nein, nicht), *bæ* oder *bæhæ* (nicht), *epā*(nicht) können eine vollständige negative Äußerung tragen. Die singhalesischen Verben

puluvani, *hækiyi* ‚können, dürfen‘ und *onæ* ‚müssen, wollen, brauchen‘, *yutyi* ‚müssen, sollen‘ spielen eine ähnliche Rolle wie die Modalverben im Deutschen.

Im Deutschen steht ein Inventar an syntaktischen Negationsträgern zur Verfügung, wodurch die Negation in allen grammatischen Konstituenten und Funktionen des Satzes ausgedrückt werden kann. Die deutsche Sprache weist negierende Pronomen, Adverbien, Konjunktionen und auch ein negierendes Artikelwort sowie eine Negativpartikel auf. Diese Negationsträger können an der Subjektstelle, an der Objektstelle oder auch in unterschiedlichen Ergänzungen auftreten. Eine Negation lässt sich vom Standpunkt verschiedener Disziplinen aus beschreiben: Morphologie, Syntax, Lexikologie oder Semantik. Unterschiedliche Wortarten (*kein* – Indefinitpronomen, *niemand* – Pronomen, *nicht* – Partikel) können zur Negation eines Ausdrucks verwendet werden. Meist hängt die Verwendung der Negation vom Sprecher ab und davon was dieser im Satz negieren will. Die Syntax beschäftigt sich damit, wie *nicht*, *kein*, *weder ... noch*, *nein* oder *niemals* funktionieren oder welche Stelle das Negationswort in einem Satz einnimmt. Diese Wörter sind meistens unflektierbar. Nur die Adjektive *kein* muss und *niemand* werden dekliniert. Die Semantik behandelt die Bedeutung der Negationswörter oder Wortgruppen. Geachtet werden muss auch auf das Genus der Negationswörter, vor allem bei Wörtern, die dekliniert werden müssen. Viele Negationswörter werden durch die Kombination des Negationselements mit dem entsprechenden positiven Wort gebildet. Die Morphologie interessiert sich für morphologische Negationselemente. Das sind Affixe, die sich in Präfixe und Suffixe teilen, zum Beispiel *un-*, *miss-*, *nicht-*, *a-/an-/ar-*, *de-/des-*, *in-/il-/im-/ir-*, *-los* und *-leer*. Hier kann beobachtet werden, dass sich die Affixe mit verschiedenen Wortarten und Formen, wie Substantiven, Verben, Partizipien I, Partizipien II verbinden. Vor allem bei Adjektiven ist dies im Deutschen sehr systematisch. Schließlich gibt es die Negation als lexikalische Erscheinung. Zu den lexikalischen Formen gehören auch folgende Fügewörter : *ohne dass*, *ohne zu*, *anstatt zu*, *um ... zu* oder *nicht ... sondern*, die den Satz verneinen.

Eine wesentliche Erkenntnis der allgemeinen vergleichenden Linguistik ist die Existenz sogenannter „Sprachuniversalien“, das heißt die Existenz sprachlicher Merkmale bzw. Eigenschaften, die sich durch alle bekannten natürlichen Sprachen ziehen. Sprachuniversalien sind für die sprach- und literaturwissenschaftliche, aber auch die ethnolinguistische Forschung von besonderem Interesse. Sie sagen etwas darüber aus, wie Menschen global ihre Kommunikation gestalten (und gestaltet haben), wie Sprache und Denken miteinander in Beziehung stehen, welche sprachlichen Bausteine zwingend erforderlich sind, um sich als Mensch in der Welt zu bewegen und in Austausch mit anderen Menschen zu treten. Obwohl sich Sprache überall und ständig verändert, bleiben Sprachuniversalien permanent

gültig. Sprachuniversalien ermöglichen eine Vergleichbarkeit auch zwischen verschiedenen Sprachen – sowohl innerhalb einer Sprachfamilie als auch zwischen unterschiedlichen Sprachfamilien. Sie sind für alle Menschen, die eine Sprache erlernt haben, nachvollziehbar, und erleichtern das Lernen neuer Sprachen, da grundlegende Phänomene vertraut sind.

Bibliographie

- Childers, R. C. 1875–6. „Proofs of Sanskritic Origin of Sinhalese“, in: JRAS (GB&I), Vol. VIII: 131–155.
- de Alwis, James 1865–1866. „On the origin of Sinhalese Language“ Part 1, in: JRASCB. 4(13): 143–156.
- 1867–1870. „On the origin of Sinhalese Language“ Part 2, in: JRASCB. 4(14): 1–86.
- De Silva, M. W. S. 1974a. „Convergence in diglossia: the Sinhalese situation“, in: IJDL 3(1): 60–91.
- 1974b. „Some consequences of diglossia“, in: YPL 4: 71–90.
- Dharmadasa, K. N. O. 1977. „Nativism, Diglossia and the Sinhalese Identity in the Language Problem in Sri Lanka“, in: *International Journal of the Sociology Language*. Berlin, New York: Walter de Gruyter: 21–32.
- Dissanayake, J.B. 1991. *The Structure of Spoken Sinhala 1: Sounds and their Patterns*. Colombo: Lake House.
- Duden, Band 4 1998. *Grammatik der deutschen Gegenwartssprache*. Herausgegeben von der Dudenredaktion. Bearbeitet von Peter Eisenberg u.a – 6., neu bearb. Auflage. Mannheim; Leipzig; Wien; Zürich: Dudenverlag.
- Gair, J. W. 1968. „Sinhalese Diglossia“, in: *Anthropological Linguistics*. 10(8): 1–15.
- 1985. „Sinhalese Diglossia Revisited, or, Diglossia Dies Hard“, in: B. Krishnamurti, C. P. Masica & A. K. Sinha (eds.): *South Asian Languages : Structure, Convergence and Diglossia*. Delhi: Motilal Banarsidass, 322–336.

- Geiger, Wilhelm 1935-41. *A Dictionary of the Sinhalese Language* vol. I., Pts. 1–6. Royal Asiatic Society (Colombo Branch): Colombo: xvii
- Goldschmidt, P. 1883. „Report I int.al.“ in: *Trübner's Record* X. 21–22. London.
- Helbig, Gerhard 1970. „Sind Negationswörter, Modalwörter und Partikeln im Deutschen besondere Wortklassen?“, in: *Deutsch als Fremdsprache* 7: 393–401.
- Helbig, Gerhard / Buscha, Joachim 1989. *Deutsche Grammatik : Ein Handbuch für den Ausländerunterricht*. 12., unveränderte Auflage 1989. Leipzig: Verlag Enzyklopädie.
- Hentschel, Elke 1998. *Negation und Interrogation : Studien zur Universalität ihrer Funktionen*. Tübingen: Niemeyer. (= Reihe Germanistische Linguistik; 195), 122–131.
- Hettiarachchi, D.E. 1959. „Languages of Ceylon“, in: C. W. Nicholas & S. Paranavitana (eds.): *University of Ceylon History of Ceylon*. Vol. I. Colombo: Ceylon University Press.
- Jayawardena-Moser, Premalatha 1993/1996. *Aufbauwortschatz Singhalesisch-Deutsch*: Wiesbaden: Harrassowitz.
- Karunatilake, W.S. 1992. *An Introduction to Spoken Sinhala*. Colombo: Gunasena.
- Kulasuriya, Ananda. S. 1964. „The Negative Particle (no=“not”) in Sinhalese“, in: *University of Ceylon Review* (UCR). 22 (1&2) Apr. Oct.: 72–85.
- Matzel, Klaus / Premalatha Jayawardena-Moser 2001. *Einführung in die singhalesische Sprache*. 4. neubearbeitete Auflage. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Muller, E. 1878. Report on the Inscriptions in the Hambantota district. 5 p.; I A., VIII. Colombo.
- Paolillo, John 1991. „Sinhala Diglossia and the Theory of Government Binding“, in: *Southwest Journal of Linguistics* 10 (1): 41–45.
- Paolillo, John C. 2009. „Sinhala Diglossia: Discrete or continuous variation?“, in: *Language and Society* Vol. 26 Issue 2. (Online) Cambridge: 269–296.
- Quian, Minru 1987. *Untersuchungen zur Negation in der deutschen Gegenwartsprache : eine mikro- und makrostrukturelle Analyse*. Heidelberg: Groos, 64–90.

Die Negation im Deutschen und Singhalesischen

Rhys Davids, T. W. 1875. JRAS., NS.VII: 35 ff.



Review Article

« Guy Bugault, *L'Inde pense-t-elle ?* »

At the 31st International Orientalists' Conference, *Deutscher Orientalistentag*, September 20th–24th, 2010, Philipp's University Marburg, Professor Konrad Klaus convincingly presented a paper on methodology, serving as a much needed corrective to the effect that in Buddhist studies (as well as in other disciplines) diachronic approaches alone are inadequate and are urgently in need of supplementary synchronic investigation. He even insisted, with reference to the *Satipaṭṭhānasutta*, that “Synchronie geht vor Diachronie”, i.e. synchronic investigation¹ is preferable to diachronic approaches. In the following review article on *L'Inde pense-t-elle?* it is shown that its author, indirectly anticipating Klaus' dictum, applies it even to the investigation of Indian thought as a whole vis-à-vis Western philosophy. Therefore, I hope it may be appropriate to contribute to the present Festschrift in honour of our esteemed colleague at the oldest department of Indology in Germany a review of Bugault's book with its provocative and thought-provoking title.

Guy Bugault, *L'Inde pense-t-elle?* Collection sciences modernités philosophies.
Paris: Presses universitaires de France, 1994. 351 pp. ISBN 2 13 046482 3.

¹ In dictionaries “synchronism” is defined as an occurrence of two or more events in time, “... se dit des phénomènes qui s'accomplissent en même temps”. For a clarification of the term in a methodological context cf., also with reference to *satipaṭṭhāna* in particular, Greschat 1988: 118ff., who explains that a phenomenalist's natural attitude is unprejudiced and “pre-theoretical” in relation to a phenomenon. The “accurate scientist” preferring diachronic approaches, concludes from what is “external” what something “within” is like, e.g. with regard to meditation. He does so by means of measuring the brainwaves, etc. of meditators. “Inaccurate researchers” favouring synchronic investigation, are ready to learn how to meditate and make use of practical experience in their research work, being phenomenological researchers in order to become “unengaged spectators” and know how one's consciousness can serve as a “research instrument”.

In the introduction to his book (hereafter abbr. IPE) Bugault (hereafter B) refers to its thought-provoking title, asking whether philosophy in India exists or not.² In order to redress “certains préjugés”, he refers to scientific activities of the Indians in the fields of grammar, linguistics, mathematics, medicine and, of course, to the objective of IPE, viz. to explore the extent of Indian philosophy.

As quondam professor of Indian and comparative philosophy, to be sure, in his work B also deals with diachronical periodisation ; already in his introduction to IPE, nonetheless, he alludes to aspects of synchronism, mentioning “la méthode d’observation-participation employé par les ethnologues” and “la dimension mentale d’une recherche anthropologique” (IPE, p. 14). On p. 15 he refers to an orientation towards “une phénoménologie non intentionnelle” as emphasized by Gerschat ; cf. n. 1 above.

IPE falls into three parts, viz. part 1 on “philosophy and soteriology”, part 2 dealing with “aspects of Indian Buddhism”, part 3 with “comparative philosophy”. Part 1 is again divided into chapters I-IV on the topics (I) “To what extent and in which sense can one speak of Indian philosophy ?” – (II) “The Indian approach to suffering in the light of medicine and philosophy” ; (III) “The master-disciple relation in present-day Hinduism” ; (IV) “Myth and discourse : *Māyā*”. Part 2 comprises chapters V–VII. In chapter V the author presents “preliminary questions crowding into our Western mind”, “an outline of and some remarks on the life of the Buddha,” “the quasi-unalterable foundation of Buddhist doctrine/medicine”, “exercises and stages in Buddhist yoga”, “the evolution of Indian Buddhism”, adding his “conclusions” and a bibliography (both also appended to other following chapters). Chapter VI covers “Buddhist anthropology facing modern philosophy and contemporary neurophysiology” and chapter VII “the Œdipus complex” referred to in a quotation from the *Prajñaptiśāstra* given in the *Abhidharmakośa-bhāṣya*. B also examines the impact of this concept on the Buddhist Tantra tradition. In this context another self-evident reference to the Œdipus complex in the well-known *Tibetan Book of the Dead* should also be mentioned.³ Part 3 includes chapters VIII–X which are, respectively, about “Nāgārjuna”, “logic and dialectic with Aristotle and Nāgārjuna”, and “emptiness and common sense”. IPE con-

² On the backcover of IPE it says that since Hegel the idea has been prevailing that the sphere of understanding or comprehension does not exist in India. However, I.M. Bochenski states in his *Formale Logik* (1956) that “deux pays au monde ont eu le souci d’établir les conditions formelles de la vérité d’une assertion : la Grèce et l’Inde.” (Bochenski’s statement is also given at IPE, p. 48, n. 19.) Cf., for instance, the 1st chapter in Störig 2002, on p. 33, where it reads : “Indien... das Ursprungsland der ältesten uns bekannten Zeugnisse des philosophierenden Menschengenstes...”

³ See, also with reference to IPE, chapter VII, Haas 2004: 23ff., who treats the topic *in extenso* in her book.

cludes with three indexes: names of authors, of schools and doctrines, and of technical terms (pp. 339–351).

Reading part 1 and 2, to some extent one is reminded of *Einführung in die Indologie*⁴ by a number of well-known indologists. B appositely summarizes a vast amount of literature, the beginnings of “la speculation indienne” up to the invention and usage of the “zero” resulting in special developments of philosophical thought, likewise the interaction between medicine and soteriology/philosophy, between *yoga* and “l’originalité de la réflexion philosophique” (p. 35).

In chapter I – “Existence et spécificité de la philosophie en Inde” –, regarding the author’s dealing with Buddhism, some remarks by the present reviewer seem called for. B defines Buddhism as being neither a religion nor a philosophy, but a psychosomatic discipline being comprised of morality, concentration and *prajñā*, which he translates as “discernement intellectuel” (p. 43), i.e. “intellectual discrimination” or as “intelligence” (p. 179). *Prajñā*, of course, also means “discrimination”, but generally in the Buddhist context “wisdom” should be preferred.⁵ In the following sentence then B rightly remarks that Buddhism neither is a moralism nor “un yoga sauvage”, nor intellectualism. Thus the rendering “discernement intellectuel” is applicable only in limited contexts, for example in passages on the “Five Bases of Deliverance” (5 *vimuttāyatana*)⁶ (cf. B’s adequate remarks *infra* on p. 119f.) or in the oft-quoted *Kālāmasutta*. Here just one passage from the *Nettipakaraṇa* may be cited bearing on “intellectual discrimination” vis-à-vis “wisdom based on insight-knowledge through meditation/spiritual practice”: “Intellectual discrimination means examination, deliberation, investigation and careful consideration ; ... wisdom based on spiritual practice - i.e. insight-knowledge that arises at the level of insight/meditation.”⁷ At IPE, p. 44, *bhāvanā* is translated as “la création mentale”, and again on p. 364 as “efficace de l’imagination” and

⁴ See Bechert, von Simson, 1979. In this publication (138ff.) Wilhelm Halbfass, in his contribution on Indian philosophy, basically agrees with what B writes in IPE. Halbfass states that a name and concept of what the Greeks called “philosophy”, understood by them as “an autonomous desire to know”, the Indians did not conceive of. The correspondence, however, in terms of contents and methods, between ancient Indian and Greek thought is so close that it is fully justified to speak of “Indian philosophy” in spite of some qualms on the part of historians of western philosophical traditions. Another particularly useful article by W. Halbfass (not referred to in IPE) is his “The Therapeutic Paradigm and the Search for Identity in Indian Thought” in Jha 1991: 23–34. To a great extent Halbfass examines the same subjects as B does.

⁵ In his index, p. 349, B actually translates *prajñāpāramitā* as “discernement ultime, perfection de la sagesse”.

⁶ Cf., e.g., Hardy 1897, 1958: 21ff.

⁷ Cf. Hardy 1902, 1961: 8. : *vīmaṃsā tulanā upaparikkhā manasānupekkhanā, ayaṃ cintāmayi paññā... yaṃ ñāṇaṃ uppajjati dassanabhūmiyaṃ vā bhāvanābhūmiyaṃ vā, ayaṃ bhāvanāmayi paññā.*

“entraînement contemplatif”. With this technical term, in particular, it can be illustrated how difficult it is, time and again, to adequately render a contextually specific Buddhist term into a Western language. Thus “création mentale” can be taken as corresponding to “mental development” or “meditation”; but it can also mean “mental production/work” or “invention”, being altogether inadequate in Buddhist contexts. The translation “entraînement contemplatif”, on the other hand, is to the point, whereas “efficace de l’imagination” does not agree with what is the Buddhist understanding of *bhāvanā*: In tranquillity meditation (*samatha*) contemplation devices are not invented, but are carefully chosen and contemplated upon, and “mental development” with regard to *vipassanā* and “stages of insight-knowledge” has nothing to do with “imagination”.⁸ On p. 44f. B refers to the term *vijñaptimātra* of the Vijñānavāda School, as “signifying without anything to signify”, overlooking that *mātra* means “only, nothing but, entirely” instead of “with-out”. Nagao explains that “the world as representation only (*vijñaptimātra*) is a phrase that describes one’s attitude in interacting with the world; it is not a phrase that intends to prove or to determine objectively an absolute and ultimate existence.”⁹ “*Vijñapti* literally means notification, designating the functioning of sensory perception and cognition.”¹⁰ Moreover, on p. 45 B stresses Asaṅga’s affirmation of “idéalisme”: “Ce qui est autre que la pensée n’est pas” which corresponds to *cittamātra* (“what is other than thought is not”); in the following, however, he has Asaṅga draw the conclusion that “la pensée elle-même n’est pas”, that mind/thought itself does not exist since “what is other than thought” is *grāhya*, “that which is to be perceived”; so, if *grāhya* does not exist, *grāhaka*, “a perceiver”, does not exist either. Consequently this idealism annihilates itself in emptiness (*sūnyatā*).¹¹ This conclusion, put with due deference, is the author’s, not Asaṅga’s.¹² Towards the end of chapter I the author felicitously compares specific features of Greek philosophy with those of Indian philosophy-cum-soteriology, refers to contemporary Indian philosophers best informed about Western philosophy, and in his conclusion says that after his attempts to show that Indian

⁸ Cf. again what has already been quoted elsewhere : de Jong stresses that a buddhologist should try his best to understand Buddhist mentalities and to have contact with practising Buddhists instead of simply relying on “sacred texts” as philological material; see J.W. de Jong, “The Study of Buddhism : Problems and Perspectives”, in: Schopen 1979: 28. Actually, in connection with Patañjali and *yoga*, B expresses the same concern raised by de Jong (IPE: 59f.), and he again does so on p. 108 re. “Le Bouddhisme indien”.

⁹ See Nagao, Kawamura 1991: 187.

¹⁰ See Weeraratne 2009: 806, n. 7.

¹¹ B: “L’autre que la pensée, c’est le connaissable ... Or, si le connaissable n’est pas, du même coup le connaisseur... n’est rien, lui non plus. Cet idéalisme, conséquent et dialectique, s’annule donc lui-même dans la vacuité ...”

¹² Cf. Malalasekera 1966: 133ff.: Walpola Rahula on “Asaṅga”.

philosophy does exist (he expressly mentions three schools of philosophy: Abhidharma, Madhyamaka and Vijñānavāda), he would like to let the reader find out for her-/himself to what extent Indian philosophy –”nuancée et complexe” – differs from that of the West or is something else.

In chapter II the author discusses “The Indian Approach to Suffering – Medicine and Philosophy”, underlining the fact that the Indians well before the Common Era excelled in a number of sciences among which medicine, *āyurveda*, “the science of longevity”, has always been a passion with them. Here the nicety of B’s presentation of brahmanic and shramanic approaches to deal with suffering by means of medicine and philosophy-cum-soteriology has to be duly recognized. The same appreciation applies to B’s treatment of “The master-disciple relationship in present-day Hinduism” in chapter III, and of “Myth and discourse: *Māyā*” in chapter IV in which he reviews Zimmer’s *Maya ou le rêve cosmique dans la mythologie hindoue* (1987).¹³ In section 4 of chapter V, B describes the exercises and steps of “yoga bouddhique” with a remark about the difficulties to correctly translate yogic terms as already mentioned above with reference to *bhāvanā* (IPE, p. 44). On p. 128ff. a good example is given of how a translation is put forward proving inept or at least inadequate literalism ; B translates *smṛtyupasthāna* as “aide-mémoire” which is a literal rendering in an altogether general sense, meaning “memory aid” or “handbook”. To bring home the importance of this compound in Buddhist thought, a “Buddha word” quoted in Yaśomitra’s *Abhidharma-kośayvākyā* may be cited here: *sarvadharmā iti bhikṣavaś caturṇām smṛtyupasthānānām etad adhivacanam iti* /¹⁴

“This designation, O monks, [applies to] all my teachings: the Four Foundations/Applications of Mindfulness.”

In part 3, as a specialist in comparative philosophy, B is at his best. Before setting out his examination of Nāgārjunian thought and comparative study of Aristotle’s and Nāgārjuna’s logic and dialectics, he touches on the reception of “Nāgārjuna as philosopher” in the West. Apart from the pioneering contributions of scholars, well-known only among indologists and buddhologists, he credits, first of all, Jaspers with having done away with the long-standing prejudice that only philosophy originated in the West could be considered as such.¹⁵ B, all the same, remarks that Jaspers is not entirely free of “projeter et surimposer certaines de nos catégories” pertaining to Western thought (IPE: 214). The same credit and critical remark, by-the-way, is applicable to Störig (cf. n. 2) who also discusses Indian phi-

¹³ I.e. the French trsl. of Zimmer 1936, 1978.

¹⁴ See Wogihara 1932–36, 1971: 529, l. 31.

¹⁵ See Jaspers 1957: 934–956.

losophy, some misunderstanding concerning Nāgārjuna included. Incidentally, Blackburn's *Oxford Dictionary of Philosophy*, simultaneous with the coming out of IPE, appeared with entries on Nāgārjuna and the Madhyamaka school; according to Blackburn, Nāgārjuna's stance in some respects is similar to those of Parmenides, Bradley and Kant.¹⁶

On p. 216, B remarks that, referring to Ruegg, he prefers to stick to the generally accepted viewpoint of regarding Nāgārjuna "as one of the first and most important systematizers of Mahāyānist thought."¹⁷ B also mentions (216, n. 9) that in chapter 13 of the *Mūlamadhyamakakārikās* (hereafter MMK), v. 8 "présuppose un texte du Mahāyāna, le *Kāśyapaparivarta*", which is certainly correct. The place, however, actually given by Ruegg (*op.cit.*, 6, n. 13) is MMK, chapter 15, v. 7, based on "the Kātyāyanāvavāda, a text of the Saṃyuktāgama (cf. Saṃyuttanikāya ii, p. 17)...". The *Kāśyapaparivarta* is, of course, one of the early Mahāyāna discourses in which, as in MMK, *loc.cit.*, the *Kātyāyanāvavāda* has been drawn upon, i.e. as an adaptation of a passage from a canonical Śrāvakayāna text. In this context Gómez' article "Proto-Mādhyamika in the Pāli Canon" should be mentioned¹⁸ and also Anālayo's *The Genesis of the Bodhisattva Ideal* according to Pāli sources and Āgama texts.¹⁹ Lastly, the publication of the contributions to an international conference on the origins and early history of Mahāyāna Buddhism in its formative period and with its having been influenced by Śrāvakayāna thought should not go unnoticed because the contributors make full use of fascinating new manuscript discoveries from Gandhāra, necessitating a thorough re-evaluation of the early Mahāyāna.²⁰

Having thrown light on Nāgārjuna's and his philosophical interlocutors' (Ābhidhārmikas, Naiyāyikas) "situation historique" B, before expatiating on the logic and dialectic in Nāgārjuna's MMK, circumspectly warns about thinking – inadvertently or intentionally – Nāgārjuna a nihilist or deconstructionist: "Well, reading Nāgārjuna is an exercise for us to question ourselves, to force us into an *emendatio intellectus* through which we will eventually see that it functions – for Nāgārjuna – as something propaedeutic, purgative and instrumental towards a sotériologie."²¹ Comprehensively surveying all the 27 chapters of MMK, B scrupu-

¹⁶ Blackburn 1994: 227f., 254.

¹⁷ Seyfort Ruegg 1981: 7.

¹⁸ Gómez 1976: 137–165.

¹⁹ Anālayo 2010.

²⁰ Harrison 2018.

²¹ IPE: 220: "Lire Nāgārjuna, c'est donc un exercice pour nous remettre nous-mêmes en question, nous astreindre à une *emendatio intellectus*, dont nous verrons plus loin qu'elle fonctionne – pour Nāgārjuna – comme une propédeutique, purgative et ablative, à une sotériologie."

lously examines Nāgārjuna's logic and dialectic in preparation, as it were, for his French translation with ample notes of Nāgārjuna's chef-d'œuvre (*Stances du milieu*) which appeared in 2002. In the present review B's translation of MMK is mentioned because in his notes he refers to IPE (pp. 187f., 223–225) with regard to MMK, vv. 8 and 9 of chapter 4, characterized by him as being "célebres et énigmatiques". Moreover, evaluating B's translating in his *Stances* is also applicable to that in IPE. In an article by Lindtner, entitled "Vigrahe Kṛte",²² the author refers to B's translation of MMK 4, v. 8–9, describing it as being "rather paraphrase". Lindtner casts doubt on B's proper understanding of the verses in question and on his doing justice to grammar and Nāgārjuna's understanding of the technical terms involved. To put in a nutshell Lindtner's critique with the help of an English translation of the said verses and by focussing on the disputed point, Siderits' and Katsura's masterful translation may be quoted here:

"8. There being a refutation based on emptiness, were someone to utter a confutation, for that person all becomes a question-begging nonconfutation
9. There being an explanation based on emptiness, were someone to utter a criticism, for that person all becomes a question-begging nonconfutation."²³

According to Lindtner *śūnyatayā* should be construed respectively with *parihāraṃ* / *upālabhaṃ vadet* (i.e. "were someone to utter a confutation / criticism based on emptiness"). B's French translation of the verses, after all, matches up with the quoted English translation, even though Lindtner's remark "rather paraphrase" also holds good. For clarity's sake and if justified, translated text should contain some material in square brackets. In spite of B's omitting square brackets in his translation of the said "problematic" verses (and also elsewhere), it is in accord with practically all known corresponding renderings in Western languages, even with those based on the Tibetan version of the text.²⁴ Lindtner's interpretation, of course, also makes sense but, as B remarks (*Stances*, p. 82), the former's interpretation does not follow the line of argument in Candrakīrti's commentary. MMK, chapter 24, v. 18, highlighted as "the most celebrated verse of the work",²⁵ has been translated at IPE, p. 232 (n. 23 gives the Sanskrit original), exemplifying a lack of square brackets on the one hand and "missing material", i.e. something left

²² See Lindtner 2001: 121–133.

²³ MMK 4, vv. 8, 9: *vigrahe yaḥ parihāraṃ kṛte śūnyatayā vadet / sarvaṃ tasyāparihṛtaṃ samaṃ sādhyena jāyate* //8//
vyākhyāne ya upālabhaṃ kṛte śūnyatayā vadet / sarvaṃ tasyānupālabdhaṃ samaṃ sādhyena jāyate //9//
quoted in Siderits, Katsura 2013: 56.

²⁴ Cf., for instance, Driessens, Gyatso 1995: 68.

²⁵ Siderits, Katsura 2013: 277. MMK 24, v. 18 : *yaḥ praṭīyasamutpādaḥ śūnyatām tām pracakṣmahe / sā prajñaptir upādāya pratipat saiva madhyamā* //

untranslated, on the other : “ C’est la coproduction conditionnée que nous entendons [sous le nom de]²⁶ vacuité. C’est là une désignation métaphorique, ce n’est rien d’autre que la voie du milieu.” Siderits and Katsura translate : “ Dependent origination we declare to be emptiness. It [emptiness] is a dependent concept ; just that is the middle path.”²⁷ In B’s translation *upādāya* (“dependent”) is left untranslated. Apart from these quibbles, a few misprints in IPE may be pointed out ; p. 26, l. 26 : for “Bādarāyaṇa” read “Bādarāyaṇa” ; p. 129, n. 18 : for “Mohāyāna” read “Mahāyāna” ; p. 188, l. 21 : for “*saṃkhāra-puṇḍra*” read “...-*puṇḍra*”.

In conclusion, it may be observed that, notwithstanding the demanding subject-matter, IPE has been written in a lively and brilliant – not academically dry – style and also with a sense of gentle humour. Fairly long ago Verpoorten was the first to briefly review IPE in as elegant a style as that pertaining to the book reviewed by him.²⁸ Verpoorten, *inter alia*, sketches out B’s probing into “la doctrine logique d’Aristote” vis-à-vis “la logique de Nāgārjuna” for which reason this topic has not been touched upon in the present review. One can but fully agree with Verpoorten that IPE, thanks to its author’s “vaste culture philosophique” and his long-standing teaching experience, is extremely rich in content and makes fascinating reading.

References

- Anālayo, Bhikkhu 2010. *The Genesis of the Bodhisattva Ideal*. Hamburg : Verlag der Staats- u. Universitätsbibliothek, Carl von Ossietzky.
- Bechert, Heinz, von Simson, Georg (eds.) 1979. *Einführung in die Indologie : Stand, Methoden, Aufgaben*. Darmstadt : Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Blackburn, Simon 1994. *Oxford Dictionary of Philosophy*. Oxford, New York: Oxford University Press.
- Bochenski, I.M. [Joseph Maria / Innocentius Marie] 1956. *Formale Logik*. (Orbis Academicus III/2). Freiburg/München: Karl Alber.
- Bugault, Guy 2002. *Nāgārjuna : Stances du milieu par excellence de Nāgārjuna*. Paris: Gallimard.

²⁶ Needed brackets inserted by the reviewer.

²⁷ *Loc. cit.*

²⁸ Verpoorten 1997, pp. 70–73.

- Driessens, Georges, Gyatso, Yonten (trsls.) 1995. *Nagarjuna, Traité du Milieu avec un commentaire d'après Tsongkhapa Losang Dragpa et Choné Dragpa Chédруб*. Paris: Éditions du Seuil.
- Gómez, Luis O. 1976. "Proto-Mādhyamika in the Pāli Canon", in *Philosophy East and West*, Vol. 26, No. 2. Honolulu: The University of Hawaii: 137–165.
- Greschat, Hans-Jürgen 1988. *Was ist Religionswissenschaft?* Stuttgart: Kohlhammer.
- Haas, Cornelia 2004. *Wie man den Veda lesen kann : Gandharva und die "Zwischenzustände" im R̥gveda und im Kommentar des Sāyaṇa – Wege der Interpretation eines archaischen Textes*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Hardy, E. (ed.) 1897, 1958. *Āṅguttara-Nikāya*, Vol. III. London: The Pali Text Society.
- 1902, 1961. *Netti-pakarāṇa with Extracts from Dhammapāla's Commentary*. London: The Pali Text Society.
- Harrison, Paul (ed.) 2018. *Setting Out on the Great Way : Essays on Early Mahāyāna Buddhism*. Sheffield, Bristol: Equinox Publishing LTD.
- Jaspers, Karl 1957. *Die großen Philosophen*. Munich: Piper.
- Jha, V.N. (ed.) 1991. *Kalyāṇa-Mitta : Professor Hajime Nakamura Felicitation Volume*. Delhi: Indian Books Centre.
- Lindtner, Christian 2001. "Vigrahe Kṛte", in: *The Adyar Library Bulletin*: 121–134.
- Malalasekera, G.P. (ed.) 1966. *Encyclopaedia of Buddhism*, Vol. II, Fasc. 1. Colombo: Government of Ceylon Publication.
- Nagao, Gadjin M., Kawamura, Leslie S. (ed., trsl.) 1991. *Mādhyamika and Yogācāra : A Study of Mahāyāna Philosophies*. Collected Papers of G.M. Nagao. New York: State University of New York Press, Albany.
- Schopen, Gregory (ed.) 1979. *Buddhist Studies by J.W. de Jong*. Berkeley, CA: Asian Humanities Press.
- Seyfort Ruegg, David 1981. *The Literature of the Madhyamaka School of Philosophy in India*. Wiesbaden: Harrassowitz.

Siderits, Mark, Katsura, Shōryū (eds., trsls.) 2013. *Nāgārjuna's Middle Way, Mūlamadhyamakakārikā*. Somerville, MA: Wisdom Publications.

Verpoorten, J.M. 1997. "Review of Guy Bugault, *L'Inde pense-t-elle ?*", in: *Indo-Iranian Journal*, Vol. 40: 70–73.

Weeraratne, W.G. (ed.) 2009. *Encyclopaedia of Buddhism*, Vol. VIII, Fasc. 3. Colombo: Department of Buddhist Affairs Publication, Ministry of Religious Affairs, Sri Lanka.

Wogihara, Unrai (ed.) 1932-1936, 1971. *Yaśomitra, Sphuṭārthā Abhidharma-kośavyākhyā*. Tōkyō: Sankibō Buddhist Book Store.

Zimmer, Heinrich 1936, 1978. *Maya, der indische Mythos*. Fankfurt-on-Main, Leipzig: Insel Verlag.



Elmar Renner

Übersetzen aus dem Hindi auf dem Wort-Text-Kontinuum und die graduelle Fulguration von Bedeutung

Übersetzen kann man auf vielfältige Weise, und die Frage, ob ein Übersetzungsvorschlag gelungen ist oder nicht, lässt sich nicht absolut beantworten. Betrachtet man den Satz *unhoṃne maitrakanyak' avadān' kā anuvād' kiyā*, so ergibt sich schon beim ersten Wort *unhoṃne* ein Problem, welches selbst die Grammatiker durch die Zeiten nicht einheitlich lösen: Bonnerjea (1927:10) etwa bestimmt das *ne* als „Instrumentalis“ und legt als Übersetzung „durch“ oder „von“ nahe, wonach der Satz dann zu deuten wäre als ‚Durch ihn (ist) die Übersetzung des Maitrakanyaka-Avadānas gemacht‘. Anders bestimmt Gatzlaff-Hälsig (2003:137) das *ne* als eine Postposition, welche „an das Subjekt [tritt], wenn im Prädikat eine von einem transitiven Verb abgeleitete Verbform steht, die mit Hilfe eines [...] perfektiven Partizips gebildet worden ist“. Diese Konstruktion wird in den jüngeren Grammatiken und Lehrwerken mit dem Ergativ-Begriff erfasst (vgl. etwa Fornell / Liu 2012:13, zum Ergativ-Begriff siehe etwa Schulze 2000:71). Demzufolge wäre der Satz zu übersetzen als ‚Er machte die Übersetzung des Maitrakanyaka-Avadānas‘ oder – wenn man die Struktur *anuvād' kar'nā* als „denominatives Verb“ (Gatzlaff-Hälsig 2003:111–115) deutet – ‚Er übersetzte das Maitrakanyaka-Avadāna.‘ *Avadāna*, ‚das Herabgeben‘ bedeutet auch „Handlung“, „eine außergewöhnliche That“, dann die „den Inhalt [einer] Legende bildende That“. Schließlich bezeichnet das Wort auch eine „Legende“ (Böhtlingk 1855:475f.) und in der buddhistischen Tradition eine ganz bestimmte Art von Legenden. Wenn ferner bedacht wird, dass *unhoṃne* eigentlich eine Pluralform ist, welche der Respekt gebietet, so ergeben sich für den Satz eine Reihe von Übersetzungsmöglichkeiten:

0. *unhoṃne maitrakanyak' avadān' kā anuvād' kiyā*

0.a Durch sie (Plural) [ist] die Übersetzung des Maitrakanyaka-Avadānas gemacht.

0.b Durch ihn [ist] die Übersetzung des Maitrakanyaka-Avadānas gemacht.

0.c Er machte die Übersetzung des Maitrakanyaka-Avadānas.

0.d Er übersetzte das Maitrakanyaka-Avadāna.

0.e Er hat Buddhas Maitrakanyaka-Legende übersetzt.

Von diesen Übersetzungsvorschlägen deutet 0.a am präzisesten an, wie auf Hindi gesprochen wird, während 0.e wohl am trefflichsten auf Deutsch andeutet, was auf Hindi gesagt wird. Zwar ist es in der Übersetzungspraxis weder üblich, noch machbar, jeden Satz stets vielfach zu übersetzen. Einer begründeten Entscheidung für einen bestimmten Übersetzungsstil jedoch geht die Erwägung sämtlicher denkbarer Möglichkeiten voraus. Das Ziel des vorliegenden Aufsatzes ist es, in aller Kürze einen methodischen Ansatz zu skizzieren, welcher es ermöglicht, das Spektrum an Übersetzungsmöglichkeiten, welches sich aus dem Kontinuum zwischen dem getreuen und dem freien Übersetzen ergibt, für das Übersetzen aus dem Hindi graduell und systematisch zu bestimmen. Dabei sollen sechs kardinale Übersetzungsstile unterschieden werden. Diese Unterscheidung kann dazu dienen, Übersetzungsvorschläge in der Übersetzungspraxis auf dem Spektrum zwischen dem getreuen und dem freien Übersetzen zu verorten.

Das Übersetzen zählt zu den zentralen Fertigkeiten, die es im Rahmen der in-dologischen Sprachausbildung zu erwerben gilt. Der hier skizzierte Ansatz ist deshalb auch in einem didaktischen Zusammenhang zu sehen. Gerade in der Propädeutik sind die im wörtlichen Spektrum angesiedelten Übersetzungsmöglichkeiten von besonderer Bedeutung, da diese einer Stütze gleich dazu verhelfen können, die zu erwerbenden sprachlichen Strukturen in ihrer sprachlichen Gestaltungsform nachzuvollziehen. So ist es ein besonderes Anliegen, hier auch das Spektrum des wörtlichen Übersetzens zu beleuchten.

Der Aufsatz gliedert sich in zwei Teile: Im ersten Teil werden die begrifflichen Voraussetzungen der hier skizzierten Methodik angeführt. Im zweiten Teil werden die Übersetzungsstile in ihrem Zusammenhang dargestellt und erläutert. Zur Verdeutlichung dient hier die Geschichte vom *Weber und seiner Frau (maṃd' buddhi se vināś')* aus einer Hindi-Version des Pañcatantra (o.A.:2007:198f.). Die Sätze hieraus sind nummeriert, wobei die erste Ziffer den Absatz und die zweite Ziffer den Satz angibt.

Begriffliche Voraussetzungen

Im Folgenden sollen die begrifflichen Voraussetzungen des hier skizzierten methodischen Ansatzes erläutert werden. Ausgangspunkt ist die klassische Unterscheidung von getreuem und freiem Übersetzen. Die Polarität dieser beiden grundlegenden Übersetzungsstile wird in einem ersten Schritt handlungstheoretisch fundiert. Dabei wird gezeigt, dass das getreue Übersetzen auf den Äußerungs-Teilakt

und das freie Übersetzen auf den illokutiven Teilakt des Sprechaktes zielt. Da die Teilakte jedoch nicht voneinander zu trennen sind, sondern eher sich gegenseitig durchdringende Gesichtspunkte der Sprechhandlung darstellen, repräsentieren die beiden Pole idealtypische Reinformen, zwischen denen sich ein Kontinuum an realen Möglichkeiten erstreckt. In diesem Zusammenhang wird auch der Vermeer'sche Skopos-Begriff angeführt, welcher die Vielfalt der Übersetzungsstile durch die Vielfalt der Zielsetzungen handlungstheoretisch erklärt. In einem zweiten Schritt wird die Polarität dann kognitionstheoretisch fundiert, indem der Pol des Äußerungsaktes und seiner Wörtlichkeit über die kognitive Kernkonzeptualität der Wörter bestimmt wird. Von diesem Punkt aus entfaltet sich unter gradueller Berücksichtigung der Wirkung des Übersummativitätsprinzips ein Kontinuum an Übersetzungsmöglichkeiten hin zum Pol des paraphrasierbaren Textsinnes und Textzweckes.

Getreues und freies Übersetzen

Um die Unterscheidung zwischen getreuem und freiem Übersetzen dreht sich das übersetzungstheoretische Denken seit seinen antiken Anfängen (Munday 2016: 30ff.). Autoren wie Cicero, aber auch der hl. Hieronymus, auf welchen die Vulgata-Übersetzung der Bibel zurückgeht, sprechen sich für das freie Übersetzen aus, das bis ins 18. Jh. nicht vom Paraphrasieren unterschieden wird. (Pedersen 1987: 13). „Nec ut interpres, sed ut orator“, also nicht wie ein Dolmetscher, sondern wie der Redner selbst übersetzt Cicero und auch Hieronymus empfiehlt, nicht dem Wortlaut zu folgen, sondern sich am Sinn zu orientieren („nec verbum e verbo, sed sensum exprimere de sensu“) (ebd.). Die Position des Kirchenvaters mag verwundern, da im Rahmen der Bibelübersetzung die Texttreue als Wert an sich gilt, was als Plädoyer gegen sinngemäßes Übersetzen in die Zielsprache angesehen werden kann (ebd.: 15). Eine breitere Befürwortung des wörtlichen Übersetzens findet sich tatsächlich erst ab dem 18. Jahrhundert. Als Beispiel hier führt Pedersen Gottsched an, der schreibt: „Die Übersetzung ist ein Conterfey, das desto mehr Lob verdient, je ähnlicher es ist.“ (1987: 26)

Das handlungstheoretische Verständnis der translatorischen Treue und Freiheit

Hier soll es jedoch nicht um normative Bestimmungen gehen, sondern um die Frage, was es mit der Polarität des getreuen und des freien Übersetzens auf sich hat. Ein genaueres Verständnis hierfür mag in einem ersten Anlauf die handlungstheoretische Sprachphilosophie liefern. Hier soll als erstes der Sprechaktbegriff

angeführt werden, wie er von Searle bestimmt wurde (s. Searle 1969). Grundsätzlich hebt der Begriff vom Sprechakt hervor, dass es bei der Betrachtung sprachlicher Äußerungen in erster Linie nicht um die Frage gehen soll, ob sie wahr oder falsch sind, sondern was in der Welt sie leisten. Das bedeutet, dass Sätze – der Gegenstand von Übersetzungen – ihrem Wesen nach Handlungen sind. Diese Handlungen untergliedert Searle in Teilhandlungen: den Äußerungsakt (also wie etwas gesagt wird), den propositionalen Akt (also was gesagt wird) und den illokutiven Akt (die Absicht, also wozu etwas gesagt wird).

Diese um die reine Proposition herum entfaltete Auffächerung von Äußerungs-Proposition-Illokution vermag die Polarität der translatorischen Treue und Freiheit auf die Weise zu begründen, dass jeder Satz handlungstheoretisch betrachtet eben nicht nur eine Proposition beinhaltet, die es in die Zielsprache zu übersetzen gilt. Vielmehr gibt es Gesichtspunkte, die den Horizont der reinen Proposition transzendieren, indem sie zum einen das Äußern selbst und zum anderen die damit verbundene Absicht betreffen. Zwar zielt die Übersetzung durchaus darauf ab, die Proposition in die Zielsprache zu überführen. Jedoch machen es die beiden pragmatischen Aspekte, in die die Proposition eingebettet ist, unmöglich, präzise und eindeutig auf die Proposition allein zu zielen. So kann der Übersetzer sein Augenmerk entweder mehr auf die Äußerungsteilhandlung richten und dann getreu übersetzen, indem er den Satz möglichst so nachbildet, wie er in der Ausgangssprache geäußert wurde. Die andere Möglichkeit besteht darin, den Gesichtspunkten der Beabsichtigungsteilhandlung Vorrang einzuräumen und dann frei davon, wie sich der Äußerungsakt in der Ausgangssprache gestaltet, zu übersetzen. Der Blick auf die Absicht, die hinter der Äußerung liegt, eröffnet schließlich die Möglichkeit der Paraphrase.

Was sich hierbei zeigt, ist, dass das getreue Übersetzen mit den Handlungsaspekten um den Äußerungsakt in Verbindung gebracht werden kann, während das freie Übersetzen sich am illokutiven Akt ausrichtet. Was sich hierbei aber auch zeigt, ist, dass der Äußerungs- und der Illokutionsakt – die beiden Teilakte, die den Prädikationsakt ergänzen – als Teilaspekte einer komplexen Handlung anzusehen sind, welche sich gegenseitig durchdringen und nicht scharf voneinander zu trennen sind. Es gibt also nicht den Äußerungsakt an sich, welcher sich in der getreuen Übersetzung oder den illokutiven Akt, der sich in der freien Übersetzung schlechthin niederschlägt. Vielmehr tut sich an der Frage, welcher Aspekt in welchem Grade berücksichtigt ist, ein Spektrum an Möglichkeiten auf, so dass das getreue und das freie Übersetzen allenfalls Tendenzen darstellen, die sich auf einem Kontinuum niederschlagen, welches sich zwischen den beiden Polen der Äußerlichkeit/Treue und Absicht/Freiheit nuancenreich entfaltet.

Vom Skopos und der „Welt, in der wir übersetzen“

Im Zusammenhang handlungstheoretischer Reflexionen ist auch der Vermeer'sche Skopos-Begriff anzuführen (s. Reiss/Vermeer 1984), welcher die Vielfalt der Übersetzungsstile auf dem besagten Kontinuum pragmatisch zu begründen vermag. Das griechische Wort *skopós* bedeutet ‚Absicht‘ oder ‚Ziel‘, und Vermeer benutzt den Ausdruck als translatorischen Terminus, um das ‚Ziel‘ des Übersetzers zu bezeichnen, welches jener in der „Welt, in der wir übersetzen“ (s. Vermeer 1996) mit seiner Übersetzung verfolgt. Diese handlungstheoretische Bestimmung des Übersetzens besagt, dass jeder Übersetzungsakt einen Skopos, ein bestimmtes Ziel hat. Die Pointe dabei liegt darin, dass es die Vielfalt der Skopoi ist, welche zu verschiedenen Übersetzungsmöglichkeiten des selben Ausgangstextes führt und nicht der Ausgangstext den Zieltext bestimmt (Vermeer 1996b:15).

Der Skopos-Begriff leistet nicht nur einen wichtigen Beitrag dazu, die Deskription der Vielfalt der Übersetzungsmöglichkeiten theoretisch zu fundieren. Auf der Basis der Idee vom Übersetzerziel können darüber hinaus normative Empfehlungen formuliert werden, etwa, indem bestimmt wird, welche Situationen ein freieres Übersetzen erfordern und welche ein getreueres Übersetzen nahelegen.

Damit ist jedoch noch nicht gesagt, was die Polarität des getreuen und des freien Übersetzens bedingt und was sie ermöglicht. Um dies zu ergründen, soll im folgenden die Frage gestellt werden, was am Äußerungsakt es ist, das getreuer oder freier in die Zielsprache übertragen werden kann. Welchem Gesichtspunkt gilt die translatorische Treue bzw. wovon macht sich der Übersetzer frei? An dieser Stelle soll das theoretische Fundament der Pragmatik kognitionstheoretisch erweitert werden und zwei weitere Begriffe – die Kernkonzeptualität und die Übersummativität – angeführt werden.

Zur Bestimmung von Wörtlichkeit und Kernbedeutung

Um an einem der beiden Pole zu beginnen, soll zunächst gefragt werden, was translatorische Treue bedeutet. Der Kirchenvater Hieronymus umschreibt diesen Pol als ein Übersetzen „*verbum ex verbo*“ und nicht „*sensum de sensu*“ (Munday 2016: 32). Es wird das Wort also vom Wort ausgehend nachgebildet. Was aber ist es, das am Wort nachzubilden ist und nicht am Sinn? Da es sich um die äußere Form nicht handeln kann – sonst würde das Wort ja entlehnt und nicht übersetzt – muss es sich wohl um eine dem Wort eigene innere Funktion handeln.

Nach der klassischen Bedeutungstheorie wird die Funktion eines Ausdrucks wie ein wohl-umgrenztes semantisches Feld aufgefasst. Die Idee eines definierbaren Bedeutungshorizontes wurde im 20. Jh. durch die Entdeckung der Witt-

genstein'schen Familienähnlichkeiten (s. Wittgenstein 2001) erschüttert. Diese lassen die Begriffe wie lose Bedeutungsbündel erscheinen, die lediglich durch wahllose Ähnlichkeiten zusammengehalten werden. Das auf der Basis der gestaltpsychologischen „guten Gestalt“ von Rosch entwickelte Konzept des kognitiven „Prototypen“ (Rosch 1973:114), der auf der Verwendungs- und Erfahrungsgeschichte des Wortes in der Sprachgemeinschaft basiert (vgl. Hopper 1987), führt schließlich zu einem Begriff vom Begriff, bei dem Bedeutungsbündel konzentrisch, aber offen um den Prototypen herum arrangiert sind, welcher den Begriff auch zusammenhält. Ein zentraler Prozess, der hierbei zur Ausdehnung des semantischen Feldes um den Prototypen herum führt, ist die Metapher (vgl. Lakoff/Johnson 1980).

Eine weitere Errungenschaft der Kognitionstheorie ist es, die von Strukturalisten (z.B. Chomsky 1957) scharf gezogene Grenze zwischen Lexikon und Grammatik wieder aufzuweichen und die Grammatik nicht nur als reine Form anzusehen, sondern ihr auch Semantik zuzusprechen (vgl. Lakoff 1971). Auf diese Weise wird ein konzeptionalistischer Zugang wiederbelebt, wie er in der Grammatik seit der Antike angelegt ist: Nomen etwa können so als tatsächliche Namen erkannt werden, mit welchen als Substanzen (im ontologischen Sinne) vernommene Entitäten benannt werden und Adjektive sind dann zu lesen als die Wörter, die die Akzidenzien jener Substanzen sprachlich projizieren.

Die Idee des Prototypen und die der Semantik der Grammatik ermöglichen eine kognitivistisch basierte reduktionistische Bestimmung der inneren Funktion des Wortes, welche als Kernkonzeptualität bezeichnet werden könnte. Die Kernkonzeptualität kann dann zumindest zweifach charakterisiert werden: Zum einen ist sie bestimmbar über den Prototypen und das sich um den Prototypen durch Metaphorisierung entfaltende offene semantische Feld. In diachroner Hinsicht kann hier auch noch das Etymon in Betracht gezogen werden. Zum anderen gibt es charakteristische Aspekte, die unter dem Begriff der Kategorialität subsumiert werden können – also die Frage, ob es sich etwa um ein Substantiv oder ein Verb handelt oder in welcher Form ein Wort auftritt. Wenn es sich nämlich um ein Substantiv handelt, so bedeutet dies nach konzeptionalistischer Lesart, dass das Gemeinte tatsächlich wie eine Substanz aufzufassen ist oder eben als Relation, wenn es sich um ein Verb handelt. Steht ein Wort im Rektus, so kann es als der subjektive Ankerpunkt der Prädikation gedeutet werden, steht es im Obliquus, so ist es als Teil der Prädikation zu denken.

Um nun auf die Ausgangsfrage zurückzukommen, was es ist, worauf die wörtliche Übersetzung zielt, so ist dies die Kernbedeutung des Wortes, welche als die kognitive Kernkonzeptualität bestimmt werden kann. Es ist die Aufgabe der Lexikographen und Grammatiker, diese Kernkonzeptualität für alle Wörter und

Konstruktionen immer neu zu rekonstruieren, da sie sich im Laufe der Verwendungsgeschichte dynamisch fortentwickelt.

Dass das wörtliche Übersetzen in hermeneutischer Hinsicht weniger Anforderungen stellt als das freie Übersetzen, ist dadurch zu erklären, das beim wörtlichen Übersetzen der Blick auf die Kernkonzeptualität eingengt ist und sich der Übersetzer somit auf das zwangsläufig reduktionistische Fundament der Lexikographie und Grammatik stützt, ohne selbst umfassend und eigenständig hermeneutisch zu agieren.

Übersummativität und die Fulguration der Textbedeutung

Wie kann dann der andere Pol des Spektrums, an dem die Verfahren des freien Übersetzens angesiedelt sind, erklärt werden? Hierzu sollen die gestaltpsychologischen und evolutionstheoretischen Begriffe der Übersummativität und der Fulguration (d.h. des Aufblitzens – ein alternativer Begriff ist der der Emergenz, vgl. Lorenz 1987:49) angeführt werden (vgl. Krohn / Küppers 1992). Das Phänomen der graduellen Fulguration kann gut am Beispiel des Mosaiks veranschaulicht werden: Ein Mosaik kann auf verschiedene Weise betrachtet werden. Tritt der Betrachter ganz nah heran, so erscheint jedes Steinchen für sich. Einzeln betrachtet hat jedes Steinchen etwa eine eigene Form und Farbe. Aus einer kurzen Entfernung heraus entstehen aus den einzelnen Steinchen plötzlich Flächen. Aus den Flächen wiederum entstehen bei größerer Entfernung Teilgestalten eines Bildes (z.B. Augen oder Hände). Aus der Ferne schließlich scheint das Bild dem Betrachter blitzartig in seiner gesamten Gestalt auf (z.B. als eine bestimmte Figur). Der Betrachter kann sodann in seiner Erkenntnis das unmittelbare Bild transzendieren, indem er es etwa als eine Allegorie für ein tieferliegendes Prinzip deutet usw.

Das Prinzip der Übersummativität, die die reine Kompositionalität transzendiert, besagt, dass das Ganze aus (seinen?) Teilen erwächst und dabei mehr wird, als die bloße Summe der Teile. Gedeutet als ein kognitiver Akt vermag der Übersummativitätsbegriff dazu zu dienen, die Bestimmung von Texten kognitionstheoretisch zu fundieren, wenn es um das Verhältnis des Ganzen zu den Teilen – gemeint sind Laute > Morpheme > Wörter > Syntagmen > Sätze > Texte – geht.

Übersetzungstheoretisch bedeutet dies, dass das graduelle Fortschreiten vom Pol der Wörtlichkeit zum Pol der Sinngeleitetheit durch das graduelle Ein- bzw. Ausblenden der fulgurativen Wirkung des Übersummativitätsprinzips bedingt ist. Wörtliches Übersetzen ist also typischerweise ein Übersetzen, das vom Handlungs- und Textzusammenhang abstrahiert und atomistisch die Kernkonzeptualität der Wörter als der elementaren Textteile anvisiert. Freies Übersetzen ist dann typischerweise ein Übersetzen, das die elementaren Textteile aus dem Blick verliert

und holistisch das Augenmerk auf Bedeutungsaspekte legt, die dem größeren Text- und Handlungszusammenhang erwachsen. Am Spektrum zwischen diesen beiden Polen entfaltet sich ein translatorisches Wort-Text-Kontinuum.

Sprachlicher Abstand und die Entfaltung des translatorischen Wort-Text-Kontinuums

Die Ausdifferenzierung des Spektrums an Übersetzungsmöglichkeiten ist weiter bedingt durch den sprachlichen Abstand – zum Begriff des sprachlichen Abstands (s. Kloss 1978). Je größer der sprachliche Abstand ist, desto kleinschrittiger gestaltet sich in der Nachbildung der Weg von der Kernkonzeptualität zur aktuellen Bedeutung. Der Begriff des sprachlichen Abstands bezeichnet hierbei die strukturelle Verschiedenheit zweier Sprachen. Diese umfasst etwa die Menge kognater Strukturen, aber auch die Unterschiedlichkeit bei den lexikalischen Konzepten und der grammatischen Typologie.

Sprachliche Nähe kann genetisch oder durch Sprachkontakt auch areal bedingt sein. So etwa ist der sprachliche Abstand zwischen dem Deutschen und dem Tschechischen aufgrund der jahrhundertelangen böhmischen Zweisprachigkeit sehr gering. Dies führt dazu, dass sich viele Sätze Wort für Wort vom Tschechischen ins Deutsche übertragen lassen und umgekehrt und dabei dennoch ganz idiomatisch klingen, so dass sich eine Unterscheidung zwischen der wörtlichen und der freien Übersetzung dann erst gar nicht ergibt. Das Deutsche und das Englische sind zwar genetisch verwandt, haben sich aber dennoch so unterschiedlich entwickelt, dass wortwörtliche Übertragungen anders als beim Tschechischen zu amüsanten Erscheinungen wie etwa dem „Filsler-Englisch“ führen können. Der sprachliche Abstand zwischen dem Deutschen und dem Hindi ist so groß, dass wortwörtliche Übertragungen in den meisten Fällen unverständlich sind, es sei denn, man ist beider Sprachen kundig. Dies führt dazu, dass sich zwischen den beiden idealtypischen Polen des wörtlichen und des sinngeliteten Übersetzens ein recht differenziertes Kontinuum an Übersetzungsmöglichkeiten ergeben kann.

Das Kontinuum der Übersetzungsmöglichkeiten

Nun soll das Kontinuum der Übersetzungsmöglichkeiten, welches sich von der radikalen Wörtlichkeit zur sinn- und zweckgeleiteten Paraphrase erstreckt, für das Übersetzen aus dem Hindi systematisch skizziert werden. Dabei sollen sechs kardinale Übersetzungsstile auf dem Kontinuum im Verhältnis zueinander bestimmt und die sie kennzeichnende Methodik erläutert und anhand von Beispielen veranschaulicht werden. Der übersetzungsanalytische Ausgangspunkt ist hierbei die

Treue des Translats zur Kernkonzeptualität des zu übersetzenden Wortes. Der Nachbildung der atomistischen Kernkonzeptualität stehen holistische Lesarten gegenüber, welche sich unter Berücksichtigung des Übersummativitätsprinzips für den Übersetzer auf der Basis seiner hermeneutischen Voraussetzungen fulgurativ ergeben können. Der jeweilige Grad der Treue zur Kernkonzeptualität dient als Kriterium zur Verortung des Übersetzungsvorschlags auf dem Kontinuum und der Bestimmung des zugrundeliegenden Übersetzungsstils.

Da es sich um ein Kontinuum handelt, lassen sich reale Übersetzungsvorschläge nicht absolut, sondern nur relativ zueinander bestimmen. Zwei Verfahren werden hier vorgeschlagen, um die Verhältnisse der Translate zueinander anzudeuten:

Werden die Übersetzungsmöglichkeiten nebeneinander angeführt, so symbolisiert die Linearität der Aufreihung das Kontinuum. Zwischen den Übersetzungsmöglichkeiten stehen die Zeichen $>$ oder $<$, die Richtung des Pfeils deutet dabei den Weg von der getreueren zur freieren Übersetzung an.

Der Hauptnexus im Satz 8.2 *vah' [...] pūch'ne lagā* etwa kann wie folgt übersetzt werden: er (ist) im Fragen angehaftet $>$ er haftete im Fragen an $>$ er begann zu fragen $>$ da fragte er

Die Reihe der Übersetzungsmöglichkeiten kann der ihr innewohnenden Gradualität folgend auch untereinander geschrieben werden. Die Möglichkeiten können dann schrittweise von a-z durchnummeriert werden, wobei a die größte Nähe zur Kernkonzeptualität andeutet.

Die hier für den Satz 8.2. vorgebrachten Übersetzungsvorschläge können also auch wie folgt aufgelistet werden:

- 8.2 *vah' [...] pūch'ne lagā*
- 8.2.a er (ist) im Fragen angehaftet
- 8.2.b er haftete im Fragen an
- 8.2.c er begann zu fragen
- 8.2.d da fragte er

Interlineares Wort-für-Wort-Übersetzen

Ein Verfahren, das am äußersten Punkt des Übersetzungskontinuums anzusiedeln ist, ist das interlineare Wort-für-Wort-Übersetzens. Auf die Spitze getrieben kann hier sogar von den aktuellen Wortformen abgesehen werden. Die Wörter werden dann der Reihe nach in ihren Grundformen übersetzt.

Nach diesem Verfahren lautet der erste Satz der Geschichte:

- 1.1 *ek' julāhā ap'ne kar'ghe ko banāne ke lie lak'ḍiyām lene jamgal' meṁ gayā*
- 1.1.a ein, Weber, eigen, Webstuhl, seitens, bilden, gemacht, genommen, Hölzer, nehmen, Wald, mitten in, gehen

Bei dieser Methode liegt der Fokus allein auf dem Kern der Konzeptualität eines jeden einzelnen Wortes. Kompositionale und übersummativ Aspekte sind ausgeblendet. Dieses Verfahren ist hochgradig abstrakt und reduktionistisch. Von den Formen wird abgesehen und das Prinzip der Interlinearität durchkreuzt den zusammenhängenden syntaktischen Nachvollzug auch in der Dimension der Linearisierung.

Der Zweck dieser Methode ist es, die Wörter für sich genommen handhabbar zu machen. Die interlineare Wort-für-Wort-Übersetzung kann darüber hinaus als Grundlage dienen, durch holistisches Zusammendenken eine Übersetzungshypothese zu formulieren: Hier wird es wohl um *einen Weber* gehen, der *einen Webstuhl bauen möchte und deshalb in den Wald geht, um das Holz, das er dazu braucht, zu sammeln*.

Diese Methode stößt an ihre Grenzen, wenn man auf grammatische Funktionswörter trifft, die für sich genommen allenfalls Spuren einer lexikalischen Semantik aufweisen: Wie etwa ist der Kern der Konzeptualität von Postpositionen wie *ko* oder von Komponenten periphrastischer Postpositionen wie *ke* und *lie* zu bestimmen? Hier könnte neben funktionalen Entsprechungen die etymologische Bedeutung, welche der Grammatikalisierung zugrunde liegt, Interpretationshinweise liefern.

Metaphrastische Übersetzungsverfahren

Das sogenannte interlineare Wort-für-Wort-Übersetzen zielt noch nicht auf den Ausgangstext als Text, da hier von jeglicher Kompositionalität und Übersummativität abstrahiert wird. Wird die in den Wörtern angelegte Kombinierbarkeit in Betracht gezogen, so erhält man metaphrastische Übersetzungsverfahren – zur Geschichte des Begriffs siehe Monday (2016:42). Wie der Terminus Metaphrase besagt, handelt es sich hierbei um ein Nachsagen, also ein Imitieren des Ausgangstextes. Auf die Spitze getrieben können Metaphrasen sprachliche Experimente ergeben und als solche rein deskriptive metalinguistische Reflexionen ergänzen.

Solche Imitationsverfahren spielen in der Sprachdidaktik eine Rolle, wo sie das Prinzip der Direktheit umsetzen und somit unter die direkten Methoden fallen. Die direkteste Methode freilich ist der erlebte Nachvollzug des Gesagten in seiner kommunikativen Funktionalität – die Kernmethode des kommunikativen Ansatzes. Das Metaphrasieren in der Lerner Sprache jedoch kann wie eine Brücke in das nachvollziehende Erleben der zu erlernenden Sprache führen. In diesem Zusammenhang ist etwa die Methodik von Assimil (vgl. Chérel 1929) zu nennen, bei der neben einer „traduction on français courant“ zu jedem Satz auch eine metaphrastische Imitation – ein „mot à mot correspondant en français“ – angeführt

wird (vgl. etwa Montaut / Bakaya 1994:xvi). Birkenbihl (1987:42) spricht hier vom „Dekodieren“ als einer Methode des bewussten Nachvollzugs sprachlicher Strukturiertheit.

Ein weiteres Beispiel metaphrastischen Übersetzens sind die als Lesestütze gedachten bhāṣya-Kommentare, etwa wenn Verse, die im Original auf Sanskrit oder in der Braj'bhāṣā verfasst sind, in hindisprachigen Kommentaren mit Übersetzungen versehen sind, in denen der Originaltext auf Hindi imitiert wird.

Beim metaphrastischen Übersetzen kann beispielsweise der Satz in seinem Bau oder die Binnensyntax von Satzgliedern nachgebildet werden. Im folgenden sollen zwei Arten des imitierenden Übersetzens erläutert werden, die jeweils auf der sub-syntaktischen und der syntaktischen Ebene angesiedelt sind: Bei der einen Methode liegt das Augenmerk auf den periphrastischen Konstruktionen, bei der anderen auf dem Bau des gesamten Satzes.

Das imitierende Übersetzen auf der Ebene der periphrastischen Morphologie

Die Morphologie des Hindi weist zahlreiche periphrastische Konstruktionen auf. Hierin unterscheidet sich das Hindi typologisch vom Sanskrit oder den Sprachformen im Osten und Süden des indoarischen Varietätenraums, welche im Grammatikalisierungszyklus weiter fortgeschritten sind und neue synthetische Konstruktionen entwickelt haben. Dabei ist das Hindi in seiner Morphosyntax sehr transparent, das heißt die Grammatikalisierungsquelle der meisten periphrastischen Konstruktionen ist anhand ihres Baus gut nachvollziehbar.

Die Imitation von periphrastischen Konstruktionen und ihrer Binnensyntax liegt im Spektrum der Wörtlichkeit. So liegt das Augenmerk in erster Linie auf der Kernkategorialität, d.h. auf der Prototypik und der Kategorialität.

Im folgenden sollen die prädikativen Verbalkonstruktionen der Sätze 8.2 und 12.5 stufenweise übersetzt werden: 8.2 *vah' [...] pūch'ne lagā* und 12.3 *juḷāhā [...] lauṭ' rahā thā*.

Die Verbalkonstruktion im Satz 8.2 besteht aus zwei Komponenten: *pūch'ne* und *lagā*. *pūch'ne* ist der Infinitiv von *pūch'nā*, der im Obliquus steht. Der Infinitiv ist im Hindi als ein Verbalsubstantiv zu lesen. Die Substantivität kann beim Übersetzen in unterschiedlichen Graden nachgeprägt werden, etwa: *pūch'nā*, ‚fragen‘ > ‚das Fragen‘ > ‚die Befragung‘. Der letzte Übersetzungsvorschlag mag eine Überprofilierung des substantivischen Charakters dieser Verbalform darstellen. In manchen Zusammenhängen vermögen aber gerade solche Überprofilierungen die Logik der sprachlichen Strukturen nachvollziehbar zu machen. Das Verbalsubstantiv steht hier im Obliquus. Dieser weist aufgrund seiner Grammatika-

lisierungsgeschichte Sedimente von Genitivität und Lokativität auf. In diesem Zusammenhang vermag die lokativische Lesart die Logik der Konstruktion zu erhel- len. Die Kernbedeutung des Hilfsverbs *lag'nā* ist auf Deutsch schwer wiederzuge- ben. Es handelt sich um eine Art des Sich-Näherns und Auftreffens auf ein Ziel, welches innerlich am Zusammentreffen nicht beteiligt ist – ein bisschen wie das Andocken einer Raumkapsel an die Raumstation. Das Hilfsverb steht im perfektiven Partizip. Partizipien haben den Status von Verbaladjektiven. Der ‚Weber‘ ist also ein *lagā*, ‚ein angedockter‘. Auf diese Weise erwächst die inkohative bzw. ingressive Bedeutung. In einem weiteren Schritt ist dann zu fragen, ob es im Deut- schen nötig ist, die Ingressivität der Handlung durch ein eigenes Verb hervorzu- heben, so dass sich etwa folgendes Übersetzungskontinuum entfalten lässt:

- 8.2 *vah' [...] pūch'ne lagā*
- 8.2.a Er (war) ein im Fragen angedockter
- 8.2.b Er haftete im Fragen an
- 8.2.c Er begann zu fragen
- 8.2.d Da fragte er

Die Verbalkonstruktion im Satz 12.5 besteht aus drei Komponenten: dem Haupt- verb *lauṭ'nā* im Absolutiv und zwei Hilfsverben – *rah'nā* ‚verbleiben‘ im perfektiven Partizip und dem Existenzverb *thā*. *thā* ist seiner Form nach ein Partizip, welches mit der Sanskrit-Wurzel *sthā-* zusammenhängt. Wird das Etymon berück- sichtigt, so ergibt sich folgendes Übersetzungsspektrum: ‚(ein) sich hingestellt- habender‘ > ‚(ein) gestandener‘ > ‚(ein) gewesener‘. ‚In welcher Daseinsform‘ der Weber ‚stand‘, wird durch *rahā* ausgedrückt – ‚(als ein) verbliebener‘. Der Ge- sichtspunkt, wie er verblieben war, wird adverbial durch das Hauptverb im Abso- lutiv ausgedrückt – hier gleichzeitig-modal zu lesen: ‚zurückkehrend‘. So werden auf Hindi sich im Verlauf befindende Handlungen ausgedrückt. Die graduelle Ful- guration dieser Bedeutung könnte in einem Übersetzungsspektrum etwa folgen- dermaßen nachgezeichnet werden:

- 12.5 *julāhā [...] lauṭ' rahā thā*
- 12.5.a Weber (ist) (ein) zurückkehrend verbliebener (und als solcher ein) gewesener
- 12.5.b Weber war (ein) zurückkehrend verbliebener
- 12.5.c Weber war zurückkehrend verblieben
- 12.5.d Der Weber kehrte gerade zurück
- 12.5.e Der Weber war auf dem Weg (nach Hause)

Diese Art der Metaphrase kann ein Versuch sein, die aus deutscher Sicht doch sehr fremdartige Konzeptualität der Wörter, Formen und der Binnensyntax der Kon- struktionen nachzuempfinden.

Das imitierende Übersetzen auf der Ebene der Syntax

Das Hindi unterscheidet sich auch im Bereich der Syntax grundlegend vom Deutschen. Das syntaktische Metaphrasieren kann diese Unterschiede vor Augen führen. Bevor jedoch weiter auf diese Methode eingegangen wird, müssen erst grundsätzliche Fragen der Syntaxanalyse geklärt sein. Hier herrscht unter den gegenwärtigen Grammatikern einige Verwirrung um die Anwendung des Subjekt-Begriffs. Die Klärung dieser Verwirrung könnte in der Dik'schen Unterscheidung zwischen der (formalen) Syntax einerseits und der Semantik der Syntax und schließlich der Pragmatik der Syntax liegen (vgl. Dik 1997). Die formal-syntaktische Dimension umfasst dabei die in den morphosyntaktischen Kennzeichnungen – im Hindi vornehmlich Kasus, Postpositionen und Kongruenz – angelegten hierarchischen Beziehungen zwischen den Satzgliedern, also etwa die Frage, welches Satzglied sich in welchem Satzglied spiegelt. Die semantisch-syntaktische Dimension beschreibt die Konstellation der Handlungsrollen – also welches Satzglied den Agens oder den Patiens, den Recipients oder das Receptum verkörpert. Die pragmatisch-syntaktische Dimension erfasst die Aspekte der Informationsstruktur, also welches Satzglied bekannt ist (Thema) und welches Satzglied die neue Information, die zugleich die Pointe der Aussage darstellt (Rhema), ausdrückt.

Die grundlegende Problematik bei der Anwendung des schulgrammatischen Subjekt-Begriffs liegt nun darin, dass das griechische Ur-Subjekt typischerweise die drei Aspekte in sich vereint: Zum einen ist es der formale Ankerpunkt des Satzes, indem es im Grundfall steht und im Prädikat gespiegelt wird. In semantisch-syntaktischer Hinsicht verkörpert es – von spezifischen Diatheseformen wie dem Passiv abgesehen – typischerweise den Agens. Im Hinblick auf die Informationsstruktur bildet es typischerweise das Thema, an das sich als Pointe der Aussage die neue Information in der Prädikation rhematisch anschließt. Diese Überlappung von formalem Subjekt, Agens und Thema, die kennzeichnend für das Griechische und auch das Deutsche ist, findet sich im Hindi mitunter auch, aber nicht durchgängig. Dies wird bei der Betrachtung einiger Sätze der Geschichte deutlich:

1.1 *ek' julāhā [...] jaṃgal' meṃ gayā.*

1.1.a Ein Weber (ist) in den Wald gegangen.

1.1.b Ein Weber ging in den Wald.

Im Satz 1.1 unterscheidet sich die syntaktische Struktur des Hindi kaum von der des Deutschen, so dass eine idiomatische Übersetzung schon in wenigen Schritten entwickelt werden kann. Das liegt daran, dass *ek' julāhā*, ‚ein Weber‘ sowohl das formale Subjekt ist, was daran ersichtlich ist, dass es im Rektus steht und im Prädikat gespiegelt wird. Dann verkörpert es eine agentivische Handlungsrolle – *der*

Weber geht schließlich aus freien Stücken. Und es stellt das Thema dar, über das in der Folge des Satzes rhematisch ausgesagt wird, dass er *in den Wald ging*. Diese Art der Verschmelzung formal-syntaktischer, semantisch-syntaktischer und pragmatisch-syntaktischer Gesichtspunkte ist für das Deutsche typisch.

Ganz anders Hindi, z.B. im Satz 8.1:

8.1 [...] *julāhe ne* [...] *bāt' na mānī*.

Hier kongruiert das Prädikat mit *bāt'*. Somit ist in formal-syntaktischer Hinsicht *bāt'*, ‚das Gesagte‘ also das Subjekt. Der Kern des Satzes lautet dementsprechend: *bāt' na mānī*, ‚das Gesagte (wurde) nicht geglaubt‘. *Julāhe ne* ‚der Weber‘ steht in einer obliquen Form, was andeutet, dass dieses Satzglied nicht zum unmittelbaren Satz Kern gehört. Bonnerjea (1927:10) deutet diese Konstruktion als „Instrumental“. In semantisch-syntaktischer Hinsicht ist der Weber jedoch der Agens, denn *er* ist es schließlich, welcher *das Gesagte aus freien Stücken nicht geglaubt hat*. Was die Abbildung der semantisch-syntaktischen Struktur auf die formal-syntaktische Struktur betrifft, hat man es hier also mit einer Konstruktion zu tun, die dem Passiv darin ähnelt, als dass der Patiens im Subjekt erscheint und der Agens als ein obliques Satzglied. Man muss sich in diesem Satz *bāt'* also als Subjekt und *julāhe ne* als eine Art indirektes Subjekt vorstellen. Da es sich bei dem Satz um die prääteritale Entsprechung des Satzes *julāhā bāt' nahīm mān'te haiim*, ‚der Weber glaubt das Gesagte nicht‘ handelt, wäre jedoch falsch, den Satz im idiomatischen Spektrum passivisch zu übersetzen. Das Übersetzungskontinuum könnte also für den ganzen Satz wie folgt entwickelt werden:

8.1 *julāhe ne ap'ne mitr' kī bāt' na mānī*

8.1.a Durch den Weber (wurde) das vom eigenen Freund Gesagte nicht geglaubt.

8.1.b Der Weber glaubte nicht das von seinem Freund Gesagte.

8.1.c Der Weber glaubte nicht, was sein Freund gesagt hatte.

Der Satz 1.2 weist gleich mehrere syntaktische Diskrepanzen zum Deutschen auf, welche im Übersetzungskontinuum wie folgt nachvollzogen werden können:

1.2 *us'ne ek' moṭā-sā vrkṣ' dekh'kar' ap'nī kulhārī calānī ārambh' kar' dī*

1.2.a Durch ihn (wurde), einen dick-artigen Baum gesehen habend, die eigene Axt als eine zu bewegende zum Anfang gemacht.

1.2.b Er begann, einen recht großen Baum gesehen habend, seine Axt zu bewegen.

1.2.c Er sah einen recht großen Baum und begann dann, (ihn) mit seiner Axt zu fällen.

Ganz ähnlich der Satz 12.6

12.6 *rāste meṁ logom ne [...] use rākṣas' samajh'kar' iṅṭom-pattarom se mār'nā surū kar' diyā*

- 12.6.a Durch die Leute in der Straße, ihn als Dämonen verstehend, wurde das Schlagen mit Ziegelsteinen (und) Steinen zum Anfang gemacht.
- 12.6.b Die Leute auf der Straße begannen, ihn für einen Dämonen haltend, ihn mit verschieden Arten von Steinen zu erschlagen.
- 12.6.c Die Leute auf der Straße hielten ihn für ein Ungeheuer und begannen, ihn zu steinigen.

In den Sätzen 1.2 und 12.6 ist das Subjekt jeweils *kulhārī*, ‚die Axt‘ bzw. *mār'nā*, ‚das Schlagen‘. Die Kernprädikation dazu lautet in beiden Fällen: *kar' dī* bzw. *kar' diyā*, ‚(sie wurden) gemacht‘. *ārambh'* und *śurū*, beides Substantive mit der Bedeutung ‚Anfang‘ oder ‚Beginn‘, stehen im Obliquus und müssen deshalb als ‚in den Beginn‘ oder ‚zum Beginn‘ gedeutet werden. Interessant ist hier, dass im Satz 1.2 – anders als im Standard-Hindi – die semantisch-syntaktische Handlung *calānī* als Gerundiv (manchmal fälschlicherweise als flektierter Infinitiv bestimmt) im Subjektsprädikativ steht (also: ‚die Axt – ,(wurde) gemacht – ,(als) eine zu bewegende‘). Im Satz 12.6. hingegen bildet die semantisch-syntaktische Handlung *mār'nā*, ‚das Schlagen‘ > ‚das Erschlagen‘ das Subjekt.

Die beiden Sätze sind syntaktisch komplex, d.h. es gibt Nebenprädikate (*dekh'kar'*, ‚gesehen habend‘, und *samajh'kar'*, ‚verstehend‘) mit nebensatzwertigen Konstruktion, die adverbial an die Hauptprädikation angeschlossen sind und die idiomatisch aber als eigenständige Sätze übersetzt werden können.

Paraphrastische Übersetzungsverfahren

Aufgrund der großen sprachlichen Distanz zwischen dem Hindi und dem Deutschen verhilft das Metaphrasieren nicht dazu, die Sätze in ihrer umfassenden Bedeutung zu verstehen. Um den Sinn eines Satzes im Sinn- und Zweckzusammenhang des Textes zu erfassen, müssen vorrangig die kompositionalen, übersummarischen Gesichtspunkte berücksichtigt werden. Wenn der Grad, in welchem das Übersummativitätsprinzip berücksichtigt wird, gemehrt wird, gelangt man in das Spektrum des paraphrastischen, also des umformulierenden Übersetzens. Hier wird die Übersetzung nicht mehr der Äußerlichkeit der Ausgangssprache, sondern der Gesamtbedeutung und den hierfür erforderlichen Ausdrucksmöglichkeiten der Zielsprache nach gestaltet. Das Spektrum der paraphrastischen Übersetzungsverfahren mündet schließlich in die Paraphrase.

Im folgenden sollen zwei kardinale Stufungen paraphrastischen Übersetzens unterschieden werden – die Grundübersetzung und die idiomatische Übersetzung.

Die Grundübersetzung und die idiomatische Übersetzung

Die Grundübersetzung steht dem Pol der Wörtlichkeit näher als die idiomatische Übersetzung. Voraussetzung für die Grundübersetzung ist eine Menge festgeschriebener translatorischer Äquivalenzen für Wörter und grammatische Strukturen.

Als Beispiele für solche Festschreibungen können genannt werden – Grundübersetzungen bestimmter Verbalkonstruktionen (z.B. Konjunktiv *jāe* als ‚möge gehen‘, Futur *jāegā* als ‚wird gehen‘, Präteritum *gayā* als ‚ging‘ usw.); passivische Ergativ-Konstruktionen als aktivische Vergangenheitskonstruktionen; weitere nicht-agentivische Satzperspektivierungen (z.B. affektive *ko*-Konstruktionen, eventivische *se*-Konstruktionen etc.) als agentivisch perspektiviert; Funktionsverbgefüge als Verben; Nebenprädikate im Absolutiv als Hauptprädikate von Nebensätzen, angeschlossen mit ‚und dann‘ etc.

Übersetzungen, die auf diese Weise formuliert sind, folgen der translatorischen Maxime, so *getreu wie möglich* und *so frei wie nötig* zu sein. Translate der Grundübersetzung sind verständlich, können aber von den stilistischen Erfordernissen der Zielsprache abweichen.

In handlungstheoretischer Hinsicht liegt der Fokus der Grundübersetzung hauptsächlich auf dem propositionalen Akt. Grundübersetzungen dienen etwa als Arbeitsübersetzungen bei philologischen Textanalysen, da durch die festgeschriebenen Äquivalenzen eine interpretatorische Überfrachtung der Translate vermieden werden kann. Bei dieser Art des Übersetzens können in den entsprechenden Forschungsfeldern eigene Übersetzerfachsprachen entstehen.

Zweck der idiomatischen Übersetzung ist es, auch pragmatische Aspekte des Ausgangstextes zu übertragen. Um von der Grundübersetzung zur idiomatischen Übersetzung zu gelangen, sind weitere interpretatorische Schritte nötig, die die idiomatischen Eigenheiten der Sprachen miteinbeziehen. Diese werden kontrastiv in der Stilistik beschrieben.

Für das idiomatische Übersetzen aus dem Hindi ins Deutsche und umgekehrt sind etwa folgende stilistische Tendenzen zu beobachten: Bei der Übertragung kann das Gemeinte in andere Wortarten eingekleidet werden. Substantive können also etwa als Verben oder als Adverbien übersetzt werden usw. – 12.5 *julāhā khuśī khuśī ghar' laut' rahā thā*, ‚Der Weber kehrte gerade mit Glücklichkeit-Glücklichkeit nach Hause zurück‘ > ‚Der Weber kehrte gerade mit großer Glücklichkeit nach Hause zurück.‘ > ‚Glücklich und froh kehrte der Weber nach Hause zurück.‘

Eine besondere Art dieser Paraphrase ist das Übersetzen von Handlungssubstantiven als Nebensätze, z.B. 7.1 *mitr' kī bāt'* – ‚das Gesagte des Freundes‘ > ‚das, was der Freund gesagt hatte‘, 9.4 *phir' is' rājpāt' kā hamem kyā jānā?* – ‚Dann

welches Wissen (ist) uns von dieser Königsherrschaft?' > ,Was wissen wir schon davon, wie man regiert?'

Eine weiteres Verfahren, um den kollokativen Anforderungen zu genügen, ist die Übertragung von impliziten Ideen in explizite und von abstrakten Ideen in konkrete und umgekehrt. Beim idiomatischen Übersetzen aus dem Hindi können etwa Personalpronomen expliziert oder Richtungsangaben präzisiert werden: 7.6 *jahām par' strī salāh'kār' hotī ho* – ,Wo die Frau ein Ratgeber sei' > ,Wenn deine Frau dein Ratgeber ist' > ,Wenn du auf die Ratschläge deiner Frau hörst', 8.2 *sīdhe ghar' jākar'* > ,gerade nach Hause gegangen seiend' > ,ging auf dem kürzesten Wege nach Hause und'.

Verfahren, die über das Übersetzen hinausgehen

Der Vollständigkeit halber sollen am Ende dieser Ausführungen kurz Verfahren genannt werden, die sich an das idiomatische Übersetzen anschließen, das Übersetzen im engeren Sinne aber übersteigen. Hier ist zuerst die Paraphrase anzuführen. Die Paraphrase stellt gewissermaßen eine Randform des Übersetzens dar. Beim idiomatischen Übersetzen kann behelfsweise auf das Paraphrasieren zurückgegriffen werden, etwa wenn es in der Zielsprache für kulturspezifische Begriffe keine Äquivalente gibt oder wenn das Gemeinte sonst nicht verständlich wird.

7.4 *jahām par' strī salāh'kār' hotī ho, daṃḍ' rahit' bālak' rah'te ho*

7.4 a. wo die Frau ein Ratgeber sei, die Knaben ohne Strafe verbleiben

7.4.b wenn man sich von seiner Frau etwas sagen lässt und seine Kinder nicht schlägt

7.4.c wenn man zu Hause nicht ein strenges Regiment führt

An das Paraphrasieren schließt sich das Resümee – eine Art zusammenfassendes Paraphrasieren – an: Ein Weber durfte sich von einem Geist etwas wünschen, folgte dem Rat seiner Frau und wurde erschlagen.

Hier liegt dann der Ausgangspunkt der verschiedenen Arten der Kommentare (z.B. zu *gender-spezifischen Konzepten im Pañcatantra*) die nicht mehr Gegenstand des Übersetzens sind.

Perspektiven

Die Absicht dieser Ausführungen war es, ein Verfahren für das Übersetzen aus dem Hindi zu skizzieren, das unter gradueller Berücksichtigung des Übersummativitätsprinzips das Bedeutungsspektrum von der Kernkonzeptualität der einzelnen Wörter hin zum Sinn und Zweck des Textes in der Welt systematisch und schrittweise zu Tage fördern kann. Dieses Verfahren kann im Rahmen der

indologischen Sprachausbildung in der Übersetzungspropädeutik zur Anwendung kommen. Ziel dieses Verfahrens ist es einerseits, unterschiedliche Bedeutungsdimensionen systematisch zu erschließen, andererseits Übersetzungsvorschläge zu klassifizieren und eine methodische Grundlage zur Bewertung von Übersetzungen zu liefern, bei der das Gelingen-Sein nicht absolut, sondern mit Blick auf den Skopos und die entsprechende Lage auf dem Wort-Text-Kontinuum zu beurteilen ist.

Der hier skizzierte methodische Ansatz ist den Problemen der Unterrichtspraxis entwachsen und somit zugegebenermaßen anwendungsorientiert und synkretistisch. Es verbleibt, ihn auszubauen und weiter in die gegenwärtigen Übersetzungstheoretischen Debatten einzubinden. Was weitere Desiderate betrifft, so ist zu sagen, dass zwar für die Grundübersetzung umfangreiche grammatische und lexikologische Hilfsmittel vorhanden sind, dass es jedoch weiterer Grundlagenforschung bedarf, und zwar sowohl im Hinblick auf die linguistische Rekonstruktion der Grundkonzeptionalität der einzelnen Wörter sowie im Hinblick auf eine ausführliche kontrastive Stilkunde, die als Hilfsmittel für das idiomatische Übersetzen dienen kann.

Bibliographie

- Birkenbihl, Vera Felicitas 1987. *Sprachenlernen leicht gemacht : Die Birkenbihl-Methode zum Fremdsprachen lernen*. München: mvg.
- Böhtlingk, O. 1855. *Sanskrit Wörterbuch, herausgegeben von der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften*, bearbeitet von Otto Böhtlingk und Rudolph Roth. St-Petersburg: Eggers.
- Bonnerjea, Biren 1927. *Praktische Grammatik der Hindisprache*. Wien [u.a.]: Hartleben.
- Chérel, Alphonse 1929. *L'Anglais Sans Peine*. Paris: Assimil.
- Chomsky, Noam 1957. *Syntactic structures*. Den Haag: Mouton.
- Dik, Simon C. 1997. *The Theory of Functional Grammar*. Berlin / New York: Mouton de Gruyter.
- Fornell, Ines / Liu Gautam 2012. *Hindi Bolo*. Teil 2. Bremen: Hempen Verlag.

- Gatzlaff-Hälsig, Margot 2003 [1967]. *Grammatischer Leitfaden des Hindi*. 5., durchgesehene und mit einer aktualisierten Einleitung versehene Auflage 2003. Hamburg: Buske.
- Hopper, Paul 1987. „Emergent grammar.“ In: Aske, Jon / Beery, Natasha / Michaelis, Laura / Filip, Hana (Hrsg.) *Proceedings of the Thirteenth Annual Meeting of the Berkeley Linguistics Society*. Berkeley: Berkeley Linguistics Society, 139–157.
- Kloss, Heinz 1978. *Die Entwicklung neuer germanischer Kultursprachen seit 1800*. 2., erweiterte Auflage. Düsseldorf: Schwann.
- Krohn, W. / Küppers, G. (Hrsg.) 1992. *Emergenz : Die Entstehung von Ordnung. Organisation und Bedeutung*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Lakoff, George 1971. *Linguistik und natürliche Logik*. Eingel. und hrsg. von Werner Abraham. Frankfurt: Athenäum.
- Lakoff, George / Johnson, Mark 1980. *Metaphors We Live By*. Chicago: University of Chicago Press.
- Lorenz, Konrad 1987 [1973]. *Die Rückseite des Spiegels*. München: dtv.
- Montaut, Annie / Bakaya, A. 1994. *Le Hindi sans Peine*. Paris: Assimil.
- Munday, Jeremy ⁴2016. *Introducing Translation Studies*. London / New York: Routledge.
- Pedersen, Viggo Højrnager ³1987. *Oversættelsesteori : En introduktion med en redegørelse for nyere synspunkter og forskningsresultater i litteraturen om oversættelsesteori*. Kopenhagen: Samfundslitteratur.
- Reiss, Katharina / Vermeer, Hans Josef 1984. *Grundlegung einer allgemeinen Translationstheorie*. Berlin / New York: Mouton de Gruyter.
- Rosch, Eleanor 1973. „On the internal structure of perceptual and semantic categories.“ In: Timothy E. Moore (Hrsg.) *Cognitive development and the acquisition of language*. New York: Academic Press, 111–144.
- Schulze, Wolfgang 2000. „Towards a Typology of the Accusative Ergative Continuum: The Case of East Caucasian.“ In: *General Linguistics* 37:1, 2, 71–155.
- Searle, John 1969. *Speech Acts : An Essay in the Philosophy of Language*. Cambridge University, London.

Elmar Renner

Vermeer, Hans Josef 1996. *Die Welt, in der wir übersetzen : Drei translatologische Überlegungen zu Realität, Vergleich und Prozess*. Heidelberg.

Vermeer, Hans Josef 1996b. *A Skopos Theory of Translation : Some Arguments for and against*. Heidelberg.

Wittgenstein, Ludwig 2001 [1953]. *Philosophische Untersuchungen : Kritisch-genetische Edition*. Herausgegeben von Joachim Schulte. Frankfurt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Text

o.A. (2007) *pañc'tantr'. śikṣāprad' kahāniyām*. Dillī.: Sādhanā pablikeśans'.



Anhang

Ausgangstext	Metaphrastischer Übersetzungsvorschlag	Paraphrastischer Übersetzungsvorschlag
<p>1. <i>ek' julāhā ap'ne kar'ghe ko banāne ke lie lak'ḍiyām lene jaṅgal' meṁ gayā, to us'ne ek' moṭā-sā vṛkṣ' dekh'kar' ap'nī kulhārī calānī āraṁbh' kar' dī. tabhī us' vṛkṣ' par' se ek pret' kī āvāz' āī.</i></p>	<p>1. Ein Weber, um den eigenen Webstuhl zu entstehen zu lassen, ging, um Hölzer zu nehmen, in den Wald hinein, da (wurde) von ihm, einen gleichsam dicken Baum gesehen habend, seine Axt als eine zu bewegendende zum Anfang gemacht. Genau da kam von diesem Baum herab eines Geistes Stimme:</p>	<p>1. Ein Weber ging in den Wald, um Holz für einen neuen Webstuhl zu suchen, und als er einen großen Baum gefunden hatte, begann er, ihn mit seiner Axt zu fällen. Da hörte er, wie vom Baum herab ein Geist sprach:</p>
<p>2. „<i>ai, murkh', ise mat' kāṭ', is' par' merā ghar' hai.</i>“</p>	<p>2. „He, Dummkopf, schneid diesen nicht, auf diesem ist mein Haus.“</p>	<p>2. „Du Dummkopf, hör auf, diesen Baum zu fällen! Hier wohne ich!“</p>
<p>3. „<i>terā ghar' hai, to maim kyā karūm? ākhir' mujhe bhī to jākar' ap'nā kar'ghā nayā ban'vānā hai</i>“, <i>julāhā bolā.</i></p>	<p>3. „Dein Haus ist (dort), dann, was möge ich tun? Am Ende ist ja auch mir, gegangen seiend, mein Webstuhl als ein neu zu machender“, sagte der Weber.</p>	<p>3. Da sagte der Weber: „Was kümmert es mich, dass du hier wohnst? Ich muss muss mir schließlich bald einen neuen Webstuhl machen lassen.“</p>
<p>4. „<i>vāh', vāh', maim terī bāt' se bahut' khuś' huā. chal' isī khuśī meṁ tū koī var'dān' māṅg' le</i>“, <i>pret' ne kahā.</i></p>	<p>4. „Oh, oh, ich wurde durch dein Gesagtes sehr froh. Geh, in genau dieser Freude verlang du irgendeinen Wunsch“, (wurde) vom Geist gesagt.</p>	<p>4. Da sagte der Geist: „Ei, wie freue ich mich zu hören, was du sagst! Und weil ich mich so freue, will ich dir einen Wunsch gewähren!“</p>
<p>5. „<i>yadi aisī bāt' hai, to maim ghar' jākar' ap'ne bhaiyom evaṁ mitrom' se pūch' kar' ātā hūm.</i>“</p>	<p>5. „Wenn (es) eine solche Sache ist, dann komme ich, nach Hause gegangen seiend, mit meinen Brüdern und Freunden gefragt habend.“</p>	<p>5. „Wenn es so ist, dann will ich kurz nach Hause gehen, um mich mit meinen Verwandten und Freunden zu beraten.“</p>

Ausgangstext	Metaphrastischer Übersetzungsvorschlag	Paraphrastischer Übersetzungsvorschlag
<p>6. <i>yah' kah'kar' julāhā ap'ne gāmv' vāpas' ā gayā. use āte hī sab'se pah'le ek' nāi milā. us'ne us'se pūchā: „bhāi, maim us' pret' se kyā māṅgūm?“ to nāi ne kahā: „baiyā, yadi kuch' māṅg'nā hī hai, to us'se rāj'pāṭ' māṅg', jis'se tū rājā ban' jāe aur' maim terā maṅtrī. is' prakār' ham' donoṃ mitr' ānaṃd' lemge.“</i></p>	<p>6. Dies gesagt habend ging der Weber zu seinem Dorf zurück. Ihm, gerade ankommend, traf zu erst von allem ein Barbier an. Von ihm (wurde) mit ihm gefragt: „Bruder, was möge ich von jenem Geist verlangen?“ Da (wurde) vom Barbier gesagt: „Bruder, wenn etwas als etwas zu verlangendes ist, so verlange von jenem ein Königreich, durch welches du König werden mögest und ich dein Minister. Auf diese Weise werden wir beiden Freunde Glücklichkeit nehmen.“</p>	<p>6. Darauf ging der Weber in sein Dorf zurück. Sobald er ins Dorf gekommen war, traf er den Barbier und fragte ihn: „Lieber Barbier, was soll ich mir vom Geist wünschen?“ Da sagte der Barbier: „Wenn du dir schon etwas wünschen sollst, so wünsch Dir ein Königreich. Dann wirst du König und ich dein Kanzler. So können wir beide glücklich leben.“</p>
<p>7. <i>julāhā ap'ne mitr' kī bāt' sun' khuś' huā, kiṃtu us'ne socā, jarā ap'nī patnī se bhī pūch' lūṃ. lekin' us'ke mitr' ne kahā: „bhāi, aur'toṃ kī buddhi moṭī hoī hai, yah' bāt' yād' rakh'nā, jahām par' strī salāh'kār' hoī ho, daṃḍ' rahit' bālak' rah'te ho, vah' ghar' avasīy' hī naṣṭ' ho jātā hai.“</i></p>	<p>7. Der Weber wurde, das Gesagte des eigenen Freundes gehört habend, froh, doch von ihm (wurde) gedacht, ich möge ein bisschen auch mit der eigenen Gattin fragen. Aber von dessen Freund, dem Barbier, (wurde) gesagt: „Bruder, der Verstand von Frauen ist dick, diese Sache in Erinnerung setzen! worauf eine Frau Ratgeber ist, die Knaben ohne Strafe verbleiben mögen, jenes Haus wird ganz bestimmt zerstört.“</p>	<p>7. Der Weber war froh über den Rat seines Gefährten, doch gedachte er sich auch von seiner Frau noch Rat zu holen. Zwar hatte der Gefährte ihn vor dem plumpen Verstand der Frauen gewarnt und gesagt: „Merk dir, wer du auf seine Frau hört und seine Kinder nicht schlägt, der richtet seine Familie ganz bestimmt zugrunde.“</p>

Ausgangstext	Metaphrastischer Übersetzungsvorschlag	Paraphrastischer Übersetzungsvorschlag
<p>8. <i>magar' julāhe ne ap'ne mitr' kī bāt' na mānī. vah' sīdhā ghar' jākar' ap'nī patnī se pūch'ne lagā:</i> <i>„priyā! mujhe us' pret' ne var'dān' dene ko kahā hai. merā mitr' nāī kah'tā hai, ki tum' us'se rājy' māṅgo. ab' tum' batāo, ki mainī kyā māṅgūm?“</i></p>	<p>8. Doch vom Weber (wurde) das vom eigenen Freund gesagte nicht geglaubt. Er, gerade nach Hause gegangen seiend, haftete im Fragen mit der einenen Frau an: „Geliebte! Mir ist durch jenen Geist (im Hinblick) auf das Wunsch geben gesagt (worden). Mein Freund, der Barbier, sagt das: Du erbitte ein Königreich von ihm. Nun sag du das: Was soll ich soll ich erbitten?“</p>	<p>8. Doch der Weber hörte nicht auf seinen Gefährten. Er ging sogleich nach Hause und fragte seine Frau: „Ein Geist hat mir gesagt, dass ich einen Wunsch frei habe. Mein Gefährte, der Barbier, sagt, dass ich mir ein Königreich wünschen soll. Nun sag du, was ich mir wünschen soll.“</p>
<p>9. <i>„mere suhāg'! tumherī patā nahīṃ, ki kabhī bhī choṭī jāti vāle se salāh' nahīṃ lenī cāhie. phir' is' rāj'pāī' kā hamerī kyā jñān'? yadi hamerī mil' bhī gayā, to ham' use calāemge kaise? is'lie tum' us' pret' se kaho, ki mujhe do bājū aur' ek' sir' aur' de de, jis'se tum' donom' or' mumh' kar'ke dugunā kap'dā bun' sakoge. is' prakār' hamārī ām'danī bhī dugunī ho jāegī.“</i></p>	<p>9. „Mein Gatte! Dir (ist) nicht die Ahnung, dass ein Rat auch manchmal nicht von (Leuten) mit kleiner Kaste als ein zu nehmender gewollt ist. Gedreht, welches Wissen (ist) uns von diesem Königreich? Falls (es) uns auch getroffen (hätte), wie mögen wir es dann führen? Deshalb red du mit diesem Geist das: Gib mir zwei Arme und einen Kopf mehr, mit welchem du in beide Richtungen das Gesicht gemacht habend doppelt Stoff weben können wirst. Auf diese Weise wird auch unser Reichtum doppelt werden.“</p>	<p>9. „Mein guter Mann, weißt du nicht, dass man niederes Volk nicht um Rat fragen soll. Außerdem wissen wir gar nicht, wie man herrscht. Wenn wir es auch bekämen, wie sollten wir dann herrschen? Drum sag dem Geist, er soll dir zwei weitere Arme und einen Kopf gewähren, dann kannst du nach vorne und nach hinten schauen und doppelt so viel weben. So wird sich unser Reichtum verdoppeln.“</p>

Ausgangstext	Metaphrastischer Übersetzungsvorschlag	Paraphrastischer Übersetzungsvorschlag
<p>10. <i>julāhā patnī kī bāt' sun'kar' bahut' khuś' huā. nāī kī bāt' ko bhūl'kar' pret' ke pās' jākar' bolā:</i></p>	<p>10. Der Weber, das Gesagte der Gattin gehört habend, wurde sehr froh. (Im Hinblick) auf das Gesagte des Barbiers vergessen habend, an die Seite des Geistes gegangen seiend, sagte er:</p>	<p>10. Der Weber war sehr froh über den Rat seiner Frau. Er vergaß, was der Barbier gesagt hatte, ging zum Geist und sprach:</p>
<p>11. <i>„he pret', tū mujhe do bāheṃ aur' ek' sir' aur' de de.“</i></p>	<p>11. „Oh Geist, du gib mir zwei Arme und einen Kopf mehr.“</p>	<p>11. „Oh Geist, schenken mir zwei weitere Arme und ein Kopf.“</p>
<p>12. <i>„thīk' hai, jāo. tumhārī icchā pūrī hogī.“ is' āvāz' ke sāth' hī julāhe ke do sir' aur' cār' bāheṃ ho gāīm. julāhā khuśī khuśī ghar' lauṭ' rahā thā, to rāste meṃ logeṃ ne jaise hī us'ke do sir' aur' cār' bājū dekhe, to use rākṣas' samajh'kar' ṭṭoṭ-pattarom se mār'nā śurū kar' diyā. is' prakār' vah' julāhā be-maut' mārā gayā.</i></p>	<p>12. „Ist gut, geh! Dein Wunsch wird erfüllt sein.“ Exakt in der Begleitung dieser Stimme entstanden zwei Köpfe und vier Arme des Webers. Der Weber kehrte gerade mit viel Glücklichkeit zurück, das (wurden) in der Straße von den Leuten gerade so seine zwei Köpfe und vier Arme gesehen, so (war) (durch sie), ihn einen Dämonen verstanden habend, das Erschlagen mit Ziegelsteinen und Steinen zum Beginn gemacht. Auf diese Weise ging der Weber (als ein) todlos erschlagener.</p>	<p>12. „Gut. Geh jetzt, dein Wunsch wird sich erfüllen.“ Und sowie der Geist dies sagte, hatte der Weber zwei Köpfe und vier Arme. Glücklicherweise machte er sich auf nach Hause, doch als die Leute auf dem Weg seine zwei Köpfe und vier Arme sahen, so hielten sie ihn für ein Ungeheuer und begannen ihn zu steinigen. So wurde der Weber vor seiner Zeit erschlagen.</p>

Construction of a Buddhist Identity for Dalits in Tulsi Ram's Autobiography

Introduction

As Philippe Lejeune has famously postulated, one of the distinguishing features of an autobiography is the fact that its author, narrator and protagonist are the same person (cf. Lejeune 1989). In this essay, I do not differentiate between the first two, but I refer to the main character of Tulsi Ram's (Tull'sī Rām)¹ autobiography as "protagonist" in order to avoid confusion.

In his essay "Self-making and world-making" Jerome Bruner aptly outlines the structure of an autobiography with the following words:

What after all is an autobiography? It consists of the following. A narrator, in the here and now, takes upon himself or herself the task of describing the progress of a protagonist in the there and then, one who happens to share his name. He must by convention bring that protagonist from the past into the present in such a way that the protagonist and the narrator eventually fuse and become one person with a shared consciousness. (Bruner 2001: 27)

When authors deviate from this scheme, it becomes particularly interesting. Tulsi Ram was a renowned academic and Dalit² author, who regularly published critical

¹ A note on transliterations of names: striving to achieve an easy reading flow, I use the common anglicized version of people's names (e.g. "Tulsi Ram") as well as names of castes (e.g. "Chamar") and names of places (e.g. "Dharampur") and only add the transliterated version in brackets when the name appears for the first time in this essay. If no anglicized version is known to me, the transliterated version is used throughout. Titles of books are transliterated as a rule.

² This term is problematic for many reasons. However, to avoid complications and introduction of new terms, I use it throughout this essay as a collective term referring to "members of the Scheduled Castes and/or people formerly labelled as untouchable".

articles on issues related to Dalit identity, contemporary politics and literature in Hindi magazines. His critically acclaimed autobiography remained unfinished and is comprised of two books – *Murdahiyā*, which covers approximately the first 16 years of his life in the village Dharampur and *Maṇikarṇikā*, which covers ten years he spent in Varanasi. In the case of this autobiography, one of the most interesting deviations from the above pattern is that a significant number of varied Buddhist stories – by which I mean freely retold³ excerpts from the *Vinaya Piṭaka*, the *Mahāvamsa* and other texts – are used as parables and generously scattered over the two books. It is the aim of this essay to attempt to reveal a purpose behind the author’s usage of these parables.

The genre of autobiography occupies a special place in the sphere of Hindi Dalit literature for Dalit autobiographies have been widely praised as authentic documents of Dalit experience and studied for their socio-political significance. However, research on the subject has been largely focused on content analysis while an analysis of form has rarely been in the foreground.⁴ Yet, as Laura Brueck has successfully argued in her book *Writing Resistance: The Rhetorical Imaginations of Hindi Dalit Literature* (2014), Hindi Dalit writers expertly as well as extensively use a wide range of narrative techniques in their short stories. I argue that authors of Hindi Dalit autobiographies stylise their narrative form not less skilfully and consciously than authors of short stories. One of my main research aims is to analyse these styles and techniques.

In this essay I will demonstrate, how Tulsi Ram presents as a given fact the theory first suggested by Bhim Rao Ambedkar (1948) that before being labelled as “untouchables”, Dalits have been Buddhists; how he proceeds to add his own evidence of the same and encourages conversion of Dalits to Buddhism by didactically using Buddhist stories as parables in his autobiography.

Ambedkar: Buddhist past and future

In the year 1948, Bhim Rao Ambedkar, the economist, politician, social reformer, the so-called father of the Indian constitution, but – most importantly for this article – the father and inspiration of the Dalit movement and a prolific author wrote *The Untouchables Who Were They And Why They Became Untouchables?* This book was published one year after the publication of *Who were the Shudras?*, a

³ A comparative analysis of the originals of these stories with the way they have been retold by Tulsi Ram might be worth an exploration, but is beyond the scope of this essay. All “Buddhist stories” relayed here are based solely on Tulsi Ram’s narrative.

⁴ The works of Laura Brueck (2014) and Toral Jatin Gajarawala (2013) are in my view the best examples of such analyses.

book, in which he tried to establish a Shudra (*śūdra*) genealogy according to which Shudras were Kshatriyas (*kṣatriya*) demoted to the rank of Shudras as a revenge for violence and humiliation imposed by them upon Brahmins (*brāhmaṇa*). In this second book, he now tried to establish the origins of the Untouchables⁵ by asking how they came to be living outside villages: did they have to move outside after they became Untouchables or were they already living outside for some other reason?

By explaining the inner workings of so-called primitive societies all around the world, he argues that it was not uncommon for tribal wars to lead to the near-complete destruction of a tribe or clan⁶. Ambedkar calls the remaining members of such tribes Broken Men and argues that when the tribe that won the war settled down, Broken Men naturally stayed outside at the fringe of this new settlement as they had no tribe of their own to establish a settlement with. Since the tribe of the new settlement still was in danger of being attacked by other tribes, and since Broken Men due to their small numbers were in danger themselves, Ambedkar argues that the two parties came to an agreement, according to which Broken Men settled outside village boundaries in order to keep watch and sound the alarm in case of an invasion.

Following this argument, Ambedkar declares that Broken Men were the ancestors of Untouchables and states that they became Untouchables because Broken Men had been Buddhists. He explains that Buddhists were despised by Brahmins and presents evidence that they were treated as Untouchable by Brahmins by referring to the Sanskrit drama *Mṛcchakaṭikā* – written by the poet Shudraka (*Śūdraka*) around the 5th century CE. However, he continues, since the stigma of untouchability only stuck to Broken Men and not to all Buddhists, there must have been another reason for it. Following an analysis of the results of the Census of India and the beef eating habits of the people of India, Ambedkar determines that Untouchables by definition consume beef, which for him is the only explanation for untouchability that is consistent with all known facts. He concludes that Broken Men must have refused to give up eating beef and consequently were labelled Untouchables by the dominating upper-caste Hindus.

⁵ In this section I follow Ambedkar's own writing style, in which he writes the words "Untouchable" and "Broken Men" starting with capital letters and without quotation marks.

⁶ I refer to a book that is available online, which makes it impossible to name concrete pages for reference. However, the corresponding information can be found in Part II "Problem of Habitat", Chapter III Why do the Untouchables live outside the village?" under the following link: http://www.ambedkar.org/ambcd/39A.Untouchables%20who%20were%20they_why%20they%20became%20PART%20I.htm#a03 (3.10.2020)

While the question whether Ambedkar's theory is plausible or not is not relevant for the present essay, the fact that he endeavours to find "respectable roots"⁷ for the so-called Untouchables and tries to prove that their ancestors were Buddhists is very significant. As Brueck explains,

"...for Dalits, literature offers access not only to history but also to a world of individual and community progress and the means to construct a shared identity. First, Dalits must deconstruct the identity, crystallized over centuries, of the powerless, the lowly, the untouchable, and then replace it with a new kind of self-expression that will transform not only the way they see themselves but also the way society sees them". (Brueck 2014: 63)

Both, Ambedkar's *Who were the Shudras?* as well as *The Untouchables Who Were They And Why They Became Untouchables?* were attempts at such a deconstruction and the creation of a new collective identity for marginalised groups of Indian society.

Ambedkar himself famously converted to Buddhism in an unprecedented ceremony on December 6th 1956 together with almost half a million Dalits (Bellwinkel-Schempp 2011: 1). In his last work *The Buddha and His Dhamma*, posthumously published in 1957, Ambedkar formulated his own version of Buddhism – the *Navayana* Buddhism – and openly promoted renunciation of Hinduism and conversion to Buddhism as a means of social emancipation for Dalits.

Arun Prabha Mukherjee suggested that Ambedkar's writings could be considered as a "pre-text" to contemporary Dalit literature (quoted in Kumar 2018: 50). I support this view and argue that when more than sixty years later Dalit writer Tulsi Ram wrote his two-book autobiography, he picked up where Ambedkar left off and not only added another proof of the Dalits' Buddhist ancestry, but also implicitly advocated conversion to Buddhism – even if seemingly not to what Ambedkar called *Navayana*.

Our ancestors were Buddhists

As already mentioned above, the two books of Tulsi Ram's autobiography – *Murdahiyā* (2012, quoted acc. to 2nd edition 2014a) and *Manikarnikā* (2014b) – are filled with stories from Buddhist texts, which at the first glance seem disconnected from the main narrative. However, a closer look at these stories reveals that they are far from being random. On the contrary, they follow a pattern that exposes a clear purpose, which, as I argue, is twofold: to provide further evidence for the Buddhist identity of the Dalits' ancestors before they became labelled as

⁷ Compare Jaffrelot (2000): 31–40.

Untouchables and to implicitly advocate conversion to Buddhism as a means of being accepted into a larger group – the one of Buddhists. Through a close reading of relevant passages, I will demonstrate how this is accomplished.

On page 49 of *Murdahiyā*, while talking about home remedies used by Dalit women, Tulsi Ram remarks that his grandmother, too, was this kind of a “physician” (*baidya*)⁸ and that she, as well as other elderly women, used to keep her preparations in animal horns. In fact, she used to keep in them any kind of small objects. No doubt, he continues, that during the times when it was allowed to eat *dāṃgar*⁹, grandmother used to take home the biggest horns of dead animals in order to keep them as receptacles. Only years later, he continues, did he learn about the ten amendments to Buddha’s rules that were agreed upon during one of the early Buddhist councils, the very first one of which was that a Buddhist monk could gather salt in an animal’s horn.

Since then this Buddhist custom of collecting [objects] in horns was maintained. The fact that Grandma kept medicine, money and even threads and needles [in them] proves that our ancestors centuries ago at some time surely must have been real Buddhists. Those horns of Grandma’s are evidence of this^{10, 11}.

In this instance, Tulsi Ram explicitly states his opinion that the Dalits’ ancestors must have been Buddhists. He does not repeat it as plainly again, rather, the text seems to assume that the fact has been established. In the many instances of Buddhist interventions to follow, Tulsi Ram identifies his protagonist with characters from Buddhist stories ever substantiating the reader’s impression of the existence of an historical link between Dalits and Buddhists.

Buddhist parables in Tulsi Ram’s autobiography

The following passage is particularly interesting as it is the same story used by Ambedkar in his *The Untouchables Who Were They And Why They Became*

⁸ Tulsi Ram 2014a: 49

⁹ According to *Murdahiyā*, “*dāṃgar*” is the meat of household animals (cows, buffaloes etc.) who died of natural causes – as opposed to being slaughtered. Before independence, approx. around 1860-70 it was usual for the “*Chamars* from our region” to eat this meat. The practice was later more or less abandoned under Ambedkar’s influence. (Tulsi Ram 2014a: 15)

¹⁰ All translations from Hindi are my own.

¹¹ Hindi original: *tabhī se sīṃg meṃ saṃcay kī yah bauddh prathā jāī huī. Dādī dvārā davāeṃ tathā paisā, yahāṃ tak ki sūī dorā bhī rakh'nā siddh kar'tā hai ki hamāre khān'dān vāle sadiyoṃ pūrv kabhī khāṃṃī bauddh avāśya rahe hoṃge. Dādī kī ve sīṃgeṃ iskā pramāṇ hai.* (Tulsi Ram 2014a: 50)

Untouchables? as evidence that Buddhists were despised by Brahmins and were consequently often treated as untouchable.

In the course of his narrative, Tulsi Ram relates an incident that occurred when his protagonist, as a young boy, went to another village to take part in school examinations. Upon arrival at a river he tried to wash himself and was attacked by an upper caste boy. Tulsi Ram comments on this incident:

This, too, was one of those unhappy childhood memories which for years constantly kept irritating me. But when about two decades later I got the opportunity to read the eighth chapter of Shudraka's timeless play *Mṛcchakaṭikā* (The little clay cart) this bad feeling was quenched forever¹².

Tulsi Ram then proceeds to tell a story from the *Mṛcchakaṭikā* in which the meeting with a Buddhist monk is perceived as a misfortune by several characters. The monk is then attacked – simply for his presence and because he had bathed in the nearby pond – just as the boy-protagonist had been attacked in the main narrative. Tulsi Ram points out that even though the monk's words were polite, his assailant kept reacting as if he was being insulted.

Evidently, in this play, that was written in the period of the campaign run by violent Vedics¹³ against Buddhists in the ancient times, Buddhists, who opposed the caste system, were seen as bad omens. At that time, this was a common conception among Vedics about Buddhists. Shudraka expressed it in the *Mṛcchakaṭikā* in an aesthetic form. What happened to me before my arrival at the lake of Babura Dhanua during the hard times of the famine, in it, Ramcharan Bhaiya was my present day Shakar [(Śakār, the assailant's name)]. Had I known about the Buddhist monk from the *Mṛcchakaṭikā* at that time, I may not have felt that much suffering, but when two decades later Buddhist philosophy found a home in every fibre of my being, then, when I got acquainted with the *Mṛcchakaṭikā*, I felt as if the Buddhist monk from this centuries ago written play was I myself¹⁴.

¹² Hindi original: *bac'pan kī asahāy yādoṃ meṃ yah bhī ek aisī yād thī, jo varṣoṃ tak mere dimāg ko har'dam kured'tī rahī. kintu is'ke lag'bhag do dashak bād jab mahākavi śūdrak kā sadābahār nātak 'mṛcchakaṭikam' (miṭṭī kī gārī) ke āṭh'veṃ aṃk ko parh'ne kā maukā milā, to sārī durbhāv'nā hameśā ke lie miṭ gayī.* (Tulsi Ram 2014a: 83f)

¹³ I am inclined to think that Tulsi Ram uses the word “*vaidik*” to emphasize the fact that he speaks about things that happened in the Vedic period, which is why I, too, decided to use this for the English language rather unusual term.

¹⁴ Hindi original: *jāhir hai prācīnkāl meṃ vaidik hīmsāvādiyōṃ dvārā calāye jā rahe bauddh'virodhī abhīyān ke daur meṃ likhe gaye is nātak meṃ jāti vyvasthā virodhī bauddhoṃ ko ap'sakun samjhā jātā thā. us jamāne meṃ vaidikoṃ kī bauddhoṃ ke bāre meṃ yah ām av'dhārṇā thī, jis'kī abhivyakti 'mṛcchakaṭikam' meṃ ek saundaryaśāsTrīy vidhā meṃ śūdrak ne kī hai. baburā dhan'huvāṃ ke pokh're par pahūṃcne se pah'le jo kuch mere sāth us akāl kī kar'kī meṃ huā, us'meṃ rām'caran bhaiyā mere ādhunik śakār*

The fact that Tulsi Ram chose this particular story, indicates that he must have been influenced by Ambedkar's *The Untouchables Who Were They And Why They Became Untouchables?*, even if he does not mention it in the narrative. In fact, in his autobiography, Tulsi Ram does not write much about Ambedkar and his ideas, but Buddha and to a lesser degree Karl Marx, the two personalities, who influenced Ambedkar's *Navayana* Buddhism profoundly (cf. Jaffrelot 2005), are ever-present in the narrative.

Tulsi Ram emphasizes on several occasions throughout his autobiography (especially in the first part) that he was treated as "a bad omen" (*ap'sakun*)¹⁵ not only by strangers, but even by the members of his own family and household (because of the small-pox with which he was sick as an infant, leaving him blind in one eye). By identifying himself with the Buddhist monk and his own attacker with Shakar, the upper caste assailant from the Buddhist story, he constructs a historical link between the interconnections between present day upper and lower castes and historical Vedics/Brahmins and Buddhists, thus implying that Buddhists of ancient times and Dalits of today are the same people.

Tulsi Ram identifies his protagonist with several other characters from Buddhist stories throughout the two volumes of his autobiography. Moreover, many, if not all, of the Buddhist characters with which he identifies his protagonist either already are Buddhists or undergo a transition from being in some sort of a bad situation to being accepted into the Buddhist *saṅgha* as a consequence of what happens in the parable. Bearing in mind that the first part of these parables virtually mirrors Tulsi Ram-the-protagonist's situation at the given moment in the narrative, their second part, namely the acceptance into the Buddhist *saṅgha*, can be viewed as the desired consequence for the protagonist – as presented by the author.

The following series of examples illustrates how Tulsi Ram utilises Buddhist stories to determine that any person, however bad a situation they might be in, can be accepted into the Buddhist *saṅgha*.

For instance, when the adolescent protagonist, having run away from home to continue his studies and living in a student hostel, is visited by two young relatives, they end up in the notorious Kalinganj district of Azamgarh, trying to sneak a peek at a *muj'rā* dancing girl through the window. The young men are soon discovered and chased away, while the narrative continues with a Buddhist story about thirty men, who – having gone to the forest for amusement with their wives and a

hī the. yadi maim us samay 'mṛcchakaṭikam' ke us bauddh bhikṣu ke bāre meṃ jān'tā hotā, to śāyad ut'nī pīṛā kī anubhūti nahīm hotī, kintu do daśak bād jab bauddh darśan mere rom rom meṃ ghar kar gayā thā, to 'mṛcchakaṭikam' se av'gat hone par mujhe aisā lagā ki māno sadiyoṃ pūrv likhe gaye is nāṭak meṃ vah bauddh bhikṣu maim hī thā. (Tulsi Ram 2014a: 84)

¹⁵ For instance, Tulsi Ram 2014a: 49.

prostitute – ran around looking for the prostitute, who stole their jewellery. Buddha’s “philosophic question” (*dārśanik praśn*): “Do all of you want to look for that woman or for yourselves?”¹⁶ awoke their sympathy and having listened to the Buddha’s spiritual counsel all thirty of them became Buddhist monks.

Later, they became known as ‘Bhaddavaggiya monks’. Perhaps, if the three of us had been with them, surely, we, too, would have joined the group of ‘Bhaddavaggiya monks’?¹⁷

In this episode, the protagonist and his two friends are identified with men, who are said to be looking for pleasure as a result of having lost themselves, an allegory for what is happening in the main narrative. The fact that the men from the parable agree that they should be looking for themselves and as a consequence are accepted into the Buddhist *saṅgha* reflects Tulsi Ram’s desire for his protagonist to become a Buddhist as well.

Tulsi Ram not only portrays his protagonist as a bad omen, he also narrates how he run away from home at the age of fifteen to be able to continue his studies; how, living a lonely life, he first devoted himself to college education, and then became a student at the Banaras Hindu University. It is thus not surprising that he chooses loneliness and a search for a sense of belonging as one of the main motifs of his narrative. After an episode in which he was treated very kindly and affectionately by a new friend, Tulsi Ram-the-protagonist proceeds to go to the *Manikarnika ghat*¹⁸. When he reaches the *ghat*, Tulsi Ram explains that “this place had become my favourite place in Banaras. Whenever I saw it, my *Murdahiyā*¹⁹ danced before my eyes in the afternoon like a mirage.”²⁰ Here, the protagonist is reminded of the great nun Patacara (*mahān bhikṣuṇī paṭācārā*), who, before becoming a nun, had lost all members of her family in one day and “was walking

¹⁶ Hindi Original: *tum sabhī us strī ko dhūh'nā cāh'te ho yā svayaṃ ko?* (Tulsi Ram 2014a: 176)

¹⁷ Hindi Original: *bād meṃ cal'kar ve 'bhadṛ vargīy bhikṣu' kah'lāe. sambhavataḥ yadi ham tīnoṃ un'ke sāth hue hote, to bhadṛ vargīy bhikṣuṃ kī śreṇī meṃ avaśya ā gae hote?* (Tulsi Ram 2014a: 176)

¹⁸ One of the holiest cremation grounds among the sacred riverfronts (*ghats*), alongside the river Ganga.

¹⁹ The name sake of the first part of Tulsi Ram’s autobiography, *Murdahiyā* is the name of a “multipurpose working ground” (*bahuddeśīy karmasthalī*) of the village Dharampur (near Azamgarh), which combined a cremation and a burial ground, a grazing place, agricultural fields, a playing ground for Tulsi Ram and his friends – in short, it was a “strategic centre” (*sāmarik kēdr*) for the Dalits of the village (Tulsi Ram 2014a: 5). The author often uses it as a metaphor for “home”.

²⁰ Hindi Original: *yah sthalī banāras meṃ merī sab'se cahetī sthalī ban gaī thī. ise dekh'te hī merī murdahiyā āṅkhoṃ ke sām'ne nāc'tī dopaharī yānī mṛgṭṛṣṇā jaisī dikāī dene lag'tī thī.* (Tulsi Ram 2014b: 71)

naked in a half-crazed manner here and there in the cremation ground of Shravasti like mad consumed by sorrow”.²¹

One day, in this state, naked, she passed the place, where Buddha was giving a council. The monks tried to chase her away, but upon Buddha’s saying she came closer. One monk threw his upper garment upon her, she wrapped it around herself, listened to the Buddha’s council, was freed from sorrow and became a nun.²²

As in the previous example, the first part of this parable reflects the reality, in which the there-and-then-protagonist finds himself. Tulsi Ram identifies his protagonist with the woman who lost all her family members, since, clearly, he, too, felt like he had lost all his family, when he ran away from home. The narrator continues thus:

Afterwards, I went to Manikarnika many times and every time it seemed to me that at some point I will meet Patacara right there walking from somewhere or other.²³

So, according to the narrative, every time the protagonist goes to *Manikarnika*, a place that he identifies with “his *Murdahiya*”²⁴, which is home and a place of comfort in Tulsi Ram’s vocabulary, he expects to meet the Buddhist nun, who despite having lost her family, became free from sorrow when she heard the Buddha’s counsel and joined the *saṅgha*. There is no doubt that the text implies here that this is exactly what Tulsi Ram wishes to have had happened to his younger self.”

Somewhat apart stands the story about thieves who were saved from a death sentence, because they had joined the *saṅgha*. It is told after the episode in which the protagonist, a hungry student-to-be, stole forty paisa that were accidentally left lying outside and used it to buy some sweets. The incident reportedly caused the protagonist so much pain and suffering that he became “lifeless” (*nirjīva*)²⁵. This revelation is followed by a passage in which the author explains the Buddha’s views on theft and proceeds to tell this “historic incident” (*aitihāsik ghaṭ'nā*)²⁶: a

²¹ Hindi Original: *śrāvastī ke śmaśān meṃ śokagrast hokar ardh'vikṣipt avasthā meṃ naṃg'dharaṃg pāgḷom kī tarah cillāṭī-vilakh'tī idhar-udhar ghūmā kar'tī thī* (Tulsi Ram 2014b: 71)

²² Hindi Original: *ek din isī avasthā meṃ naṃg'dharaṃg vah jahāṃ buddh up'deś de rahe the, udhar se guj'rī. bhikṣuṃ ne use bhagāne kī kośis kī, kiṃtu buddh ke kah'ne par vah pās ā gā. ek bhikṣu ne ap'nī saṃghāṭī yānī kamar ke ūpar vālā cīvar us'ke ūpar pheṃ'kā, jise us'ne orh liyā aur buddh ke up'deś ko sun'kar vah śok'mukt hokar bhikṣuṇī ban gā.* (Tulsi Ram 2014b: 71)

²³ Hindi Original: *is'ke bād maiṃ anek bār maṇikarnikā gayā aur har bār mujhe aisā lag'ne lag'tā thā ki kabhī na kabhī paṭācārā kahīm na kahīm se ghūm'tī mujhe vahīm mil jāegī.* (Tulsi Ram 2014b: 71)

²⁴ See, for instance, Tulsi Ram 2014b: 52

²⁵ Tulsi Ram 2014b: 20f

²⁶ Tulsi Ram 2014b: 20f

band of thieves robbed and killed some Buddhist monks and was caught and sentenced to death consequently. However, between the robbery and the thieves' arrest, some of them had joined the *saṅgha*, and when those "thief monks" (*cor bhikṣu*)²⁷ were watching their "associate thieves" (*ap'ne saḥ'yogī corom ko*)²⁸ being led to the place of execution, they said to one another how fortunate it was that they had joined the Buddhist *saṅgha*. Otherwise they, too, would have been executed. When the Buddha heard about this, he made a rule that no thief could become a member of the *saṅgha* and the thieves were forced to leave.

Tulsi Ram does not exactly identify his protagonist with these thieves, nor does he elaborate on the consequences the expulsion had for the "thief monks" (*cor bhikṣu*)²⁹; they may or may not have been executed subsequently. Instead, Tulsi Ram proceeds to tell his own story, according to which, he never forgave himself for the theft of the forty paisa, but was initiated and accepted into the Buddhist *saṅgha* twenty-two years later. This development points toward Tulsi Ram's belief that under certain conditions everyone, even a "common thief" (*sādhāraṇ cor*)³⁰, as he calls himself on this occasion, can become a member of the Buddhist *saṅgha*.

Each of these parables leads to an instructive conclusion, which is that any person, however bad the situation they find themselves in – whether they lost themselves, their family, or made a mistake that makes them deeply suffer – can be accepted by the Buddhist *saṅgha* and freed from suffering.

Saved by the Buddha

On several occasions, particularly in the second part of his autobiography, Tulsi Ram claims to having been "saved" by the Buddha (cf. e.g. "Buddha had saved me" *buddh ne mujhe bacā liyā*, Tulsi Ram 2014b: 82). This claim first occurs in the beginning of *Maṇikarṇikā*, the second book of his autobiography, with an uncertainty almost leading to despair when the protagonist is in the transitional state between running away from home and starting his life as a student. Staying with his cousin in Calcutta during the summer, in the evenings he goes to watch trains from the top of an abandoned crane.

That view seemed very fascinating to me, but in the middle of scientific attraction, worry about the future would force me to burst into tears. Sitting on that crane, my outcry became non-existent among the noise of the trains. Discouraged by the uncertainty of the future, I several times felt like jumping from the crane and throwing

²⁷ Tulsi Ram 2014b: 20f

²⁸ Tulsi Ram 2014b: 20f

²⁹ Tulsi Ram 2014b: 20f

³⁰ Tulsi Ram 2014b: 20f

myself under a train, but Buddha appeared in front of me and I started to view suicide as a sin.³¹

The crises that Tulsi Ram claims to having been saved from range from suicide via being an existentialist to the plotting of a violent scheme of an “elimination of class enemy” (*varg duśman kā saphāyā*)³² as propagated by his protagonist’s Naxalite friends. As happens in all similar instances, in which Tulsi Ram’s protagonist is said to be “saved by the Buddha”, this incident, too, ends with the Buddha’s victory in a bad situation with potentially disastrous results: “In the end, Buddha’s *ahimsa* won and I forever renounced the politics of the ‘elimination of class enemy’”³³.

Tulsi Ram’s several times repeated claim to having been “saved by the Buddha” must be interpreted not only as a personal statement, but at the same time as another way of advocating conversion to Buddhism. Thus it can be concluded that, in his autobiography, he advocated conversion to Buddhism while implying that any person, no matter how bad the situation they are in, can join the Buddhist *saṅgha* and be saved by the Buddha.

Conclusion

The construction of a new shared and respectable identity for the Dalits is one of the distinctive characteristics of modern Hindi Dalit literature. Tulsi Ram joins Ambedkar in his argumentation when he states that centuries ago, before being labelled as Untouchable, present day Dalits must have been Buddhists. Endeavouring to deconstruct the centuries old identity of the powerless and deprived Untouchables, he uses a number of Buddhist stories in the two parts of his autobiography not only to provide another proof for Ambedkar’s hypothesis, but also to create a virtual link between present day Dalits and Buddhists of ancient times as well as to advocate conversion to Buddhism as a way to escape suffering.

³¹ Hindi Original: *vah dṛśya mujhe bahut lubhāv'nā lag'tā thā, kiṃtu is vajñānik ākarṣan ke bīc bhaviṣya kī cīmtā mujhe phūṭ phūṭ'kar rone par majbūr kar detī thī. us kren par baiṭhe-baiṭhe merā ārt'nād un rel'gariyoṃ ke śor meṃ astitvavihīn ho jātā thā. bhaviṣya kī anīscay'tā se ūb'kar kāī bār kren se kūd'kar tren ke nīce ā jāne kā man kar'tā thā, kiṃtu buddh sām'ne ā jāte aur maiṃ āmahatyā ko pāp samajh'ne lag'tā thā.* (Tulsiram 2014b: 33f)

³² Tulsiram 2014b: 114

³³ Hindi Original: *aṃtataḥ buddh kī ahimsā jīt gaī aur 'varg duśman kā saphāyā' vālī rāj'nīti se hamesha ke lie maiṃne samnyās le liyā.* (Tulsiram 2014b: 114)

References

- Ambedkar, B. R. 1957. “The Buddha and His Dhamma” in: *ambedkar.org – a Dalit Bahujan media Dr. Babasaheb Ambedkar and his people* (<<http://www.ambedkar.org/buddhism/BAHD/45A.Buddha%20and%20His%20Dhamma%20PART%20I.htm>> accessed: 20. August 2020).
- Ambedkar, B. R. 1948. “The Untouchables Who Were They And Why They Became Untouchables?” in: *ambedkar.org – a Dalit Bahujan media Dr. Babasaheb Ambedkar and his people* (<http://www.ambedkar.org/ambcd/39A.Untouchables%20who%20were%20they_why%20they%20became%20PART%20I.htm> accessed: 20. August 2020).
- Ambedkar, B. R. 1947. “Who were the Shudras?” in: *ambedkar.org – a Dalit Bahujan media Dr. Babasaheb Ambedkar and his people* (<<http://www.ambedkar.org/ambcd/38A.%20Who%20were%20the%20Shudras%20Pre%20face.htm>> accessed: 20. August 2020).
- Bellwinkel-Schempp, Maren 2011. *Neuer Buddhismus als gesellschaftlicher Entwurf : Zur Identitätskonstruktion der Dalits in Kanpur, Indien*. Uppsala: Uppsala Universitet.
- Brueck, Laura R. 2014. *Writing Resistance : The Rhetorical Imaginations of Hindi Dalit Literature*. New York: Columbia University Press.
- Bruner, Jerome 2001. “Self-making and world-making”, in: Jens Brockmeier, Donal A. Carbaugh (eds.): *Narrative and Identity : Studies in Autobiography, Self and Culture*. Amsterdam: John Benjamins Publishing Company.
- Gajarawala, Toral Jatin 2013. *Untouchable Fictions : Literary Realism and the Crisis of Caste*. New York, NY: Fordham University Press.
- Jaffrelot, Christophe 2005. *Dr Ambedkar and Untouchability : Analysing and Fighting Caste*. New York: Columbia University Press
- Kumar, Ravi Shankar 2018. “The Politics of Dalit Literature”, in: Joshil K. Abraham, Judith Misrahi-Barak (eds.): *Dalit Literatures in India*. 2nd ed. Oxon and New York: Routledge.
- Lejeune, Philippe 1989. *On Autobiography*. Minnesota, US: University of Minnesota press.

Ram, Tulsi 2014a. *Murdahiyā*. 2nd ed. New Delhi: Rajkamal Prakashan.

Ram, Tulsi 2014b. *Maṅikarṇikā*. New Delhi: Rajkamal Prakashan.



Ulrike Roesler

The Final Time of the Dharma

A 13th-Century Tibetan Version of the Kauśāmbī Story

In her book *Once Upon a Future Time*, Jan Nattier has provided an in-depth study of Buddhist theories of the decline and disappearance of the *dharma*.¹ Based on a careful analysis of her sources, she shows how the timeframe for this decline was expanded further and further as the years since the life of the Buddha increased. A long section of Nattier's study is devoted to the story about events in the city of Kauśāmbī that are believed to cause the eventual extinction of the Buddhist *dharma* (Nattier 1991, chapters 7–10). A conflict within the Buddhist community leads to the death of the last remaining *arhat* on earth and this signals the final disappearance of the *dharma*, accompanied by conflict among humans and natural disasters. Nattier discusses a wide range of versions of this story transmitted in Chinese, Khotanese, and Tibetan and uses the principles of textual criticism to establish a 'stemma' of the different narratives preserved in these sources. In short, the core of the story describes the following events:

“Eliminating those elements that we can be reasonably sure were added at a later date, we are left with the story of an unnamed king ruling at Kauśāmbī who successfully repels a foreign invasion. At the suggestion of his Buddhist advisor, the preceptor Śiṣyaka, the king then invites the monks from surrounding regions to Kauśāmbī for a religious feast. When these monks come together, however, certain differences in their traditions – more specifically, in the degree of their adherence to the monastic rules – begin to surface. Ultimately this leads to an open and violent conflict, in the course of which a monk named Sūrata – widely acknowledged as an *arhat* – is killed by Śiṣyaka's student Aṅgada, who believes that the honor of his teacher has been impugned. Since the crime of killing an *arhat* cannot go

¹ For a convenient earlier survey see Lamotte 1988: 191–202 (French original edition: pp. 210–222).

unpunished, a *yakṣa* appears to avenge the arhat's death, killing Aṅgada on the spot. This would appear to be the end of the story in its original version. No other monks, in this primitive version, are killed, and the response of the king to this debacle is not revealed. The focus of the story is on Aṅgada's heinous crime of killing an arhat, and on the immediate retribution he receives." (Nattier 1991: 219–20)

This simple account was combined with ideas about the decline and disappearance of the *dharma*, which meant that the story – most likely originally recounting past events – was framed as a prophecy predicting the events leading to the extinction of Buddhism in the future. Out of the various renderings discussed by Nattier, two *sūtra* versions are of particular importance for the present context: the *Karmaśataka* (Tib. *Las brgya tham pa*) and the *Candrakarabhāriprcchāsūtra* (Tib. *'Phags pa Zla ba 'i snying pos zhus pa 'i mdo*) which are both included in the Tibetan Buddhist canon. An overview of other materials discussed by Nattier is given in Appendix B, and the reader is referred to Nattier's study for a comprehensive presentation and analysis of these sources. It is noteworthy that the story appears in different narrative formats and under different generic titles in these versions: It is presented as a "(historical) story" (*Li yul chos kyi lo rgyus* "History of Buddhism in Khotan") and a "prophecy" (*Li 'i yul gyi lung bstan pa* "Prophecy of Khotan") and it is embedded in an *avadāna* (in the *Karmaśataka*), contained in a "*sūtra*" (in the *Candrakarabhāriprcchāsūtra*), and included in commentarial works (which we could broadly classify as *śāstra*). Or, to put it another way, we could say that we are probably dealing with a (possibly semi-historical) story about past events that was reinterpreted as a prophecy, and which has been transmitted and preserved in text types that can be classified as *sūtras* and as commentarial literature. Thus, the Kauśāmbī story is yet another example of the complexities of Indian and Tibetan text types and genre designations that have been discussed by various scholars over the past two decades, including the recipient of this Festschrift.²

While perusing early narrative literature from the Tibetan Bka' gdams pa tradition, I came across yet another version of the Kauśāmbī story. It is contained in a commentarial work called *Mdo sde me tog gsil ma* according to its title page.³ It

² See Klaus 2011 in Conermann and El Hawary 2011, Almogi 2005, and Rheingans 2015, amongst others.

³ The manuscript, written in an uneven handwriting that gives the impression of the work of a beginner, comprises 202 folios and is not dated. The title *Mdo sde me tog gsil ma* is taken from the front page. The colophon reads (DMS fol. 202b): *yid nges pa 'byin byed byed [!] rtaṃ [=*gtam] / me tog gsil ma btus zhes bya ba rnam par nges par [']byed pa / me tog gi mdzes pa 'i rgyan ces bya ba theg pa mchog la blo gzhol ba 'i / dpal mdzes rgyal mtshan zhes bya bas rnal 'byor chos kyi ye shes kyi don du bkra shis rdzong sgor sbyar ba 'di yons su rdzogs so // maṅgalaṃ //* "Here ends the text that produces certainty in the mind, the commentary (*vibhaṅga*) called *Me tog gsil ma btus* [from? or: on?] the *Me tog gi mdzes pa 'i rgyan*, composed by Dpal mdzes rgyal mtshan, who is devoted to

was composed by a certain Dpal mdzes rgyal mtshan and quotes lines from a root text which are explained by recounting Indian narrative material, including Buddhist legends as well as some stories from the *Pañcatantra* cycle. The *Mdo sde me tog gsil ma* was most likely composed in the first half of the 13th century, but not much is known about the author apart from the teacher-disciple lineage he refers to within the work.⁴ The work is not dated, but mentions the number of years that have elapsed since the *nirvāṇa* of Buddha Śākyamuni, based on calculations undertaken by Śākyāśrībhadra in 1204, 1207, and 1210. The figures given in this context suggest that the *Mdo sde me tog gsil ma* was written around the same time, i.e. in the early 13th century.⁵ The calculation moreover assumes that the *dharma* will remain for a period of 5000 years after the *nirvāṇa*, namely 3226 years, eight months, and seven days from the point in time when the calculation was made.⁶

the best of vehicles [i.e. the Mahāyāna], for the benefit of the Yogi Chos kyi ye shes in Bkra shis rdzong sgo.”

- ⁴ The Tibetan transmission lineage (DMS fols 3b–4a) begins with Atiśa Dīpaṃkaraśrījñāna, followed by teachers of the Bka’ gdams and Bka’ brgyud tradition: *dge slong she ston pa* (**dge bshes ston pa*, i.e. ‘Brom ston pa, 1004–1064), *spyang mnga’ ba* (= *spyang snga ba* Tshul khriṃs ’bar, 1038–1103), *sha bo pa* (= Sha bo sgang pa Padma byang chub, 1067–1131?), *dge shes zhu ston mo ri pa* (= *dge bshes* Zhu Don mo ri pa), *don mo ri pa shar bzhi brje* (unidentified), *bla ma lhog skyab pa* (unidentified), *bla ma rjod pa* (unidentified), *bla ma ti pa ra* (unidentified), *bdag* (Dpal mdzes rgyal mtshan). For a short discussion see Roesler 2011: 99 and Roesler 2015: 389–390.
- ⁵ On Śākyāśrī’s calculation of the time since the Buddha’s *nirvāṇa* see Vostrikov 1994 [1970]: 110ff. Śākyāśrī assumed 544 BCE to be the year of the *nirvāṇa*, which corresponds to the traditional date in the Theravāda tradition. The relevant passage in the *Mdo sde me tog gsil ma* mentions a *byi ba’i lo* (rat year, i.e. 1207?) and indicates the time that has elapsed since the Buddha’s *nirvāṇa* according to a calculation carried out at Bkra shis rdzong, following the tradition of Śākyāśrībhadra. According to this calculation the time that has elapsed is *sngar ’das pa ni lo stong bdun rgya dang / ngag [!] bcu rtsa gsum dang / zla ba bcu gnyis dang / chu tshod bco brgyad ’das so* (DMS fol. 199a3–4). It seems likely that *ngag bcu* is a misspelling for *lga bcu*. The year of writing would then be 1753 after *nirvāṇa* = 1210/11 (this coincides with the year in which Śākyāśrī did his third calculation). However, 1210 is a horse rather than a rat year, and the dating therefore remains inconclusive.
- ⁶ *lus pa ni lo gsum stong dang / nyis *brgya (rgya) dang nyi shu rtsa drug dang / zla ba brgyad dang / *zhag (bzhang) bdun dang dbyug gu bzhi bcu rtsa gnyis lus pa yin no / /* (DMS fol. 199a4–5). The assumption of a 5000 year period is in contradistinction to the version of the *Candragarbhapariprocchā*, according to which the dharma will last for 2000 years after the *parinirvāṇa*. Buddhaghosa assumed that the *dharma* would last for 5000 years and this became the standard in the Theravāda school, see Nattier 1991: 56–59. Śākyāśrī’s calculation is thus in accordance with the Theravāda tradition in this respect, as is his dating of the Buddha (544 BCE, see the previous footnote). The 5000 year period also became the standard in Tibet, possibly based on the **Maitreyasūtra* (Tib. *Byams pa’i mdo*), a sūtra about the coming of the future Buddha Maitreya (see Nattier 1991: 59).

The Kauśāmbī story in the *Mdo sde me tog gsil ma* is embedded in a discussion of the time the *dharma* will exist in the world. The story is preceded by a description of four time periods in which the *dharma* will gradually decline (fols 191bff.); this culminates in the events at Kauśāmbī (fols 194aff.) that will lead to the final extinction of the *dharma*. What strikes me as remarkable is the way the *Mdo sde me tog gsil ma* weaves together narrative strands of different provenance. The plot combines elements from the Kauśāmbī narratives of the *Candragarbhaparipṛcchā* and the *Karmaśataka*. The introductory section on the four time periods of the decline of the *dharma* is similar to the *Candragarbhaparipṛcchā*, but missing in the *Karmaśataka*. There are also other elements in the story that are shared with the *Candragarbhaparipṛcchā*, but are absent in the *Karmaśataka*, for example a verse spoken by the *tripīṭaka* master Śiṣyaka,⁷ and a scene at the end in which people are dressed up as “fake monks” and presented to the king.⁸ More-over, both the *Mdo sde me tog gsil ma* and the *Candragarbhaparipṛcchā* emphasise that the existence of the *saṅgha* is important because it allows the king to cleanse his sins; this concern with confession and atonement is not expressed in the *Karmaśataka* narrative. However, the *Mdo sde me tog gsil ma* also shares elements with the *Karmaśataka* against the *Candragarbhaparipṛcchā*. The most striking instance is an abridged rendering of verses from the *Karmaśataka* which are not contained in the *Candragarbhaparipṛcchā* at all (the parallels are presented in Appendix A; one further example can be found in fn. 61).

The *Mdo sde me tog gsil ma* also contains details that are neither in the *Candragarbhaparipṛcchā*, nor in the *Karmaśataka*, nor any other version known to me. For example, it provides an additional epithet for Duṣprasaha, the son of king Mahasena (fol. 195a), that is not found elsewhere. Even more interestingly, it seems to reflect some knowledge of the Khotanese version(s) of the narrative as it refers to the disappearance of the *dharma* in Li yul (Khotan) (fol. 194b). Khotan does not feature in the plot, and there would be no need to mention it at all unless

⁷ DMS fol. 196b: “The *tripīṭaka* master says: “For those without a nose, what good is a mirror? Equally, for a recluse who has committed a moral transgression, what good is it to pronounce the *prātimokṣa*?” Cf. *Candragarbhaparipṛcchā*, episode [20] (Nattier 1991: 271): *Shi sya ka na re / mi la mig zhar / snga dang rna ba med na me long ci dgos / bltar ci yod / 'dul ba bshad kyang khyed 'dul ba ltar mi spyod / tshul khirms mi bsrungs pa la 'dul ba bshad kyang ci phan zhes smras pa...* “Śiṣyaka said: ‘For someone who is blind, if he is without nose and ears, what use is a mirror! What would he see! Even if I were to teach the Vinaya, you will not act according to the Vinaya. For someone who does not observe moral discipline, what use would it be even if I taught the Vinaya!’ ” The simile of the mirror is also contained in the *Book of Zambasta* (Emmerick 1967: 414–15), which is part of the “*Candragarbhā* group” (see Appendix B), and in another text from Khotan, the *Prophecy of Saṅghavardhana*, see Thomas 1935–65, vol. I: 67.

⁸ *Candragarbhaparipṛcchā* episodes [25-27] (Nattier 1991: 274–276); DMS fols 198a–b.

the author knew of some texts or stories that make a connection between the decline of the *dharma* and the land of Khotan, such as “Prophecy of Khotan” (*Li yul lung bstan*) and related texts that originated in Khotan and were translated into Tibetan (see Appendix B).

The *Mdo sde me tog gsil ma* is not alone in making this connection: The account of the disappearance of the *dharma* in the famous religious history by Bu ston Rin chen grub (1290–1364) also shows an awareness of the Khotanese versions. While Bu ston mainly provides a slightly abridged rendering of the *Candragarbhaparipṛcchā*, he also refers to the “Prophecy of Saṅghavardhana” (*Dge ’dun ’phel gyi lung bstan pa*).⁹ This title corresponds to a version of the prophecy that seems to have originated in Khotan, but was preserved in Tibetan and incorporated into the Tibetan Buddhist canon (*Dgra bcom pa dge ’dun ’phel gyi(s) lung bstan pa*, Q 5698/D 4201).¹⁰ According to this version, the *dharma* will decline in Khotan and the Buddhist monks from the region will flee to Tibet, and from there to Gandhāra, and finally to Kauśāmbī, where the events take place that lead to the disappearance of the *dharma* on earth. In addition to the “Prophecy of Saṅghavardhana”, Bu ston also quotes from several other *sūtras* that describe the disappearance of the *dharma*; however, he does not mention the *Karmaśataka* in this context. The combination of the *Candragarbhā* plot with elements from the *Karmaśataka* is thus specific to the *Mdo sde me tog gsil ma*, but the knowledge of a Khotanese story related to the end of the *dharma* is shared by Bu ston and our author, a hint at its circulation in Tibet, however small scale or widespread this may have been.

The manuscript of the *Mdo sde me tog gsil ma* contains numerous spelling mistakes which sometimes make it difficult to determine the intended form of a specific word. In spite of this, there is sufficient evidence to show that the verb forms fluctuate between the past, present, and (very occasionally) future tense, in spite of the fact that the framework of the story is set in the future. The past tense forms are not restricted to the perfective use, i.e. completed actions within the narrative sequence of a sentence (“Vorzeitigkeit”), but also occur in the final verb where the logic of the narrative would require a present or future tense. In the translation below I have opted for the present as the basic tense of the narration, without indicating which verbs are in the present and which are in the past; an accurate rendering of the Tibetan forms would have resulted in a confusing mixture of tenses in English.¹¹ One may speculate why the past tense forms have crept into the text: Are they mere slips, perhaps triggered by the perfective verbs within

⁹ *Bu ston chos ’byung*, ed. 1988: 177; trans. Obermiller ²1986: 177. For the full story see *Bu ston chos ’byung*, ed. 1988: 173–177 and trans. Obermiller ²1986: 171–177.

¹⁰ See Thomas 1935–65, vol. I: 39–69 for an edition and translation of this text.

¹¹ Nattier 1991: 237 notes the same inconsistent use of tenses with regard to the *Candragarbhaparipṛcchā*. She has opted for a rendering in the future tense, for the same reason given here.

the sentence that made the author occasionally lapse into the past tense? Or do they confirm Nattier's suggestion that the Kauśāmbī story may originate in a narrative of the past that was turned into a prophecy about the disappearance of the *dharma* at a later stage?

The narrative in the *Mdo sde me tog gsil ma* is fairly brief and shows no attempt at literary embellishment. Such short versions were useful summaries or memory aids that could serve as the basis for more elaborate oral renditions when these legends were recounted by Buddhist teachers in their sermons and explanations, as they are still given today. In spite of the simple and unpretentious style, the author repeatedly draws attention to the Indian provenance of the story, and perhaps to his own scholarship and learning, by using Sanskrit terms such as *loka* "the world" and *treta* "the third [time period]". Neither the Tibetan *Candragarbhapariṣcchā*, nor the Tibetan *Karmaśataka* have included such Sanskritisms in their narrative and this feature must therefore be a deliberate choice on the part of our author.

Proper names, on the other hand, are translated into Tibetan rather than rendered in their transliterated Sanskrit forms. In this respect, the *Mdo sde me tog gsil ma* follows the *Karmaśataka*, which uses the same technique. It differs in this respect from the earliest version of the *Candragarbhapariṣcchā* (i.e. the Dunhuang version), which provides the names in transliteration alone. The later blockprint editions of the *Candragarbhapariṣcchā* within the Tibetan canon have standardised the transliterations to some degree and added Tibetan translations of the names, and Nattier has convincingly argued that these translations were likely taken over from the *Karmaśataka*¹² (see Appendix C for an overview of personal names).

The following pages offer an edition and translation of the story of the disappearance of the *dharma* according to the *Mdo sde me tog gsil ma*, thus adding another element to the known versions of the Kauśāmbī story. I present this version here as a witness to the way legends and stories travelled, developed, and were interwoven, like a narrative thread composed of different strands.¹³ The text leaves us with a number of questions: Was this story based on written manuscript materials or on oral versions that were in circulation at the time? As we have seen, the parallels with the *Karmaśataka* and *Candragarbhapariṣcchā* suggest a good

¹² Nattier 1991: 233–236 discusses the names in some detail. The Tibetan translations of Indian names were not part of the original translation of the *Candragarbhapariṣcchā*, as they are missing in the Dunhuang version. They must therefore have been editorial additions, and their congruence with the names used in the *Karmaśataka* (including one erroneous name form) shows beyond doubt that this is the source for the names.

¹³ The allusion to the idea of a text as a thread (Sanskrit *sūtra*) in which several strands are interwoven (see Klaus 2010) is obviously intended.

knowledge of these textual sources, but the rendering is to a large extent independent of these in its phrasing, and the story contains a few details that are not contained in any of the other known sources. It is an intriguing question how the author of the *Mdo sde me tog gsil ma* composed his version, but this may ultimately be impossible to establish. In addition to the *Karmaśataka* and *Candragarbhaparipṛcchā*, he may have had access to literary sources we do not know; he may have worked either from manuscript copies or from his own memory of the *sūtra* texts or both; he may also have combined elements from the well-known written sources with oral versions he had heard; and he may have improvised now and then. When Nattier discusses her methodology for constructing the stemma of the narrative versions of the Kauśāmbī story, she outlines the limitations of such an attempt in the following way:

“There are, however, a few cases in which the application of these principles will not enable us to fit a given version of the Kauśāmbī story within the stemma constructed below. First, an author may deliberately condense a text in order to fit it within the parameters of a specific literary form, in the process omitting material that would have allowed us to determine the ancestry of his version of the text. Second, an author (or editor) may make use of more than one version of the story in preparing his own recension. And finally—since we are dealing not merely with the copying of manuscripts, but with much more extensive developments in a literary tradition—we must also take into consideration the possibility that oral versions of the story may have influenced written ones, and vice versa. In such cases the trajectory of a given version of the story will be extremely difficult to trace, and much of its ancestry may be impossible to reconstruct.” (Nattier 1991: 214)

These features seem to apply to the case of the *Mdo sde me tog gsil ma*, as the author is evidently summarising the plot rather than copying the story in full (in spite of some passages that show a verbatim knowledge of the literary sources), and we must also assume the possibility that the narrative includes elements of oral versions. What we can say with relative certainty, however, is that the story is based on the narratives of the *Candragarbhaparipṛcchā* and the *Karmaśataka* and reflects some awareness that the story also relates to Khotan. It is thus an interesting witness for the circulation of these sources in the 13th century and for the techniques Tibetan authors used in rendering these materials.

Tibetan text

Editorial conventions

The manuscript is riddled with spelling mistakes. Editorial additions are inserted between square brackets [] and letters to be deleted are inserted between curved

brackets { }. Other emendations are marked with an asterisk, with the original reading provided in the footnotes. Subscript letters are used for letters inserted below the line in the manuscript, and the semi-colon imitates a special punctuation mark representing a *shad* after the first word in a new line of the manuscript.

(fol. 194a6) ...*de nas dus *'gribs te song nas*¹⁴ *rtags tsam 'dzin pa'i dus lnga [b]rgya phrag cig byung [s]te / chos pa'i gzugs *brnyan*¹⁵ *tsam*¹⁶ **bslab*¹⁷ *pa gsum dang mi ldan pa / chos yod kyang [b]stan pa'i bya ba mi byed pa / khyim pa rnams* (fol. 194b) *kyang chos pa la mi gus dge ba dang dge 'dun gyi [b]snyen bkur rgyun [']chad / de'i dus su chos pa rnams kyang chos bzhin mi spyod / de'i dus su dri dang ro [m]chog rnams kyang bag tsam chung ngu 'gro ['] gser la sogs pa'i rin po che rnams kyang dkon ['] rta ya_{ng} nyung 'gro ['] dkar po'i phyogs kyi mi ni nyung / bdud rigs nag po'i phyogs kyi stobs rgyas nas mi nad dang phyugs kyi sems can *'chi*¹⁸ / *lo nyes 'ong / [']thab {b}rtsod byed / skye bo thams cad mi dge ba la dga' zhing dge ba mi byed do [']*

*de [b]stan pa nub tu byung ba rnams bod du byon te / li yul nas chos kyi [b]stan pa bag tsam yang med par 'gyur ro // de nas bod kyi rab tu byung ba rnams rgya gar gyi yul ghan dho rar 'gro ste / bod na [b]stan pa bag tsam med par 'gyur *ro*¹⁹ // *de nas ghan dho ra'i* (fol. 195a) *[b]stan pa 'jig ste /*

*de'i dus su yul dbus ko'u sha bhi zhes bya bar rgyal po dbang chen sde zhes bya ba sras cig [b]tsas pas lus la khrag rang [']khrugs su yod pa khrag gis [b]skus pa cig *btsas*²⁰ *pa'i tshe khrag gi char {'}babs so // de'i dus su blon po'i bu lnga [b]rgya yang rgyal bu dang 'dra bar sha stag [b]tsas so // de rnams bram ze mtshan mkhan la bstan pas / 'dis 'dzam bu'i gling du khrag gi chag chag 'debs so zhes zer ro // rgyal po zhe{s} sdang che bas rgyal po bzod par dka' ba zhes kyang bya / lag pa dmar po 'jug pas rgyal po *dpung*²¹ *dmar po zhes kyang bya'o //*

¹⁴ *'gri ba'i te song nas*. My emendation is based on parallel phrases on the previous pages of the manuscript (cf. fol. 192b1 and 3).

¹⁵ *snyan*

¹⁶ It appears that our author has misunderstood a technical term here. In other 'decline of the *dharma*' narratives, the expression *dam pa'i chos kyi gzugs brnyan* designates an equivalent ("mirror image", *gzugs brnyan*) of the true *dharma* and does not carry any negative connotations (see Nattier 1991, chapter 4), i.e. it is not "a mere image" of the *dharma*, but it is an equivalent or "semblance of the True Dharma". Our author, on the other hand, applies the term to people rather than the *dharma* itself and speaks of those "who merely resemble religious practitioners" (*chos pa'i gzugs brnyan tsam*).

¹⁷ *la slab*. A possible explanation for this mistake is that the copyist misread the prescript *b* in *bslab pa* and turned it into a separate syllable *la* (*gzugs brnyan tsam la*).

¹⁸ *mchi*

¹⁹ *to* (if this were correct, the verb form would have to be *gyur*)

²⁰ *tse*s

²¹ *dbung*

*de'i dus su *mtha' khob²² kyi rgyal po gsum gyi[s] dbus su dmag *drangs²³ te / de yang lho phyogs kyi rgyal po ka sha zhes bya ba 'khor 'bum dang / (fol. 195b) nub phyogs kyi rgyal po bha li ka zhes bya ba dang 'khor 'bum dang / byang phyogs kyi rgyal po ka sha zhes bya ba 'khor 'bum dang bcas pa gsum gyi dmag 'ongs nas dge 'dun gyi [g]tsug lag khang thams cad [b]shig dge slong thams cad kyang dkrongs so // dmag de 'ongs pa'i gtam thos pas rgyal po dbang chen [sde] {d}mya ngan gyis gdungs ma dga' nas / bar snang nas lha rnam na re gzhon nu bzod par bka' ba rgyal sar thon cig zer nas rgyal por skos pas / {de nas rgyal por skos pas /}²⁴ de nas *mtha' khob²⁵ kyi rgyal po gsum dang yul sprad pas *mtha' khob²⁶ kyi rgyal po gsum 'khor 'bum dang bcas pa thams cad bsad de khrag gis chag chag 'debs so //*

*de nas rgyal po dpung dmar 'gyod de yid khong du chud de / (fol. 196a) bdag gi{s} 'gro sa ni dmyal ba min pa med do snyam nas mya ngan gyis khang par [b]zhugs pa na / blon po rnam kyis smras pa / rgyal po de tsam mi 'tshal te sdig pa *bshags²⁷ pa'i thabs kyis sdig pa [s]byang ba yin pas sdig pa bshags par *mdzod²⁸ cig byas te bshags pa'i rten 'dzam bu'i gling gi rab tu byung ba rnam spyan drangs pa na / rab tu byung ba phal chen lam du dkrongs te rab tu byung ba 'bum tsam ko'u sha bhir sleb bo [/] de rnam kyis rgyal po'i mchod gnas byas nas sdig pa sbyong bar byed do //*

*de'i tshe rab tu byung ba rnam kyi slob dpon ni bram ze mes *byin²⁹ zhes bya ba'i [bu] rab tu byung nas [b]slab[s] pas sde snod [g]sum pa slob ma can gyis dpon byed do // de'i tshe yul dmar bu can gyi tshong dpon nor bzangs kyi bu (fol. 196b) des pa zhes bya ba ri bo gang[s] can na yod *pa³⁰ byon nas tshes {/} bc{w}o lnga'i tshe [g]so sbyong la bab pa na / des pas sde snod gsum pa la so sor thar pa'i mdo mngon par zhus pa dang / sde snod gsum pa na re sna med pa la me long gi[s] ci zhig bya / de bzhin du nyes ltung dang bcas *pa'i³¹ dge sbyong la so sor thar pa *'don³² ci bya zer / des pa na re bdag la ni nyes ltung gis gos ma myong bas so sor thar pa *thon³³ cig zhus pas ; sde snod gsum pa'i bsam pa la 'di ni dgra*

²² *thang khog*

²³ *grangs*

²⁴ The repetition is due to a dittography.

²⁵ *thang khyob*

²⁶ *thang khab*

²⁷ *bshegs*

²⁸ *'dzed*

²⁹ *bzhin*

³⁰ *ma*

³¹ *pas*

³² *ton*

³³ *don*

*bcom pa yin par 'dug snyam nas zhus te *gnong ba na³⁴ sde snod gsum pa'i slob mar dge slong dpung rgyan can bya bas nga'i mkhan po la sun 'byin {b}zer te / des pa la *stun³⁵ shing rgyab nas bkrongs so // de na gnod sbyin gzhon rdor bya (fol. 197a) *ba³⁶ yod *pas³⁷ 'jig rten na dgra bcom pa 'di las med pa la de dkrongs pa zer te dpung rgyan can la stun shing rgyab pas bsad do // der rab tu byung ba sde gnyis [']khrugs te mtshon gyis phar [g]sod tshur gsod byas nas rab tu byung ba [g]cig kyang med [/] da sangs rgyas kyi [b]stan pa *dmas?³⁸ nas med par 'gro'o // de'i tshe sa g.yos pa dang / skar mda' ltung ba dang / phyogs bzhi nas gza' *mjug³⁹ rings shar bar gyur te de'i dus su nam mkha' la lha thams cad ngu zhing shākya thub pa'i [b]stan pa 'di nyid du gyur [/] zhi ba'i dus ni 'das par 'gyur [/] mi zad dus ni 'byung gis med [/] gang dag 'di 'dra'i dus la bab pa'i tshe [/] snying stong pa du ma gang snying ni lcags kyi snying por zer⁴⁰ ces pa la sogs pa brjod cing ngu'o // skar ma{i} *dhu ma ke tu⁴¹ bya ba'i lus la du ba nag po *byung⁴² nas nyi ma dang zla ba'i 'od (fol. 197b) kyang mi *gsal⁴³ lo // de nas yum sgyu 'phrul mas nga'i bus [b]skal pa grangs med par bsod nams dang ye shes kyi tshogs pa las byung ba'i chos nub bo zhes 'di skad du smras sngags brjod do //*

*kye ma *des pa⁴⁴ yon tan [can] ;
sangs rgyas sras kyi mthu bo de /
dpung rgyan phra[g] dog *zhe⁴⁵ sdang gis /
dbang du gyur par gsod pa na /
kyi hud mi'i lha [m]chog gi /
[b]stan pa {bs}nyam[s] par gyur gyis med /
sde snod gsum pa slob ma can /
dge slong des pa gnyis gsad pas /
[b]stan pa'i nyi ma nub kyi med /
de dus 'jigs pa chen po yis /*

³⁴ *snang pa na*. The emendation is based on the parallel in the *Candrāgarbhapariṣcchā*, see Nattier 1991: 272.

³⁵ *brtun*

³⁶ *bo*

³⁷ *pa'i*

³⁸ *rmad*

³⁹ *'jug*

⁴⁰ This appears to be a distorted rendering of verses from the *Karmaśataka*, see fn. 61.

⁴¹ *bu ka ta*. The emendation **dhu ma ke tu* is based on the *Candrāgarbhapariṣcchā* (Nattier 1991: 273).

⁴² *byang*

⁴³ *glas*

⁴⁴ *'das pa'i*

⁴⁵ *zhi*

*mun pa'i *lo ka⁴⁶ 'byung gis bar /
mya ngan 'das pa'i gnas 'gro ba'i /
chos kyi gru chen zhig gis med /
tshangs pa'i lo ka 'di nyid du /
mgon med yi yang chad par 'gyur /*

*ces pa la sogs smras zhing ngu'o // de nas (fol. 198a) rab tu byung ba rnams kyi
ro rgyal pos mthong ba dang / rgyal *po'i⁴⁷ *bsam pa⁴⁸ la nga'i sgrib par sbyong
ba re ba la khong (?)⁴⁹ rang yang 'di ltar gyur pas de ni bdag gis sdig pa sus
sbyong snyam nas yang mya ngan du byas pa la / blon po rnams kyis yang rab tu
byung ba rnams gzhan kun spyang drangs pa{'i} {m}chog byas pas / rab tu byung
ba ma rnyed nas rab tu byung ba tshul byas te skra dang kha{s} spu 'breg tu mi
thub pas pho[r] bas [']thum pa dang / mes sreg pa dang bcas gos gser po *bco⁵⁰
ru mi 'dod pa la blangs / dmar *po'i⁵¹ ko ba gon dge slong lnga [b]rgya yin no
zhes smras pas / (fol. 198b) rgyal po dga' nas phyag dang mchod pa byas nas chos
dris pas chos med pas yang ngu'o // der sangs rgyas kyi [b]stan pa nub pa dang
nas dang gro dang 'bras dang 'bru la sogs pa nub te *tre ta⁵² pa'o / dar dang ras
la sogs pa nub te *lpags⁵³ pa gon no // ro zhim pa rnams nub nas kha ba dang
rtsub pa lus so // rin po che la sogs pa'i rgyan nub ste rang las byas pa la sogs
pa'i rgyan byed do /*

Translation

(fol. 194a6) ... After that the times deteriorate [further], and the five hundred years of a merely symbolic [Buddhist practice]⁵⁴ will come. [The monks], who are just

⁴⁶ *lo ga*

⁴⁷ *pos*

⁴⁸ *bus ma ba*

⁴⁹ The word *khong* is followed by a gap, which may indicate that the sentence is meant to end here. Could it stand for *gang*, indicating a rhetorical question? My translation of this phrase remains tentative.

⁵⁰ *brtso*

⁵¹ *pa'o*

⁵² *tre te*

⁵³ *sbags*

⁵⁴ *rtags tsam 'dzin pa'i dus lnga phrag cig*. This marks the beginning of the last and final 500 years of the *dharmā* according to the *Mdo sde me tog gsil ma*. On fol. 192a1, this time period is called *rtags mtshan 'dzin pa'i dus*, which has a similar meaning and corresponds to a time period in which monks only wear the outward signs (Skt. *nimitta*, Tib. *mtshan*) of monkhood while they are not acting like proper monks any more (see e.g. Nattier 1991: 57).

an imitation of religious Buddhists,⁵⁵ are without the three trainings and even though the *dharmā* does exist, they do not act according to the teachings. The lay people (fol. 194b) too are without respect towards the clerics, and virtuous behaviour and service towards the *saṅgha* come to an end. At that time, the clerics too will not act according to the *dharmā*. At that time, the excellent smells and tastes are slightly diminished; precious materials such as gold become rare; horses too become few; and the good people will become few. As the power of the party of the dark demons has increased, people become ill and the cattle die. The harvests become bad. There is strife. All beings take delight in unwholesome [actions] and do not perform the wholesome [actions].

Those for whom the *dharmā* has disappeared will go to Tibet; from Khotan, the *dharmā* will all but disappear. Then the monks of Tibet go to Gandhāra⁵⁶ in India. In Tibet the teaching becomes all but extinct. After that, the teachings of Gandhāra (fol. 195a) are destroyed.

At that time, there is in Kauśāmbī in the land of Magadha a King called Mahendrasena; when his son is born, the blood in his body is seething and he is covered with blood. When he is born, a rain of blood falls. At that time, five hundred sons of the [five hundred] ministers will also be born in exactly the same way as the prince. They show him to a Brahmin diviner, and he says: “By this [it is indicated that] the world will be sprinkled with blood.” Because as a king⁵⁷ he is full of anger, he shall be called King Duṣprasaha. Because he employs thugs (lit. “people with red hands”, i.e. hangmen or assassins), he will also be called “The One with the Red Troops”.

At that time, the three kings of the border regions pull their troops together. The troops of the three: the 100,000 soldiers of King Kasha of the south, (fol. 195b) the 100,000 soldiers of King Bhalika of the west, and the 100,000 soldiers of King Kasha of the north⁵⁸ arrive, and all temples of the *saṅgha* are destroyed, and all monks get killed. When he hears the news about the arrival of the troops, King Mahendra[sena] is afflicted with sadness and is unhappy. From the

⁵⁵ *chos pa'i gzugs brnyan tsam*. The author or the scribe of the manuscript (mis)understands the term *chos kyi gzugs brnyan*, Sanskrit [*sad*]dharmā-pratirūpaka, “semblance of the *dharmā*” and applies it to the religious practitioners (*chos pa*) rather than the *dharmā* itself, see note 16 above.

⁵⁶ *ghan dho ra*. The parallels in other versions of the story suggest that this stands for Gandhāra.

⁵⁷ The designation ‘king’ is an anachronism; the person in question is the son of the king (i.e. the prince) who will later become king himself.

⁵⁸ The names of the geographical regions and their people are conflated with the personal names of the kings. Furthermore, the text accidentally mentions “King Kasha” twice. Other versions of the story mention the Greeks (*ya va na*) in the north, the Parthians (*pa la ba*) or Bactrians (*ba lhi ka*) in the west, and the Śakas (*sa ka*) in the south, see appendix C.

sky, the gods say: “Make Prince Duṣprasaha king,” and he is appointed king. Then, the three kings of the borderlands unite their countries, and the three borderland kings together with their troops of 100,000 [soldiers] are all killed, and [their] blood is spilled. Then, King “Red Troops” feels regret and gets anxious. (fol. 196a) Thinking “My destination can be nothing but hell,” he stays inside the house in distress. The ministers say: “O king, you do not need [to behave] like this; because a sin is cleansed through confession, you should confess the sin.” When, as the recipients of confession, the monks of Jambūdvīpa are invited, the majority of the monks die on the way, and only around 100,000 monks arrive in Kauśāmbī. They act as priests for the king and undertake to cleanse [his] sins [through a ritual confession].

At that time, the teacher of the monks is the *tripiṭaka* master Śiṣyaka, the son of a Brahmin called Agnidatta, who had become a monk and studied [the *dharma*]. At that time Sūrata arrives, the son of the merchant Sudhana of the region of Pāṭali-putra,⁵⁹ (fol. 196b) who had been in the Himālayas. On the 15th day when the time for the monastic confession ritual (*poṣadha*) has come, Sūrata requests from the *tripiṭaka* master the *prātimokṣa*, and the *tripiṭaka* master says: “For those without a nose, what good is a mirror? Equally, for a recluse who has committed a moral transgression, what good is it to pronounce the *prātimokṣa*?” Sūrata says: “Since I have never been tainted by sin, please pronounce the *prātimokṣa*!” The *tripiṭaka* master asks himself: “Might this be an *arhat*?” and feels remorse; the monk Aṅgada says to the students of the *tripiṭaka* master: “My abbot has been abused!” And he beats Sūrata with a staff, and he dies. Thereupon, the Yakṣa Vajrakumāra⁶⁰ (fol. 197a) says: “There was no *arhat* in the world but this one, and [now] he has been killed!” And he hits Aṅgada with a staff and kills him. Thereupon, the two groups of monks are upset; they kill each other with weapons until not a single monk is left. Now the teaching of the Buddha is degraded and eradicated. At that time, the earth shakes, shooting stars fall, and comets appear in the four directions; at that time all the gods assemble in the sky and say: “The teaching of Śākyamuni has come to this! The time of peace has passed; the time of the inexhaustible [*dharma*] will not arise; at such a time, the many empty hearts [of the people?] must be called hearts of iron!”⁶¹ and they weep. From the body of the comet

⁵⁹ *Dmar bu can* (as in the *Candragarbhaparipṛcchā*). The *Karmaśataka* (D fol. 268b4, K fol. 280a8) has the variant *yul dmar can gyi bu*.

⁶⁰ Rdo rje gzhon nu. In the *Karmaśataka* and *Candragarbhaparipṛcchā*, the Yakṣa is called Dadhimukha “milk face” (Tib. *zho gdong*) and hits Agnidatta with a *vajra*.

⁶¹ This appears to be a distorted rendering of verses from the *Karmaśataka*, spoken by the lay Buddhists of Kauśāmbī: ...*gang dag 'di 'dra'i dus bab tshe // snying ni stong dum (?) gas pa // bdag nyid chen po de dag gi // snying gi lcags kyi snying po zad // zhi ba'i dus ni 'das par gyur // mi zad dus ni byung gis med // ...* (D ha, 270a7–270b1; K su,

Dhūmaketu black smoke comes forth and the sun- and moonlight (fol. 197b) are obscured. Then Māyā, the mother [of Buddha Śākyamuni] says: “Today the *dharmā*, which originated from the merit and wisdom accumulated by my son in many eons, has disappeared.” And she makes the following pronouncement:

“Alas, the virtuous Sūrata,
the eldest [i.e. foremost] son of the Buddha,
has been killed because Aṅgada
was overcome with jealousy and hatred.
Alas, now the teaching of the lord of humans
is nothing but corrupted.
The *tripiṭaka* master Śiṣyaka and
the monk Sūrata have both been killed,
and therefore the sun of the teaching has set and is gone.
At this time, through this great danger,
the large boat of the *dharmā*,
which averted the darkness
and led to the place of *nirvāṇa*
has perished and is gone.
In this very world of Brahma
[beings] are despondent because they are without a protector,”

and she weeps. Then, (fol. 198a) when the king sees the corpses of the monks, the king thinks: “What about my hope to cleanse my sin? Now that this has happened, by whom could my sin be cleansed?” and he is sad. The ministers say: “Please allow us to invite all the other monks!” and as they cannot find any monks, they assume the appearance of monks. As they cannot shave off hair and beard, they cover them with wooden bowls and singe them with fire. As they do not wish to produce yellow [monastic] robes, they don red skins; and they say: “We are 500 monks.” (fol. 198b) The king is happy, and after making prostrations and offerings, he asks for the *dharmā*, and as there is no *dharmā*, he weeps again. Thereupon, together with the disappearance of the *dharmā*, barley and wheat and rice and grains disappear too: that is the third [time period] (*treta*). Silk and cotton etc. disappear, and people are wearing [animal] skins. Pleasant tastes disappear, and

284a8) “Now that such a time has come, the hearts are broken [into] a thousand [pieces]; the hearts of those great beings have lost their iron core. The time of peace has passed. The time of the inexhaustible [*dharmā*] won’t come [again].” It is difficult to see whether the second line reads as rendered above, which makes good sense but is metrically deficient, or whether there is a *tsheg* after *du* and it reads: *snying ni stong du ma gas pa* (“the hearts are not broken into a thousand [pieces]”) which is metrically correct, but seems to make less sense here. The corresponding phrase in DMS is evidently corrupt, but has simply been rendered as it stands in the above translation.

bitter and coarse food remains. Ornaments of jewels etc. disappear, and people have ornaments of natural objects, etc.

Abbreviations

- DMS *Mdo sde me tog gsil ma*
D Derge blockprint of the Tibetan canon
K Peking blockprint of the Tibetan canon (Kangxi edition), 1684–92. (Accessed via tbrc.org, W1PD96684)
Q Peking blockprint of the Tibetan canon, 1717–20. Reproduced in *The Tibetan Tripitaka. Peking edition kept in the library of the Otani University, Kyoto*. Ed. by Dr. Daisetz T. Suzuki. 168 vols. Tokyo: Suzuki Research Foundation. 1955–61.
Toh. *A Complete Catalogue of the Tibetan Buddhist Canons (Bkaḥ-ḥgyur and Bstan-ḥgyur)*. Ed. by Prof. Hajuku Ui, Prof. Munetada Suzuki, Prof. Yenshō Kanakura, [and] Lect. Tōkan Tada. Sendai: Tōhoku Imperial University 1934.

References

Tibetan primary sources

Bu ston chos 'byung gsung rab rin po che'i mdzod. Ed. Rdo rje rgyal po. Xining: Krung go'i bod kyi shes rig dpe skrun khang 1988. [Engl. trans. see Obermiller ²1986.]

Candragarbhapariṣcchāsūtra see Nattier 1991, 256–277.

Karmaśataka, Tibetan: *Las brgya tham pa. Bka' 'gyur*, D (Toh. 340), *Mdo sde*, vols. *ha*, 1b–309a and *a*, 1b–128b; K (cf. Q 1007), *Mdo sde sna tshogs*, vols. *su* 1–330a and *hu* 1–131a.

Mdo sde me tog gsil ma: A book of stories of the early Bka'-gdams-pa tradition by Dpal-mdzes-rgyal-mtshan. Reproduced from an ancient manuscript from the Gemur Monastery in Lahul by Topden Tshering. Delhi 1978.

Secondary sources

- Almogi, Orna 2005. "Analysing Tibetan Titles : Towards a Genre-based Classification of Tibetan Literature." *Cahiers d'Extrême-Asie* 15, pp. 27–58.
- Conermann, Stephan and Amr El Hawary (eds) 2011. *Was sind Genres? Nicht-abendländische Kategorisierungen von Gattungen.* (Narratio Aliena? Studien des Bonner Zentrums für Transkulturelle Narratologie I.) Berlin: EB Verlag.
- Emmerick, R. E. (ed. and trans.) 1967. *Tibetan Texts Concerning Khotan.* (London Oriental Series 19.) London: Oxford University Press.
- (ed. and trans.) 1968. *The Book of Zambasta : A Khotanese Poem on Buddhism.* London: Oxford University Press.
- Klaus, Konrad 2010. "Zu den buddhistischen literarischen Fachbegriffen *sutta* und *suttanta*." In: *From Turfan to Ajanta : Festschrift for Dieter Schlingloff on the Occasion of his Eightieth Birthday.* Ed. by Eli Franco and Monika Zin. 2 vols. Lumbini: LIRI, pp. 519–532.
- 2011. "Textgattungen im alten Indien : Theorie und Geschichte." In: *Was sind Genres? Nicht-abendländische Kategorisierungen von Gattungen.* Edited by Stephan Conermann und Amr El Hawary. (Narratio Aliena? Studien des Bonner Zentrums für Transkulturelle Narratologie I.) Berlin: EB Verlag, pp. 22–46.
- Lamotte, Étienne 1988. *History of Indian Buddhism : From the Origins to the Śāka Era.* Translated from the French by Sara Webb-Boin. Louvain-la-Neuve: Institut Orientaliste de la Université Catholique de Louvain / Louvain: Peeters Press.
- Lokesh Chandra 1998 [1959–61]. *Tibetan-Sanskrit Dictionary.* [Japanese reprint of the ed. New Delhi 1959–61.] Kyoto: Rinsen Book Co.
- Nattier, Jan 1991. *Once Upon a Future Time : Studies in a Buddhist Prophecy of Decline.* (Nazan Studies in Asian Religions 1.) Berkeley, California: Asian Humanities Press.
- Obermiller, E. ²1986 [1st ed. Heidelberg 1932]. *The History of Buddhism in India and Tibet by Bu-ston.* Delhi: Sri Satguru Publications.

- Rheingans, Jim (ed.) 2015. *Tibetan Literary Genres, Texts, and Text Types : from Genre Classification to Transformation*. (PIATS 12). Leiden, Boston: Brill.
- Roesler, Ulrike 2011. *Frühe Quellen zum buddhistischen Stufenweg in Tibet : Indische und tibetische Traditionen im dPe chos des Po-to-ba Rin-chen-gsal*. (Monographien zur indischen Archäologie, Kunst und Philologie 20.) Wiesbaden: Ludwig Reichert Verlag.
- 2015. “16 Human Norms (*mi chos bcu drug*) – Indian, Chinese, and Tibetan.” In *The Illuminating Mirror : Tibetan Studies in honour of Per K. Sørensen on the occasion of his 65th birthday*. Ed. by Olaf Czaja and Guntram Hazod. (Contributions to Tibetan Studies 12.) Wiesbaden: Dr. Ludwig Reichert Verlag, pp. 389–409.
- Thomas, Frederick Williams 1935–65. *Tibetan Literary Texts and Documents Concerning Chinese Turkestan*. 4 vols. London: The Royal Asiatic Society.
- Vostrikov, Andrei Ivanovich 1994 [reprint of the ed. Calcutta 1970]. *Tibetan Historical Literature*. Translated from the Russian by Harish Chandra Gupta. [Russian edition 1962.] London, New York: RoutledgeCurzon Press.

Appendix A

Queen Māyā’s verses, *Mdo sde me tog gsil ma* and *Karmaśataka*

Mdo sde me tog gsil ma (fol. 197b1-7) without emendations	Parallel in the Karmaśataka D ha, 272a4-272b3; K su, 286a6-286b4
de nas yum sgyu ’phrul mas nga’i bus skal pa grangs med par bsod nams dang ye shes kyi tshogs pa las byung ba’i chos nub po zhes ’di skad du smras sngags brjod do //	de nas lha mo sgyu ’phrul chen mo sum bcu rtsa gsum pa’i gnas nas babs nas / snying rje rje skad du smre sngags ’don te / kyi hud da ni nga’i bus bskal pa grangs ⁶² med gsum gyi bar du bsgrubs pa’i dam pa’i chos da ni ⁶³ ’thab ⁶⁴ mos nub par byas kyis med do zhes zer ro / ’di skad ces kyang zer te /

⁶² *grangs*] D; *bgrangs* K

⁶³ *da ni*] om. K

⁶⁴ *’thab*] K; *thab* D

<p>kye ma 'das pa'i yon tan ; sangs rgyas sras kyi mthu bo de / dpung rgyan phra (!) dog zhi sngad gis / dbang du gyur par gsod pa na /</p> <p>kyi hud mi'i lha tshog (!) gi / stan pa bsnyam par gyur gyis med / sde snod gsum pa slob ma can / dge slong des pa gnyis gsad pas / stan pa'i nyi ma nub kyis med /</p> <p>de dus 'jigs pa chen po yis / mun pa'i log 'byung gis bar / mya ngan 'das pa'i gnas 'gro ba'i / chos kyi gru chen zhig gis med /</p> <p>tshangs pa'i lo ka'di nyid du / mgon med yi yang chad par 'gyur /</p>	<p>kye ma des pa yon tan can // sangs rgyas sras kyi tha chungs te // dpung rgyan phrag dog zhe sdang gi // dbang du gyur pas bsad pa na // sangs rgyas yum ni brtul zhugs bzang // lha mo chen mo sgyu 'phrul ma // dam pa'i chos ni nub pa'i phyir // mi dga' snying rje bla bar 'gyur // kyi hud mi yi lha⁶⁵ mchog gi // bstan pa nyams par gyur⁶⁶ gyis med // sde snod gsum pa slob ma can // dge slong des pa gnyis bsad pas // deng du zla ba gnam las lhung // nyi ma yang ni 'phos kyis med // bstan pa'i nyi ma med gyur pas // da ni 'jig rten snang ba med // zla ba'i dkyil 'khor dag pa ni // sgra gcan gyis ni zin pa ltar // deng du 'jigs pa chen po yi // mun pa 'jig rten byung gis med // mya ngan 'das pa'i gnas 'gro ba'i // chos kyi gru ni de ring du // dpung rgyan la sogs byis pa rnams // snying med pas ni⁶⁷ bsad kyis med // rtags tsam lhag ma lus par zad // chos ma yin pa snang bar 'gyur // bdud rnams rgyal ba'i sgra skad ni // bdud kyi 'khor rnams sgrogs par byed // seng ge'i sgra ni bsgrags pa yi // lus 'phags ri bo de nyid du // da ni brgya byin 'khor dang bcas // mya ngan zug rngus phog par gyur // tshangs bcas 'jig rten de ring du // mgon med yi yang chad par gyur // ... [the lament continues]</p>
--	--

⁶⁵ lha] D; lhag K

⁶⁶ gyur] D; 'gyur K

⁶⁷ snying med pas ni] D; snying rje med pas K

Appendix B

Versions of the Kauṣāmbī story discussed in Nattier 1991, chapter 7

Non-Mahāyāna versions:

- *Prophecy of Kātyāyana*, in verse: Chinese translation late 3rd or early 4th century
- *Prophecy of Kātyāyana*, prose version: Chinese translation 5th century (perhaps Dharmaguptaka tradition)

***Aśokāvadāna* group** (Sarvāstivāda tradition):

- *Aśokāvadāna*, Chinese translation late 5th cent.
- *Samyuktāgama* Chinese translation 5th cent.
- *Karmaśataka*, Tibetan translation no later than second half of the 8th cent.
- *Mahāvibhāṣā* (Sarvāstivāda tradition): Chinese translation 7th cent.

Versions with Mahāyāna elements:

- Short summary in the *Mahāmāyāsūtra*, Chinese translation 479-502CE

Candragarbhasūtra group:

- *Candragarbhaparipṛcchā*, Tibetan translation (attested among the Dunhuang manuscripts and later included in the *Bka' 'gyur*)
- Chinese translation incorporated in the *Mahāsammipātasūtra*, mid-6th century
- Khotanese version, around early 8th century: *Book of Zambasta*

Versions from Khotan, preserved in Tibetan but likely translated from Khotanese, with focus on Khotan and references to events of the 8th century:

- *Dgra bcom pa dge 'dun 'phel gyis lung bstan pa* (Q 5698/D 4201)
- *Li'i yul gyi (dgra bcom pas) lung bstan pa* (Q 5699/D 4202); also preserved in three Dunhuang manuscripts
- *Li yul chos kyī lo rgyus*, preserved in one single manuscript from Dunhuang.

Appendix C

*Comparison of proper names*⁶⁸

As the table below shows, the *Karmaśataka* only contains translations of the Sanskrit names, whereas the Dunhuang manuscript of the *Candragarbhaparipṛcchā* only contains transliterations of the Sanskrit names. Its later blockprint editions in the *Bka' 'gyur* have added the translations to the transliterations. The *Mdo sde me tog gsil ma* follows the *Karmaśataka*.

The kings of the surrounding countries are listed as King Ka sha, Bha li ka, and again Ka sha, which is obviously an error. The Dunhuang version of the *Candragarbhaparipṛcchā* names them as kings [of the] Ya va na (Greeks), Pa la ba (Parthians), and Shag kyu na (Śakas), whereas the later blockprint editions as well as the *Karmaśataka* have turned the Pa la ba into Ba lhi ka (Bactrians).⁶⁹

Both the *Mdo sde me tog gsil ma* and the *Candragarbhaparipṛcchā* understand these to be names of kings rather than peoples, whereas the *Karmaśataka* first correctly identifies these as names of people and in the second instance treats them as names of the respective kings, thus creating some ambiguity.

Mdo sde me tog gsil ma	Karmaśataka (D)	Candragarbhaparipṛcchā T = Dunhuang X = xylograph editions ⁷⁰
Rgyal po Dbang chen sde	Dbang chen sde	T: Men dra se na, X: Ma hen dra se na (Skt. Mahasena)
Rgyal po Bzod par dka' ba	Bzod par dka' ba	T: Du spra ba sam, X: Du spra sa ha stas (Skt. Duṣprasaha)
= Rgyal po Dpung dmar po, Rgyal po Dpung dmar	-	-
Rgyal po Ka sha (south)	Sha ka (south)	T: Rgyal po Ya va na, X: Rgyal po Ya ba na
Rgyal po Bha li ka (west)	Ba lhi ka (west) Ya va na (north)	T: Pa la ba (Parthian), X: Ba lhi ka (Bactrian)

⁶⁸ For a comprehensive list of all proper names of individuals and places see Nattier 1991: 287–295; see *ibid.* 233–236 for a discussion of the names in the *Candragarbhaparipṛcchā*.

⁶⁹ See Nattier 1991: 253 (note 12) and 265.

⁷⁰ I.e. the blockprint editions of the *Bka' 'gyur* used by Nattier: Narthang (N), the Peking editions of 1692 (K) and 1720 (Q), Derge (D), Cone (C), and Lhasa (H). I have not listed all variant readings occurring in these editions, as the table above only aims to show the general patterns of congruences and divergences.

The Final Time of the Dharma

Rgyal po Ka sha (north)		T: Shag ku na, X: Sha ku na
Mes byin	Mes sbyin	T: Ag na tra ta, X: Ag ni da ti, mes byin
Slob ma can	Slob ma can	T: Shir sha ga, X: Shi şya ka, Slob ma can
Tshong dpon Nor bzangs	Tshong dpon Nor bzangs	T: S.hu dha ra sh.ha na, X: Su dhana, Tshong dpon Nor bzang(s)
Des pa	Des pa	T: Su rad, X: Su ra ta, Des pa
Dge slong Dpung rgyan can	Dpung rgyan (zhes bya ba 'jigs su rung ba)	T: Dge slong A gan dhe, X: Dge slong Aṃ ga da, Dpung gi tshogs 'jigs su rung ba (zhes bya ba) (!)
Gnod sbyin Gzhon rdor	Gnod sbyin Zho gdong	T: Gnod sbyin 'Dhid dha mu kha, X: Gnod sbyin Da dhi mu kha, Zho gdong Dir rga mu kha
Yum Sgyu 'prul ma	Lha mo Sgyu 'phrul chen mo	-



Peter Schalk

Buddhism in Tamilland

The Complexity of Buddhism among Tamil Speakers

Aśoka's Buddhist mission halted in Āntiram (Andhra) in South India, but there were other ways of introducing Buddhism to the further South, to what is called Tamilland (*tamiḷakam*), namely by pilgrimages, trade and royal decree. Buddhism was introduced from the ultimate South too, which is named *īlam* in Tamil and *lankā* in Sanskrit and Pali. It was tamilised into *ilāṅkai* (Schalk 2004a). *īlam* (Ealam, Eelam) refers to the whole island. *tamiḷīlam* (Tamil Ealam) refers in the political rhetoric of the Īlattamiḷ Resistance Movement to the Northern and Eastern Province.

Buddhism among Tamil Speakers in its historical development is complex. It consists of two main branches. One branch consists of Tamil speakers who have been converted by Buddhists from Caivam/Vaiṇavam in the process of acculturation to Sanskrit or Pali Buddhism and later to Sinhala Buddhism in Īlam/Lanka. This Buddhism is Theravāda, interpreted in the light of a chronicle tradition known as Mahāvamṣa, and other chronicle works. This acculturated Buddhism is visible today in the Northeast of Īlam/Lanka. From Caivam converted Buddhists switch over to use Sanskrit or Pali or Sinhala in Īlam/Lanka when referring to key terms and concepts in Buddhism. They say, for example, *karman* and marginalise *viṇai*. Converters are Sinhala speaking Buddhist monks. The converted are called apostates condescendingly by their former Caiva/Vaiṇava community of Tamil speakers.

Another branch consists of Tamil speakers who have encultured or even incultured Buddhism into their Caivam/Vaiṇavam. They see Buddhism with the eyes of a Caiva/Vaiṇava. They say *viṇai* and marginalise *karman*.

There is also the phenomenon of inculturation. The difference between encultured and incultured is different degrees of indigenisation of Buddhism into Tamil culture. The former produced hybrid forms of Buddhism and Caivam/Vaiṇavam,

for example, in Cōḷa Buddhism. The latter has passed the stage of hybridity and has interpreted Buddhism in the light of Caivam/Vaiṇavam. Hybridity or even loss of Buddhist identity is the end station of a process of complete inculturation of Buddhism into Caivam/Vaiṇavam.

Indigenisation refers here not least to the use of the language Tamil. Sanskrit and Pali terms and concepts have in the past been translated or better transcreated into Tamil (Velupillai 1991, 1995a, 1995b, 1995c), and there is today the pretentiousness that Buddhism was and is part of Tamil culture. Indigenised Buddhism among Tamils belongs to the past, but the past is retrieved by the Īlattamiḷ Resistance Movement which tries to show that Buddhism in the Tamil “Home-land” was Tamil, not Sinhala.

Complexity also touches other areas. We must distinguish between Tamilland and Īlam/Lanka, between different languages, periods and regions, and finally between different interests among Buddhists among Tamil speakers, religious and political.

Tamil religious culture was and still is dominated by Caivam/Vaiṇavam, even in the diaspora (Schalk 2004 b). Therefore, Buddhism among Tamil speakers in its three branches should always be related to Caivam/Vaiṇavam during different periods.

Buddhism among Tamil Speakers in its indigenised, encultured and incultured branch appears as Hīnayāna, Mahāyāna or Vajrayāna. It contains elements of all of them as well as different languages like Sanskrit, Pali, Sinhala and Tamil. During the colonial and postcolonial period, even English became a source language. This branch of Buddhism is not bound to one school or sect: it is therefore not tied to any schools’ or sect’s canon (Schalk 2011a), but the acculturated branch is in Īlam/Lanka Sinhala Buddhism using Pali only.

To summarise: “Tamil Buddhist” refers to a person whose mother tongue is Tamil and who confesses to being a converted person from Caivam/Vaiṇavam to Buddhism. “Tamil” does here not refer to his form of Buddhism but his mother tongue. His/her Buddhism may be transmitted in Sanskrit, Pali or Sinhala. This use of “Tamil Buddhist” is today common among political Sinhala Buddhists who acculturate into their political culture Tamil speakers in the Northeast of Īlam/Lanka. Political Sinhala Buddhists accept that Tamil is used during a transitional period.

“Tamil Buddhist” may also refer to a person whose mother tongue is Tamil and whose Buddhism has been encultured or even incultured by Caivam/Vaiṇavam and is part of Tamil culture. This use of “Tamil Buddhist” is today common among members of the Īlattamiḷ Resistance Movement, which accepts encultured and incultured but not acculturated Buddhism, which is connected by the Government of Sri Lanka with a political agenda for cultural sovereignty.

There is no such thing, it seems, as uniform Buddhism among Tamil Speakers in Tamilland and Īlam/Lanka – not even on the score of language. This lack of coherence and the plurality of contents and practises should, however, not prevent us from identifying shifting profiles of Buddhism among Tamil Speakers during periods. Such profiles have dominant religious elements which constitute their profiles. One such profile is, for example, Cōḷa Buddhism (*BaT 2*: 514–518).

On Buddhism among Tamil Speakers in Tamilland

Tamiḷakam means Tamilland. In the pre-colonial period, it referred to the South Indian east coast, South of Āntiram, from Veṅkaṭam to Kanyakumarī (Cape Comorin) including roughly Tamiḷnāṭu (Tamilnadu) and Kēraḷam (Kerala). During the colonial period, a parallel use appeared including the Ceylon area of Tamil speakers too. In widespread use today, Tamilland is idealised: wherever Tamil speakers live is Tamilland. In this article, Tamilland refers to the colonial reference, including South India and Ceylon/Lanka/Īlam.

Let us look at South India first. We turn towards the Pallava period. There is no *institutional* evidence for Buddhism among Tamil Speakers in Tamilland before the Pallavas (*BaT 1*: 83–84, 206, 238–347, Schalk 1994). This statement refers to the present state of all sources made available.

Turaicāmi Tayāḷaṅ, from the Archaeological Survey of India, has registered 80 sites of vestiges still unearthed in Tamilland (*BaT 2*: 559–568); he also has concluded that Buddhism starts with the Pallavas (*BaT 2*: 559). The Pallava period started in ca 400 and ended in about 850. The rulers did not promote Buddhism (*BaT 1*: 66–67, 378) and the Buddhist institutions were in a state of decay caused by a massive attack by the *bhakti/patti*-movement (*BaT 1*: 379, 420–421, 446–486). The Puttar (Buddha) was depicted as being bewildered (*BaT 1*: 382).

We have a piece of useful knowledge about the first Buddhist artefacts in the Tamilland (Schalk 1998). Buddhism was still in the process of being encultured into Tamil culture.

The Chinese pilgrim Xuanzang's reports from the seventh century are unreliable when it comes to statistics, but he establishes the fact of the existence of Hīnayāna and Mahāyāna institutions in the Tamilland (*BaT 1*: 285–290, 400–403). Sanskrit Teachers' had their influence outside Tamilland (*BaT 1*: 383–387) and the Pāli Teachers marginalised themselves as they insisted on refusing the use of Tamil (*BaT 1*: 387–395).

Kāñci was not a Buddhist site where Buddhism has centralised administratively during the Pallavas (*BaT 1*: 381, 395–397). The *Cilappatikāram* and *Maṇimēkalai tuṟavu* cannot be exploited for backing the statement that Buddhism

flourished in Kāñci (*BaT 1*: 397–400). The rulers of the Pallava dynasty deselected Buddhism consciously (*BaT 1*: 397–420). The reason for this was not only religious but also political (*BaT 1*: 408–413, 421–430, *BaT 2*: 835–842). Narasiṃhavarman II is allegedly an exception. He supposedly built a *vihāra* at Nāka-pattiṇam in the shift from the 7th to 8th century. This initiative cannot, however, be verified (*BaT 1*: 403–408).

The influence of Buddhism in the modern period in Tamilland on literature and social reform movements is insignificant, limited, arbitrary and personalised, in short, contingent (*BaT 1*: 28–29). Possible reasons for the marginalisation and final extinction of Buddhism in Tamilland are given, including intra- and inter-state conflicts with Īlam (*BaT 1*: 83–84, 408–430).

What can we say positively about Buddhism in Tamilland during the Pallavas? I refer to the establishment of the Buddha Monastery in Kāviriṃpūmpattiṇam from the 4th–5th century (*BaT 1*: 430–444). Its original name is unknown. This establishment is the oldest preserved Buddhist *institution* in Tamilland (*BaT 1*: 66–67). The influence from Āntiram is visible in the artefacts (*BaT 1*: 436–438, 444) and the place was well-known in Īlam/Lanka in the *Sīhalavatthuppakaraṇa* as a passage for pilgrims to Northern India (*BaT 1*: 431).

Kāviriṃpūmpattiṇam was situated in the area of the ancient Cōlas which was conquered by the Pallavas. The Buddhist institution was founded before that conquest and had, therefore, nothing to do with the Pallava rulers. True, they tolerated its existence, but the general impression is that they exposed Buddhism to decay (*BaT 1*: 378–430). There is a detailed description of this critical place which can be called the cradle of Buddhism in Tamilland (*BaT*: 430–446). Turaicāmi Tayāḷaṅ has given an illustrative picture of Kāveriṃpūmpattiṇam as a cosmopolitan centre of ancient Tamilland (Dayalan 2019). Irāmacantiraṅ Nākakuvāmi (Rāmachandran Nagaswamy) has made an in-depth study of the Buddhist images and sacred architecture in Kāviriṃpūmpattiṇam and other places (*BaT 1*: 127–129).

In this area of the old Cōlas, we also find a monk known as Coḷika Saṃghamitta in the reign of King Goṭhābaya (309–322 or 249–262). The monk's story is told in the *Mahāvamsa* 36: 110–113. It tells about his travelling between this area and the island (*BaT 1*: 444–446).

We conclude that both Āntiram and Īlam influenced Kāviriṃpūmpattiṇam and that the finds show Hīnayāna and Mahāyāna expressions (*BaT 1*: 285–290).

From the time of Narasiṃhavarman's II rule is a record about a Buddhist monk, Vajrabodhi by name, who was skilled in tantric rituals, but this monk left the Pallava court for China and therefore no trace is visible in the form of successors in the Pallava area (*BaT 1*: 405–406). We can add Vajrayāna to the collection of Buddhist currents of ideas during the Pallavas.

The contemporary retrieval of Bodhidharma as a son of a Pallava King has no basis in Tamil sources; it depends on an individual non-consensual reading of a Chinese origin. The present inflating of wishful thinking in visual media about an invented personal history of Bodhidharma in Tamilnāṭu may help to create interest for Tamil Buddhism, but it is done in a way that may lead to a disappointment when facing the void. We do not find an indigenous form of Buddhism among Tamil speakers related to the Pallava Court, but we see a document written in Sanskrit at the Court by Mahendra Vikrāma Pallava in about 600. It is called *Mat-tavilāsa prahasana* and describes Buddhism as a religion in decay (*BaT 1*: 116–118). It shows that the Court acted not out of pure xenophobia against Buddhism. It tried to argue with many examples that Buddhism was allegedly unworthy to exist within Pallava culture. The Pali commentators in Tamilland had difficulties in acculturating Caivas and Vaiṇavas.

Literary Tamil Buddhist Works

We must turn to the civil Society outside the Court to find pro-Buddhist literary creations, to the *Cilappatikāram* which has references to Buddhist institutions, and to the work *Renunciation of Maṇimēkalai* which is a missiological Buddhist work (Pathmanathan 1997). In *BWPE* is an introduction which summarises the research on *Maṇimēkalai tuṟavu* about the *Cilappatikāram* about earlier research, authorship, genre, dating, sectarian affiliation, historical setting, interpretative themes like causation, Gods and the Buddha, the soul, the *amuta curapi*, “reformed Buddhism”, rituals, and gender (*BWPE*: 9–34). These two literary creations do not represent specified schools/sects, but especially *Maṇimēkalai tuṟavu* has much information about non-Buddhist schools. This information has been worked upon by the author Cāttaṇār into a personalised version of indigenised or enculturated Buddhism among Tamil speakers. Ālvāpiḷḷai Vēluppiḷḷai has reasonably decided the date of this work until about 550 (*BWPE*: 16–21, 54–57). We accept this dating until other new facts appear.

Ālvāpiḷḷai Vēluppiḷḷai also emphasises the way Cāttaṇār has indigenised or encultured Buddhism by communicating a broad set of Buddhist terms in Tamil as translations from Sanskrit and Pāli (*BWPE*: 75–80, 90–91, 94. Monius 2001). This translating is a significant part of the profile of Buddhism during the Pallava period alongside with the pluralism of traditional Buddhist ideas. Let us give two examples of the former: Anne Monius and Araṅkarācaṅ Vijayalaṭcumi have focussed in a study how Cāttaṇār has used the concept of *karman* in his Tamil translation *viṇai* in a similar but not identical way as was done by the Sarvāstivādins in the *Abhidharmakośabhāṣyam* (Monius 1997).

Āḷvāpiḷḷai Vēluppiḷḷai has made an in-depth study of the concept of rebirth in *Renunciation of Maṇimēkalai* and noted an abundance of stories about rebirth which contrasts sharply with the scarcity of such stories in other Tamil narrative poems (Veluppillai 1997).

A continuous debate is going on today between scholars as to whether *Renunciation of Maṇimēkalai* should be read as a source for historical facts as does Āḷvāpiḷḷai Vēluppiḷḷai or as a dream book as does David Shulman (Shulman 1997).

From the time of Cāttaṅār, Buddhism is classified not just a contingent expression of religiosity, but as a religion, as an autonomous institution, alongside with other religions, but as the ultimate one, in Cāttaṅār's evaluation. *Renunciation of Maṇimēkalai* would have been a good start for the formation of an institutionalised, and indigenised Buddhism among Tamil Speakers (Schalk 2012) were it not for the fact, shown by Āḷvāpiḷḷai Vēluppiḷḷai, that this work was forgotten; it had no continuous reception. Only in the 1890s with Caminātaiyar's edition was this work retrieved from oblivion.

To conclude, if *Renunciation of Maṇimēkalai* is today taken as the profile of Buddhism for the Pallava period, then, if we follow the intentions by the author Cāttaṅār, we face a non-sectarian version of Buddhism which, however, is compatible with late Hīnayāna traditions. These have much in common with early Mahāyāna doctrines. This version of Buddhism is indigenised not only through language but also by a key concept of Tamil culture, which is Chastity (*BaT 1*: 55). The girl Maṇimēkalai is an exemplary case of Chastity.

The current selection of *Renunciation of Maṇimēkalai* as a representative for the Pallava period and indigenised Tamil Buddhism through the ages is symptomatic of a lack of sources. This selection approaches a manipulated historical writing that suspends the pluralism of Buddhist ideas during the Pallava period and following periods.

On Buddhism during the Imperial Cōḷa Period

We come now to the imperial Cōḷa period (ca. 850 to ca. 1300) (Spencer 1983). The Cōḷa rulers did not allow any visible influence of Buddhism at their Courts. In that way, they followed the Pallavas. Still, like the Pallavas, the Cōḷas were pragmatic and allowed the establishment of a vast Buddhist institution at Nākapattinam in the 10th and 11th century as Buddhist centre specialised on trade with Southeast Asia (*BaT 2*: 534-553). It replaced Kāvīrippūmpattinam in the South, away from the political and cultural centres of the Cōḷas who were dedicated Caivas and who actively promoted Caivam by royal protection.

Irāmaccantiraṅ Nākacuvāmi has studied the bronzes and votive *stūpas* from Nākapattīṇam (*BaT 1*: 129-145). This study, which is fundamental for the study of Cōḷa indigenised Buddhism, was extended by Sivasubramaniam Pathmanathan (*BaT 2*: 584–609) who also made an in-depth study of the historical setting of that place (*BaT 2*: 569–584).

Caiva Polemic against Buddhism

Caiva polemic against Buddhism continued intensively in works like the *tirukkalampakam* (*BaT 2*: 519, 632–644), *civañāṇacittiyār* (*BaT 2*: 519–521, *BaT 2*: 785–810), and *periyapurāṇam* (*BaT 2*: 521–522). Āḷvāpiḷḷai Vēluppiḷḷai has shown that in *nīlakēci* and in other works the Jainas too kept up the same polemic (*BaT 1*: 167–203, *BaT 2*: 609–631). A Tamil Buddhist work, *kuṅṭalākēci*, survived these attacks only in fragments (*BaT 2*: 518, 611–614).

The Pāli ācariyas continued to cultivate their relations to Īlam/Lanka but made no progress in Tamilland after Buddhaghosa’s legacy to spread Buddhism in Pāli only (*BaT 2*: 517, 523–534). The Pāli ācariyas are an example of trying to acculturate Tamil speakers to Pali Buddhism.

The Vaiṇavas also joined in the attack against Buddhist institutions (*BaT 2*: 523–534). Buddhism was indeed harassed during its whole history in Tamilland in the pre-colonial period.

Buddhists and Caiṇas

First Āḷvāpiḷḷai Vēluppiḷḷai (*BaT 1*: 467–476), then Anne Monius, got the impression that Buddhists were treated better than Caiṇas. We have doubts. We all agree that we cannot use the story, wrongly ascribed to Campantar, about the impalement of 8000 Caiṇas (*BaT 1*: 451, Schalk 2006a) as an argument. The story was probably a fiction, let go to be used for mentally terrorising the Caiṇas. The argument for the alleged better treatment of Buddhists is quantitative; the Buddhists are scolded fewer times than the Caiṇas, and qualitative, the Caiṇas are scolded harsher than the Buddhists. This evaluation is not immediately convincing. “More often” and “harsher” may be misleading. We must consider that the Caiṇas have survived throughout the centuries. They have a continuous tradition of more than 2000 years in Tamilland. They have been able to preserve a vast treasure of Tamil-Caiṇa literature, and that the Cōḷa royal Court integrated them to the chagrin of Caiva critics. The Caiṇas even today are statistically identifiable in Tamiḷnāṭu. We can say nothing like that about the Buddhists.

One reason for the survival of the Caiṅas is the ability to adapt themselves to Tamil culture by using Tamil from their first appearance in Tamilland in the 2nd century AD., and their willingness to take over Caiva forms of worship. In cases where the Buddhists acted like the Caiṅas, they could suspend for some time their complete marginalisation but could not prevent it from happening from about the 14th century AD. and onwards. To give one illustrative example: The complete marginalisation of the Pāli *ācariyas* is due to their unwillingness to use Tamil in their *dhammadūta* work (*BaT 1*: 387–395. *BaT 2*: 523–534). Another reason was that Jainas were not regarded as a threat like the Pali Buddhists in a protracted inter-state conflict with Īlam/Lanka (*BaT 1*: 409–430).

Cōḷa Buddhism

The dominance of Caivam was unquestionable, and it greatly influenced also, the profile of the surviving Buddhism. We call it Cōḷa Buddhism, which is in Caivam enculturated and inculturated Buddhism. As a source, we have the inscriptions of the bronze pedals in Nākapattinam. The Buddhology in them is so close to Caiva theology that it is sometimes difficult to distinguish the one from the other (*BaT 2*: 828–834). The reader gets the impression that Cōḷa Buddhism is on its way to being assimilated into Caivam. Today this assimilation is sometimes completed as we can see today in Tamilnāṭu from the ritual treatment of surviving statues of the Buddha from the Cōḷa period (Srivathsan).

Cōḷa Buddhism too was encultured and incultured in Caivam in Lanka during the Cōḷa period. Today we find artefacts like statues of the Buddha, once belonging to a Buddhist institution wholly integrated and assimilated in Caiva Temples (*BaT 1*: 91–93). Irāmaccantiraṅ Nākacuvāmi has reproduced a Caiva ideology of assimilation of other religions (*BaT 1*: 115–116, *BaT 2*: 644–662). There was an interaction between monastic centres in South India and Īlam/Lanka (Pathmanathan 2006). In this case, we can speak of inculturation of Buddhism into Caivam. Buddhism is interpreted from a Caiva point of view. Incultured Buddhism differs from encultured Buddhism by the latter's still hybrid setting of Buddhism and Caivam.

Vīracōḷiyam

We find in the *Vīracōḷiyam* and in its commentary an emotional and devotional form of Mahāyāna which also comes close to Caiva *pakti* (*bhakti*), and it appealed to Tamil sentiments: The relation between Avalōkītāṅ (Avalokiteśvara) and Civaṅ was mediated through the personality of Akattiyār (Agastya). Caiva *pakti* is

pointed out as a source of influence on the *Vīracōḷiyam* and its commentary, but a part of the concretisations given for this influence can as well be traced to a Buddhist tradition that may have influenced Caiva Devotion (Vijayavenugopal 1979).

This kind of emotional and devotional Buddhism was also closely connected with intensive Sanskrit studies which gives it a unique profile. Anne Monius writes:

The formation of Tamil words in accordance with Sanskrit principles, and the composition of Tamil poetry in accordance with Sanskrit theories of alaṃkāra or ornamentation – all framed with the authoritative Tolkāppiyam rubric of treating grammar and poetics as a single topic – constitute the heart of the *Vīracōḷiyam*'s Project (Monius 2001, 142–148).

The project's relation to persons and not to Buddhist institutions prevented a continuous transmission over time through these institutions. The *Vīracōḷiyam* project, as described above, is mainly a linguistic project to study Tamil through Sanskrit, not a religious one. It had a patron in the second half of the 11th century known as *Vīra Cōḷaṅ*, but there is no indication that he patronised Buddhism.

Irāmaccantiraṅ *Nākacuvāmi* has translated and commented upon passages from the *Vīracōḷiyam* (*BaT 1*: 118–122). *BaT 2* contains an analysis, Tamil texts in transliteration and translations from this Buddhist devotional tradition, presented by *Āḷvāpiḷḷai Vēluppiḷḷai* (*BaT 2*: 522, 644–662). We give here an example, *Vīracōḷiyam*, *yāppuppataḷam*, 11, *urai*, that illustrates the view that even the highest god of *smārta* Hinduism, *Brahmā*, worships the Buddha.

When celestial beings from all eight directions, led by *Brahmā* came and worshipped (Your) feet-flower with clean flowers, entreated and enquired, You preached kindly for the benefit of our scared people, to whose evil bond, lust, wild rage and difficult to remove delusion were serving as strong instruments; You also told them mercifully to proceed on the path of virtue, leading to happiness (*BaT 2*, 816).

The End of Buddhism in Tamilland

In the 14th century, the lamp of Buddhism in Tamilland was extinguished (*BaT 1*: 29). *Āḷvāpiḷḷai Vēluppiḷḷai* has found an inscription from 1580 in *Kumbakōṇam* of a Caiva *kōyil* which remembers the existence of a former Buddhist Monastery. Buddhism had become a mere memory in the 16th century. Only at the end of the 19th century was Tamil Buddhism retrieved by *Cāminātaiyar* from the past. His legacy was a text edition and a creation of a Tamil Buddhist terminology to be used in philological work (*BaT 1*: 96–98). This initiative was the beginning of modern studies about Buddhism among Tamil Speakers.

Buddhist Activists in the 20th Century in Tamilland

Buddhist activists in the 20th century used this legacy from Cāminātaiyar for their purpose. Ayōttitācar was one of them. He founded the *Dravida Buddha Sangham* in 1898 at Irāyapēṭṭai (*Ayōttitācar cintāṇaikaḷ* 1999, Aloysius 1998) later called South India *Sakya Buddha Association*. In 1911 Ayōttitācar succeeded in convincing the British administration that Buddhism should be classified as being separate from Caivam and Vaiṇavam (Perumal 1998, 529–542, 530–531). We have a case of de-assimilation, de-enculturing and de-inculturing of Buddhism among Tamil speakers.

There is a link from Ayōttitācar to the rationalists within the Dravidian Movement from the 1930s onwards, and to the Ambedkar Movement (Perumal, 530). An anti-Brahmanical polemic and empathy for the downtrodden, especially the Dalits, connect them. What today internationally is called “socially engaged Buddhism” has roots in these movements.

It should be mentioned here that the *South India Sakya Buddha Association* in Cēṇṇai was not united with the *Mahabodhi Society* which had been founded 1892 in Cēṇṇai under the influence of the Anagārika Dharmapāla. Ayōttitācar had useful contacts with anticolonial monks in Īlam/Lanka, but not with anti-Tamil zealots. Ayōttitācar thought that the downtrodden under his protection were derived from the Śākyas and that his form of Buddhism preserved the pure teaching of the Puttar (Aloysius, 56). Ayōttitācar’s focus was social, not ethnic like the *Mahabodhi Society’s* in Cēṇṇai.

The *Mahabodhi Society* in Cēṇṇai has since its foundation in 1892 had a mis-siological approach but in the ethnic spirit of the Anagārika Dharmapāla. He interpreted the canonical concept *dharmadīpa* as referring to the island Lanka which was the island of the *dhamma* and also the island of the Sinhala speakers (Schalk 2006c). In the 1980s and the 1990s, the monks and the Society as such were regularly in confrontation with solidarity groups of Tamil speakers, sympathisers of the Īlattamiḷ Resistance Movement, who suspected the monks of being agents for the political and military interests of the insular Government (Aloysius, 56).

Today, Buddhists cannot be given more than a dash in the contemporary census of Tamiḷnāṭu and Kēraḷam, former central areas of Tamilland. The Caiṇas fare better: 0.01 % of the population. It is of interest to explain why Caiṇam has been somewhat better off than Buddhism. Royal patronage was not refused to them as strictly as to the Buddhists (*BaT I*: 25). As mentioned above, the Caiṇas adopted the language Tamil soon after they arrived in Tamilland in the pre-Pallava period, and they adopted local customs without letting themselves to be assimilated

(*BaT 1*: 25). Caiva and Vaiṇava xenophobia also hit them hard, but they survived (*BaT 1*: 25–28).

On Buddhism among Tamil Speakers in Īlam/Lanka

In the North, in Yālpṇam, Buddhism is quenched between counteracting interests (Schalk 2001a).

First, there is the traditional Caiva/Vaiṇava xenophobia polemic against non-enculturated and non-inculturated Buddhism as an alien ascetic religion which questions Tamil values. Especially the asceticism of Buddhism as antisocial behaviour is classified as alien. This Caiva and Vaiṇava polemic goes back to the Pallava period but is today still a hangover (*BaT 1*: 33). Even encultured Buddhism is looked at with suspicion.

We have been confronted with an evaluation of encultured Buddhism from a group of Caiva paṇṭitar in Yālpṇam in 1992. We were invited to present this kind of Tamil Buddhism in Īlam/Lanka to them. They listened intensively, but their evaluation was negative. They viewed encultured Tamil Buddhism as an insignificant phenomenon which does not deserve further attention. We did not agree. There is the interest of the historian to study the gradual integration of Buddhism into Caivam. There is also the interest of the social anthropologist to study the confrontation between the Government of Sri Lanka loyalists and the Īlattamiḷ Resistance Movement concerning acculturated Buddhism.

In 1992, acculturated Buddhism was not yet on the table. The Tigers' Movement had a say, and it did not allow missionary activities by Sinhala Buddhists in Yālpṇam and other areas of their rule.

Before 1990 and after 1995 there were and still are today political Sinhala Buddhists which push and pull the Government to homogenise the culture of the island into one Sinhala Buddhist culture as a means of consolidating the Unitary State (*BaT 1*: 34. Schalk 2009). “Buddhism” refers to Theravāda Buddhism in Pali and Sinhala.

The Great Assembly leading a mass movement is, however, also an instrument (Schalk 2006b) for the Government to homogenise the culture of the island (Schalk 2001c) backed by an intensive militarisation (*BaT 3*: Fig. 3–13, 19, 26, 28–31, 36, 38, 42–43, 49).

There are no forceful conversions of Caivas, Christians and Muslims but of gradual land-grabbing in connection with the “sealing” of territory by establishing Buddhist sacred architecture. It deprives Tamil interests of control over the territory (Fernando 2013). This expanding political Buddhism has a self-designation which the reader should associate to Hindutva; it is Sinhalatva which is a self-

designation by political Sinhala Buddhists (Schalk 2006b). Both movements work against a multicultural society, albeit they are forced by the international community to preserve multiculturalism, at least as a transitional stage.

From the beginning of the 19th century when an anticolonial wave went high, the view was launched by political Sinhala Buddhists that the North has been Sinhala Buddhist from the time of arrival of Buddhism in Lanka. They could point to many places with a Buddhist character. The Īlattamiḷ Resistance Movement has reacted by characterising these places as Tamil Buddhist places. The controversy is persevering even today. It is about who has cultural sovereignty in what Īlattamiḷ Resistance Movement calls its *tāyakam* “Motherland”. It is transcreated into English as “Homeland”. Buddhism among Tamil Speakers has been and still is an issue in a highly political debate in Īlam/Lanka.

There is, of course, the interest of Tamil politicians to stop “the re-conquest” of the Government of Sri Lanka by delivering historical counter-arguments. Within the present Īlattamiḷ Resistance Movement, some intellectuals among Tamil speakers identify Buddhism among Tamil speakers as a masked form of Sinhala Buddhism, a kind of backdoor which opens for governmental interests. This conspiracy theory is not speculative; it is realistic. Tamil speakers are acculturated into Sinhala Buddhism in the following way: Pali Buddhist texts are translated into Sinhala and from Sinhala into Tamil. The result is Sinhala Buddhism in Tamil attire. The Buddhist messengers have found a way to win hearts and minds for Buddhism by dressing Sinhala Buddhism in Tamil attire.

Yāḷppāṇam is one centre for the propagation of Buddhism, but there is also another one, the Trust Monastery, in Kaḍuvela close to Colombo, where we find a dominant Buddhist population. The Sanskrit/Sinhala name of the Monastery is *śraddhā vihāraya*. These two centres are different. We should not blend them. The Trust Monastery has a global ambition to reach Tamil speakers on the Internet, but also to reach Tamil speakers in the Highlands of Īlam/Lanka. There is no point in doing missionary work in Tamil where Sinhala speaking Buddhists live in the heartland of Buddhism in Lanka.

The Trust Monastery in Kaḍuvela is part of a worldwide Buddhist organisation with a TV channel and a webpage with a section on Tamil Buddhism. It has resources to spread the teaching of the Buddha in Sinhala, Tamil and English to every part of the island Īlam/Lanka and abroad. It has at least one monk whose mother tongue is Tamil, and it has an office where the translation work from Sinhala to Tamil is organised.

There is no publicised connection between the two monasteries Yāḷppāṇam and Kaḍuvela.

The Serpent Monastery in Yāḷppāṇam is surrounded by a dominant Caiva population which shows its irritation about the missionary activities by the Serpent Monastery in the Northern Province. The Monastery is surrounded by the Īḷattamiḷ Resistance Movement opposing to the Monastery's activities. The Īḷattamiḷ Resistance Movement interprets these activities in political terms as Buddhisation in connection with "Sinhalisation, Militarisation and Colonisation". There is no indication that this Movement is against "idealised" or "pure" Buddhism, but it is against Buddhism connected with "Sinhalisation, Militarisation and Colonisation", i.e. political Buddhism.

References

- Aloysius, G. 1998. *Religion as Emancipatory Identity : A Buddhist Movement among Tamils under Colonialism*. New Delhi: New Age International.
- Ayōttitācar cintānaikaḷ (camayam, ilakkiyam)* (1999). New Delhi: The Christian Institute for the Study of Religion and Society.
- BaT 1*. Schalk, P. (ed.) 2002. *Buddhism among Tamils in Pre-Colonial Tamiḷakam and Īḷam*. Part 1: *Prologue : The Pre-Pallava Period*. (Acta Universitatis Upsaliensis, Historia Religionum 19.) Uppsala: Uppsala University.
- BaT 2*. Schalk, P. (ed.) 2002. *Buddhism among Tamils in Pre-Colonial Tamiḷakam and Īḷam*. Part 2: *The Period of the Imperial Cōlar : Tamiḷakam and Īḷam*. (Acta Universitatis Upsaliensis, Historia Religionum 20.) Uppsala: Uppsala University.
- BaT 3*. Schalk, P. (ed.) 2013. *Buddhism among Tamils in Tamiḷakam and Īḷam*. Part 3: *Extension and Conclusions*. (Acta Universitatis Upsaliensis 33.) Uppsala: Uppsala University.
- BWPE. Schalk P. (ed.) 1997. *A Buddhist Woman's Path to Enlightenment : Proceedings of a Workshop on the Tamil Narrative Maṇimēkalai, Uppsala University, May 25-29, 1995*. (Acta Universitatis Upsaliensis. Historia Religionum 13.) Uppsala: Uppsala University, 1997.
- Dayalan, D. 2019. *Kaveripumpattinam : A Cosmopolitan Centre of Ancient Tamilakam*, Tamil University. (Uploaded in Academia.edu: <<https://www.academia.edu/42338766/>>, accessed: October 3, 2020).
- Fernando, J. 2013. "War by other Means. Expansion of Sinhala Buddhism into the Tamil Region in 'Post-War' Īḷam", in: *BaT 3*, 175-239.

- Monius, A. & Vijayaletumi A. 1997. “Ētunikalcci in the *Maṇimēkalai* : the Manifestation of Beneficial Root: ‘Causes’ and Renunciation”, in: *BWPE*: 261–275.
- Monius, A. 2001. *Imagining a Place for Buddhism. Literary Culture and Religious Community in Tamil Speaking South India*. Oxford: Oxford University Press.
- Monius, A. 2011. “With No One to Bind Action and Agent: The Fate of Buddhists as Religious Other in Tamil Saiva Literature”, in: Peter Schalk (ed.), *The Tamils : From the Past to the Present. Celebratory Volume in Honour of Professor Ālvāpiḷḷai Vēluppiḷḷai at the Occasion of his 75th Birthday*. Colombo/Chennai: Kumaran Bookhouse, 153–177.
- Pathmanathan, S. 1997. “The *Maṇimēkalai* in its Historical Setting”, in: *BWPE*: 35-52.
- Pathmanathan, S. 2006. *Buddhism in Sri Lanka and South India : Interactions among Monastic Centres. Fourth Vesak Commemoration Lecture 2006*. Chennai: Sri Lanka Deputy High Commission.
- Perumal, S. 1998. “Revival of Tamil Buddhism : A Historical Survey”, in: *Buddhism in Tamilnadu, Collected Papers*. Chennai: Institute of Asian Studies, 529–542, 530–531.
- Ranawella, S. 1985. “Nāgadhīpa (Jaffna). Hallowed by the Visit of the Sakyamuni”, in: *Buddhist News*, 1 (1), BE 2529 (1985): 3-10.
- Schalk, P. 1994. “The Controversy about the Arrival of Buddhism in Tamilakam”, in: *Temenos* 30: 197-232.
- Schalk, P. (ed.) 1997: *A Buddhist Woman’s Path to Enlightenment : Proceedings of a Workshop on the Tamil Narrative Maṇimēkalai, Uppsala University May 25–29, 1995*. (Acta Universitatis Upsaliensis. Historia Religionum 13.) Uppsala: Uppsala University.
- Schalk, P. 1998. “The Oldest Buddhist Artefacts Discovered in Tamilakam” in: Peter Schalk, Michael Stausberg (eds.): *Being Religious and Living through the Eyes’ : Studies in Religious Iconography and Iconology. A Celebratory Publication in Honour of Professor Jan Bergman, Faculty of Theology, Uppsala University, Published on the Occasion of his 65th Birthday, June 2, 1998*. (Acta Universitatis Upsaliensis, Historia Religionum 14.) Uppsala: Uppsala University, 307-328.

- Schalk, P. 2001a. "Buddhism among Tamils in Īlam", in: Nils G. Holm et al. (eds.): *Religio et Bibliotheca. Festschrift till Tore Ahlbäck 14.3.2001*. Åbo: Åbos Akademi Förlag, 199–211.
- Schalk, P. 2001b. "Present Concepts of Secularism among Īlavar and Lankans", in: Peter Schalk (ed.): *Zwischen Säkularismus und Hierokratie : Studien zum Verhältnis von Religion und Staat in Süd- und Ostasien*. (Acta Universitatis Upsaliensis. Historia Religionum 17.) Uppsala: ACTA, 37–72.
- Schalk, P. 2001c. "Political Buddhism among Lankans in the Context of Martial Conflict", in: *Religion, Staat, Gesellschaft. Zeitschrift für Glaubensformen und Weltanschauungen*, 2 (2): 223–342.
- Schalk, P. 2002a. "Īlavar and Lankans. Emerging Identities in a Broken-up Island", in: *Journal of Asian Ethnicity*, 3 (1): 47–62.
- Schalk, P. 2002b. "The Oldest References to Buddhism among Tamils in Īlam in the Early Anurādhapura Period," in: *BaT 1, Buddhism among Tamils in Pre-Colonial Tamilakam and Īlam*. Part 1: Prologue : *The Pre-Pallava Period*. (Acta Universitatis Upsaliensis, Historia Religionum 20.) Uppsala: Uppsala University, 347–75.
- Schalk, P. 2003a. "TamiĻ Caivas in Stockholm, Sweden," in M. Baumann et al. (eds.): *Tempel und Tamilen in Zweiter Heimat*. Würzburg: Ergon Verlag, 379–90.
- Schalk, P. 2003b. "Beyond Hindu Festivals: The Celebration of Great Heroes' Day by the Liberation Tigers of Tamil Ealam (LTTE) in Europe", in: M. Baumann et al. (eds.): *Tempel und Tamilen in zweiter Heimat*. Würzburg: Ergon Verlag, 391–420.
- Schalk, P. 2004a. *Īlam<sihaĻa? An Assessment of an Argument*. (Acta Universitatis Upsaliensis 25). Uppsala: Uppsala University.
- Schalk, P. 2004b. *God as Remover of Obstacles : A Study of Caiva Soteriology among Īlam TamiĻ Refugees in Stockholm, Sweden*. (Acta Universitatis Upsaliensis 23.) Uppsala: Uppsala University.
- Schalk, P. 2006a. "The Caiva Devaluation of Pautta and Caiṇa Asceticism in Pre-colonial Tamilakam", in: Oliver Freiberger (ed.): *Asceticism and Its Critics : Historical Accounts and Comparative Perspectives*. Oxford: Oxford University, 117–130.

- Schalk P. 2006b. “Operationalizing Buddhism for Political Ends in a Martial Context in Lanka. The Case of Sinhalaṭva”, in: John R. Hinnels, Richard King (eds): *Religion and Violence in South Asia : Theory and Practice*. London: Routledge, 139–153.
- Schalk, P. 2006c. “Semantic Transformations of the Concept of Dhammadīpa”, in: Mahinda Deegalle (ed.): *Buddhism, Conflict and Violence in Modern Sri Lanka*. London: Routledge, 86–92.
- Schalk, P. 2009. “Sinhalaṭisation as Homogenisation of Culture”, in: *Sri Lanka : 60 Years of “Independence” and Beyond*. Emmenbrücke: Centre for Just Peace and Democracy, 133–158.
- Schalk, P. 2011a. “Canon Rejected. The Case of Pauttam among Tamils in Pre-Colonial Tamilakam and Īlam”, in: Max Deeg et al. (eds.): *Kanonisierung und Kanonbildung in der asiatischen Religionsgeschichte*. (Beiträge zur Kultur- und Geistesgeschichte Asiens Nr.72.) Wien: Österreichische Akademie der Wissenschaften, 233–258.
- Schalk, P. 2011b. “Controversies about the Toponym Īlam”, in: *The Tamils: From Past to Present : Celebratory Volume in Honour of Professor Ālvāpiḷḷai Vēluppiḷḷai at the Occasion of his 75th Birthday*. Colombo: Kumaran Bookhouse, 189–215.
- Schalk, P. 2013. “Tamilische Begriffe für Religion,” in: Peter Schalk (ed.): *Religion in Asien? Studien zur Anwendbarkeit des Religionsbegriffs*. (Acta Universitatis Upsaliensis. Historia Religionum 32.) Uppsala: Uppsala University, 81–128.
- Shulman, D. 1997. “Cāttaṅār’s Dreambook”, in: *BWPE*, 241–260.
- Sivathamby, K. 1995b. “The Ideology of Śaiva-Tamil Integrality : Its Socio-Historical Significance in the Study of Yāḷppānam Tamil Society”, in: *Lanka* 5: 176–82.
- Spencer G. W. 1983. *The Politics of Expansion : The Chola Conquest of Sri Lanka and Sri Vijaya*. Madras: New Era Publications, 46–65.
- Srivathsan, A. “Buddhism in Tamil Nadu: The ‘Buddha Samy’ of Thiyaganur”, in: <<http://www.thehindu.com/arts/magazine/article3500352.ece>>. The article is also published in <<http://dbsjeyaraj.com/dbsj/archives/6972>> (last access: January 02, 2021).

- Velupillai, A. 1991. “The Maṇimēkalai: Historical Background and Indigenisation of Buddhism”, in: *Journal of the Institute of Asian Studies* 9: 23–72. Also published in: *BWPE*, 53–95.
- Velupillai, A. 1995 a. “Religious Traditions of the Tamils”, in: *Uppsala Studies in the History of Religions* 2 (Uppsala: Uppsala University, 1995), 11–20.
- Velupillai, A. 1995 b. “The Encounter of Religions in the History of Tamil Culture”, in: *Uppsala Studies in the History of Religions* 2 (Uppsala: Uppsala University, 1995), 21–25.
- Velupillai, A. 1995a. “Religious Traditions of the Tamilar,” in: P. Schalk (ed.): *Studies in the Tamil Cultural Heritage of Yāḷppāṇam, Īlam (Lanka)*. (Uppsala Studies in the History of Religions 2.) Uppsala: Uppsala University, 11–20.
- Velupillai, A. 1995b. “The Encounter of Religions in the History of Tamil Culture,” in Peter Schalk (ed.): *Studies in the Tamil Cultural Heritage of Yāḷppāṇam, Īlam (Lanka)*. (Uppsala Studies in the History of Religions 2.). Uppsala: Uppsala University, 21–25.
- Vēluppiḷḷai, Ā. 1995c. “The Place of Tamil among the Dravidian Languages,” in: P. Schalk (ed.): *Studies in the Tamil Cultural Heritage of Yāḷppāṇam, Īlam (Lanka)*. (Uppsala Studies in the History of Religions 2.) Uppsala: Uppsala University, 4–10.
- Vēluppiḷḷai, A. 1997. “The Role of Rebirth in the Lives of Maṇimēkalai”, in: *BWPE*, 277–295.
- Vijayavenugopal, G. 1979. “Some Buddhist Poems in Tamil”, in: *The Journal of the International Association of Buddhist Studies* 2 (2): 93–95.



Jens Schlieter

The Indian Origins of “Comparative Religion”

Compendia of Religious-Philosophical Worldviews or “Cosmovisions” (*darśana-s*)

It is often argued that the practice of comparing and classifying religions¹ has been an exclusive achievement, or invention, of the modern West. Such a categorical statement admits no exceptions and would therefore exclude the possibility of finding such endeavours in other epochs and places, such as premodern India. There should be no textual evidence that comparing and classifying religions, as a scholarly enterprise, was ever done outside the Western world. In this contribution, I will argue that there is actually good evidence that religious traditions were compared in premodern India. This implies, that certain epistemic pre-conditions were in place there, too, which allowed, to a certain extent, for comparisons of religions.

However, for reasons discussed below, textual witnesses of these comparisons were mostly read by scholars interested in philosophy. Accordingly, they were read as philosophy, and not as documents also reflecting on religious traditions. The genre of these texts is usually designated with their most prominent specimens as *darśanasamgrahas*, translated as “compendia of philosophical views”. It is the aim of this article to highlight the relevance of these works as forms of comparing religion/s. It will show that a scheme for classifying religious traditions that provides the epistemic backbone of implicit comparisons was already present in these

¹ An earlier version has been presented, together with contributions by Oliver Freiberger and Christoph Kleine, in the panel “Comparison as Method and Topic in the History of Religion”, chaired by Markus Dreßler, at the European Association for the Study of Religion (EASR) conference 2018. My thanks go to the panel participants and the audience for the very fruitful panel discussion. In addition, I am grateful for comments by Karénina Kollmar-Paulenz, Claire Maes, Karl-Stephan Bouthillette, Oliver Freiberger, Andrea Rota and Carla Hagen.

early Indian texts. This observation prompts a follow-up question: Why did these premodern approaches of comparing religious doctrines, rituals, and other traits, not develop into an intellectual project that defines itself as “comparing religions” from an unbiased and neutral point of view? While a detailed answer cannot be provided here, a few comments on this issue will conclude this contribution. It seems that some of these factors that prevented such a development in medieval India are still active today, obstructing, together with other factors, the institutionalisation of a comparative study of religion at Indian universities.

However, it is a still pressing need that the Western discipline’s prominent and often exclusivist and Eurocentric self-understanding – comparison of religions is being inherently connected to the European history of religions and post-enlightenment developments, and could only emerge here – is put into perspective.

To provide necessary background information, the article will begin with a short review of the discussion on the alleged European exceptionalism of comparative religious studies. This argument prompted European scholars to frame *darśana* mostly as “philosophy”, and the genre the *darśanasamgrahas*, therefore, as “doxography”. However, a closer look at the classificatory criteria and a discussion of selected contents of four textual examples will demonstrate that this conceptualization does not capture all aspects of the genre. In fact, the authors of these works delineate in their *comparanda* prominent features of religious traditions such as ascetic practices, devotional attitudes, dress, and so forth. The goal of Indian authors in reviewing their own “philosophical-religious worldview” together with other competing ones is largely, though not always, to prove the superiority of their views and salvific practices. This notwithstanding, certain features of a comparative approach to religious views and practices are clearly at work in late antique and medieval India.

The European Exceptionalism of “Comparing Religions”

As Amitav Ghosh noted recently, there is one feature of Western modernity that seems truly distinctive, namely, “its enormous intellectual commitment to the promotion of its supposed singularity” (Ghosh 2016: 103). One of the cornerstones of this opinion is the conviction that non-European, premodern cultures did not possess a concept that equals the Western concept of religion. There was no designation available, it is argued, that could be used to identify different “religious traditions,” or “religions.” In consequence, there could be no discourse aimed at comparing these traditions in terms of dogmatic teachings, beliefs, communities, or practices. A variant of this thesis consists in the claim that, in premodern times, it was generally impossible to look at one’s own “religion” from an external point

of view. It was only possible to conceptualise oneself as “inside” of a specific religious tradition.

The concept of the specialness of the “European History of Religion” (*Europäische Religionsgeschichte*) is predicated, on the other hand, on the thesis that the systematic study of religion was enabled in Europe, because it was here that a discursive field emerged in which religious and non-religious perspectives of science, art, and politics could meet. This led to an internal plurality of a dominant tradition and its accompanying alternatives (Judaism, heterodox sects, Paganism, Esotericism, etc.). This situation further prompted internal dynamics of a hitherto unknown complexity. Burkhard Gladigow and other advocates of this model (see Kippenberg, Rüpke, von Stuckrad 2009), argued that beyond Europe there was either a strict dominance preventing the rise of religious alternatives, or a field of merging traditions with blurred boundaries, which in turn prevented that strict religious identities and “external points of view” could develop. In this vein, Helmut Zander (2016) argued that almost only in Europe religious traditions were conceptualised and demarcated in a way that forced believers and practitioners to decide and to declare to which religion they exclusively belonged. I will not discuss this paradigm here which, especially in earlier contributions, left Asia unconsidered, as an “unmarked space”.

An even stronger claim with important political ramifications is advocated by many scholars in the tradition of postmodern and postcolonial studies. According to this position, “religions” as conceptual entities did not exist in Early India, but are European superimpositions. In particular, this claim has been made with regard to the so called “invention of Hinduism,” but has also been extended to Buddhism and Jainism. Frits Staal argued in *Rules Without Meaning* that even in late medieval India there was no indigenous conceptual scheme that allowed Indian-born and non-Indian religious traditions to be subsumed under one and the same class. His influential argument ran like this:

„The inapplicability of Western notions of religion to the traditions of Asia has not only led to piecemeal errors of labelling, identification and classification, to conceptual confusion and to some name-calling. It is also responsible for something more extraordinary: the creation of so-called religions [...]. The reasons lie in the nature of Western religion, which is pervaded by the notion of exclusive truth and claims a monopoly on truth [...]. In most parts of Asia, such religions do not exist [...]. If [scholars] cannot find them, they seize upon labels used for indigenous categories, rent them from their original context and use them for subsequent identification of what is now called a ‘religious’ tradition. Thus, there arises a host of religions: Vedic, Brahmanical, Hindu, Buddhist, [...] etc. In Asia, such groupings are not only uninteresting and uninformative, but tinged with the unreal. What counts instead are ancestors and teachers – hence lineages, traditions, affiliations, cults,

eligibility, and initiation – concepts with ritual rather than truth-functional overtones” (Staal 1989: 393).

Although it would be worth reviewing this position more thoroughly, it will suffice to point out that Staal’s argument is obviously circular. He criticizes the Western view that reified “religious traditions” in Asia, but argues subsequently with the very same concept of “traditions” (e.g., of teachers): “traditions” that shall now count in Asian indigenous discourse. This is hardly better than earlier scholarship criticised by Staal.

Numerous examples of cognate claims can be found in recent “Postcolonial Indology”, most prominently in the work of Richard King (see King 1999), I will only refer to a statement by S. N. Balagangadhara, who argues that ‘Hinduism’ or ‘Buddhism’ are concepts that exist only in the ‘Western mind,’ or in Western universities, respectively. He holds that

“the West did two things: (a) created ‘Hinduism’ and ‘Buddhism’ etc. as coherent and structured units and (b) did so as religions. The issue is not whether western culture created a monolithic religion instead of recognizing the multiplicity of theories and practices that go under the label ‘Hinduism’ [...]. Instead, it lies in the fact that ‘Hinduism’, as a concept and as an experiential entity, provided the westerners with a coherent experience” (Balagangadhara 2010: 138).

Balagangadhara’s argument rests again on the assumption that there were in pre-modern India no concepts available for categorising religious traditions. Moreover, if Europeans used the concept of “Hinduism” in order to create an entity that was later to be coherently experienced as a monolithic entity, an initial “experience” must be accepted without anything that is experienced. What could such an “experience” be?

***Darśana* = “philosophy”, and *sarvadarśanasamgraha-s* = philosophical doxographies?**

Before moving on to the first Buddhist author who surveyed *darśana-s* more thoroughly, some comments on the concept should be in place. The technical term *darśana* derives from the Sanskrit root *drś*, “to see.” In its nominal form, *darśana*, it has the primary, neutral meaning of “vision” (cf. Halbfass 1988: 263). Yet, the Buddhist concept *dr̥ṣṭi*, connected to the same root, denotes “views,” “speculative views,” “theories,” in a pejorative sense. It depicts theories that are either useless, or worse, increase suffering. The Pāli Buddhist term *dassana*, however, can assume a positive meaning, for example in describing the unobstructed view, to “see [reality] as it is” (*yathābhūta-dassana*). In this case, it points at the utmost goal of Buddhist salvific practice. At its foundation, there is the canonical idea of “puri-

fyng through [correct] view and knowledge” (*nāṇa-dassana-visuddhi*, M I 147), without which liberation cannot be reached (cf. Fuller 2005: 41; 96). However, in its more technical meaning, it is probably in the Jain tradition that the term *darśana* emerged. Kendall Folkert (1993: 114) refers to an early Jaina text (*Tattvārthādhigama Sūtra*, I.1) that defines the “way to release” (*mokṣa-mārga*) as consisting of “right faith” (*samyag-darśana*), right knowledge, and right conduct. In this text, the term does not yet seem to entail the same technical use as in the compendia. Therefore, Folkert subscribes to the opinion that in this case, *darśana* is best translated as “faith”. A faith, however, in the sense of a “firm conviction concerning the true nature of things” (Folkert 1993: 115) – an idea close to the Buddhist’s description of “right view”.

The genre of Indian texts that were later labelled by Western scholars as “doxographies” emerged in 6th century India. These works aim to outline commonalities and fundamental differences among Indian “(world)views,” or “opinions” (*darśana*), or “established tenets” (*siddhānta*), respectively. The genre found also entry into Tibetan Buddhism, where such works on “established tenets” (Tibetan short title: *grub mtha*’) even included Daoist, Confucian and other systems. However, a complete history of the numerous Indian and Tibetan texts that belong to this genre has yet to be written.

So far, Western scholars have predominantly read these works as “philosophical” texts, as the choice of labelling them “doxographies” already indicates. However, major specimens of this genre, such as Mādhava’s *Sarvadarśanasamgraha* (14th century), while describing philosophical doctrines, also include remarks on soteriological and cultivation practices, teachers, ritual duties, and worship. Therefore, their classification as “doxography” is certainly not wrong, but it is clearly too narrow.

Known doxographical texts emerged in three traditions, namely, Madhyamaka Buddhism, Jainism, and Advaita Vedānta. Earlier substantial research on these works by V.V. Gokhale, Wilhelm Halbfass, Kendall W. Folkert, and Olle Qvarnström has recently been taken up by Andrew J. Nicholson and Karl-Stéphan Bouthillette, among others. Nicholson is mainly interested in the doctrinal classification of the Hindu tradition, and the underlying dialectical structure of *āstika* and *nāstika*, used to distinguish between insider- and outsider-schools. His main venture is to understand premodern Indian traditions with the “underlying logic behind systems of doctrinal classification” (Nicholson 2010: 148); In his view, this classification formed a “comparative heresiology” (see Nicholson 2010: 166-184). Heresy, noted in passing, is a religiously loaded concept. In addition, he describes how Western scholars have read texts of this genre.

Bouthillette’s most recent work examines three doxographies, the *Madhyamakahrdayakārikā* of Bhāviveka, the *Ṣaḍdarśanasamuccaya* of Haribhadra, and

the *Sarvasiddhāntasaṅgraha*, attributed to Śāṅkara. He emphasized the performative function of these texts as transformative “spiritual exercises”,² or, as depictions of the salvific path – of the one, true, and most effective way. Far from being neutral in their attitude, he writes, these texts emerged from debate, or apologetical dialogue, among adherents of different schools. In particular, their Buddhist and Jaina authors regarded them as a therapeutic reflection of the views of other schools, a “vision therapy” – but not only of others. Bouthillette observes that “doxographies are designed to transform one’s ‘view’; that they seek to redirect it from the unreal (*asat*) to the real (*sat*)” (Bouthillette 2020: 14; cf. 16) – an idea that could also be framed as “yogic cultivation of wisdom” (*jñāna-yoga*). Against this backdrop, doxographies, while lacking interest in the history of thoughts and practices, served the purpose of classifying views, usually presenting an inherent “dialectical teleology”. Thus, Bouthillette is open to the religious motives in the genre, and calls attention to “the socioreligious motives of doxographers, and the dialectical methods they designed, for engaging with the plurality of philosophico-religious views” (Bouthillette 2020: 11). Nevertheless, he mostly sticks to the established translation of *darśana* as “philosophical worldview”. But how did it come about that these works were named “doxographies”?

Nicholson (2010) traced the history of the concept back to its invention by the German scholar of Greek philosophy, Hermann Diels, in the 19th century. Diels introduced this neologism in 1879 to identify Greek works, for example by Plutarch or Cicero, that present different philosophical schools or thinkers (see Nicholson 2010: 9; 145–146). The decision to adopt the term “doxography” for the *Sarva-darśana* genre is predicated on an underlying premise of much of 19th century Western scholarship on India. Many scholars wanted to demonstrate that early India was in possession of an intellectual tradition or intellectual quest, that equalled (or even surpassed) Western philosophy and its Greek origins. Dependent on this was a second decision, namely to liken the *darśana*-compedia to Greek doxographies of philosophical traditions, thus assumed to be similar in purpose and structure. In sum, although the soteriological aspect of *darśana* is essential (as will be discussed below), European and Indian Indologists and philosophers of the 19th century were eager to see the term as equivalent to “philosophy.”

Henry T. Colebrooke (1824: 19–43) expanded in his *On the Philosophy of the Hindus* what he called the “orthodox” and “heterodox” “philosophical systems” of the Hindus. To do so, he drew on the distinction of *āstika/nāstika* (accepting/disregarding Vedic authority) used in some *darśana*-compedia. Nicholson (see 2010: 129) explains that Colebrooke was primarily concerned with the differen-

² See Bouthillette 2020: xii, 18–20, referring to Pierre Hadot’s work and its recent reception in Buddhist Studies.

tiation of philosophical doctrines and the enumeration of schools as presented in the *Sarvadarśanasamgraha*. Other scholars such as Max Müller or Paul Deussen used schemes and translations of the “six systems”-model (*ṣaḍdarśana*) as a blueprint for their own presentations – for example, Müller in his *The Six Systems of Indian Philosophy* (1899) or Deussen in his *Allgemeine Geschichte der Philosophie* (Vol. I, 3 [1908]: 190–344). As early as 1883, Müller referred in his book *India – What Can It Teach Us?* to a more recent compendium, the *Ṣaḍ-darśana-cintanikā*, a title he translated as “Studies in Indian Philosophy”. According to Müller, it outlined “Indian Philosophy” as it is portrayed in Vedānta works on the *darśana*-s: “Philosophy in India is, what it ought to be, not the denial, but fulfilment of religion; it is the highest religion, and the oldest name of the oldest system of philosophy is Vedānta, that is, the end, the goal, the highest object of the Veda” (Müller 1883: 244; cf. 80).³

In general, however, Western scholars of Indian philosophy sympathised with the claim of Mādhava that Advaita-Vedānta, his own school, was the highest expression of Indian philosophy, an argument supported by its reading through the lens of German Idealism (see Nicholson 2010: 127). Nevertheless, the predominant scholarship in the 19th century understood the genre as classifications of orthodox and heterodox philosophy (probably in some ways similar to Christian heresiologies discussing, for example, gnostic heresies), as it is obvious in Horace H. Wilson’s essays on the “religious sects of the Hindus”, “heretical schools of philosophy” etc. in 1828 and 1832.

From the mid-19th century onwards, aspects that did not exactly fit the view of these texts as “philosophical” compendia, or compendia on philosophical doctrines, were pushed to the background. An emphasis on the philosophical elements of the genres was deemed more elevating and better suited to feed the vibrant Western enthusiasm for Indian thought. Yet, as will be shown below, those compendia also include non-philosophical statements on religious schools, on the adherent’s life-style, on cultivation practices and rituals, on garments, hair styles, or other aspects of ascetic lore. In addition, the strong “orthodox/heterodox” division permeating the later works of the genre points to a religious dimension.

Both Indologists and Indian modernists such as Vivekananda (see *Raja Yoga*, 1896, preface) argued that Indian philosophy was in depth and rank almost comparable to German Idealism. Thus, they chose to translate *darśana* with “philo-

³ Most of the latest generation of the *darśana*-compendia written in the late 19th century Raj were works written from an Advaita-Vedānta perspective. But there were also unusual variants such as the Christian apologetic work *Ṣaḍ-darśana-darpaṇa* (Hindī, 1860) by Nehemiah Nīlakaṇṭha Śāstrī Goreh (1825–1895), translated by Fitz-Edward Hall as *Rational Refutation of the Hindu Philosophical Systems* (1862).

sophical system” (“philosophical system” was in the 19th century almost an epitheton for Hegel’s system).

The final and extremely successful move in Western scholarship of the 20th century was to apply Diels’s neologism “doxographies” to these works. This happened around 1980s, when two scholars, Wilhelm Halbfass and, subsequently, Olle Qvarnström, adopted the term “doxography” for the genre. Actually, it was the genre itself that lead Halbfass to argue that *darśana*-s are “philosophical systems”: “An obvious basis for the semantic association between “philosophy” and *darśana* is given by the fact that *darśana* is a familiar and characteristic term in Indian doxographic literature”, classifying “the main schools or systems of what is commonly called ‘Indian Philosophy’” (Halbfass 1988: 264). This new designation made it almost impossible to question the conceptualization of *darśana*-s as “philosophic views”. It blocked the possibility of asking whether a term that also captures the religious practices and beliefs included in the *darśana*-domain would not provide a better understanding of the genre. Furthermore, this approach to “Indian philosophy” was supported by the widespread conviction among scholars that the most promising term to find an equivalent to the Western concept of “religion” was the Indian term *dharma*.

Less frequently, and more recently, *darśana* has been rendered with “world view” (cf. the contributions in Balcerowicz 2012). Bouthillette, too, suggests and occasionally uses the term “worldview”. However, he says, “view” does not fit in every respect. Being a Mādhyamika Buddhist, Bhāviveka aims in his pre-compendium (see below) to overcome all views. Accordingly, Bouthillette argues that for Bhāviveka “the ultimate truth cannot be a ‘view,’ or a ‘worldview,’ because it is the opposite of conceptuality” (Bouthillette 2020: 38). The conventional realm of worldly parlance is, in contrast, “made of ‘views’”, and thus *darśana* “a philosophical system” that merely makes “sense of the world in conventional terms” (Bouthillette 2020: 80). Moreover, the competing concept of *darśana* as “salvific seeing” in the meaning of devotional Hindu traditions was, at the same time, strongly rejected by Buddhist and Jain authors who were the leading scholars in the constitutive phase of the genre (see Qvarnström 2015: 182; Bouthillette 2020: 65–6). Mere “seeing”, they argued, does not grant liberation (*mokṣa*).

Thus, the translation as “world-views” is not without problems, especially if varied with “philosophical views”, or “philosophical theories”, respectively (Bouthillette 2020: 14; cf. 179). My argument is, instead, that the classification *darśana* deals – side by side with philosophical theories – with whole traditions (e.g., the *bauddha-darśana*), religious practices, theological concepts, and so forth. The term “world view” was lately revived as a suitable category for the discussion of religion/s that confront the “big questions” (see Taves 2020). However, I maintain

that the neologism “cosmovision”, in use mainly in Latin American Studies dealing with indigenous perspectives on nature and humankind (see, e.g., Medina 2000: 99–120), is more appropriate. Cosmovisions may be defined as *philosophical and religious views* that provide answers to the “big questions” (for example, the affirmation of an immortal soul) and to “second-rank questions” (for example, on dietary practices) alike. In contrast to the concept of “world view”, cosmovision does not refer to a certain understanding of the “world”. The world is not a prominent frame of reference in several Indian systems. The term “cosmos” points to a broader view, which may even include views of various universes and transcendent realms in Indian thought.

Vāda/vādin, diṭṭhi, sāsana, pāṣaṇḍa, or dharma, as categories comparing “religions”?

Beyond any doubt, Buddhists and Jains of the 6th century already inherited a comparative interest in different systems of thought. But they were the ones to establish categories that were later used for denoting groups with common views, doctrines, practices and even a sense of communal belonging. Several categories were used, in early Buddhism and Jainism, for different teachers and traditions. It seems that it was among their adherents that an interest arose in classifying the “other,” or the “others,” respectively.

In the Pāli canon, various religious and philosophical views, theories, practices, and doctrines are already mentioned in detail – for example, in the first two Suttas of the *Dīghanikāya* that enumerate the 62 “wrong views” such as the view of eternal existence. The term “view” (*diṭṭhi*) denotes, in this context, a “vision” that usually implies attitudes toward practices, as, for example, Ajita Kesakambalī’s view of nihilism (*natthika-diṭṭhi*). In these early Pāli texts, the term “view” is not used as a signifier for the group holding the respective view (cf. Fuller 2004). For this purpose, amongst others, the terms *vāda/vādin*, “way,” “follower of a way,” is used. The term *vāda* is somewhat more neutral, and occasionally used for views of the own tradition. Jains for example designate their view of the “non-onesidedness of reality” as a *vāda*: the *anekānta-vāda*; see Matilal 1981; Bouthillette 2020: 95; 99-105).⁴ Thus, the translation of *vāda* may also be “theory” or “doctrine”. In the case of “nihilism,” *natthika-vāda* is “doctrine/way of nihilism,” and someone adhering to this view is called a *natthika-vādin*. Nevertheless, what seems missing is a use (and concept) that reflects on the group as

⁴ The term *vāda*, however, can also designate the form of an Indian debate – with earlier position, counter-position, refutation, and so forth, as defined, for example, in Gautama’s *Nyāyasūtra* (NS 1.2.1, cf. Bouthillette 2020: 50).

“community of followers” as a classificatory category. On the contrary, sometimes any reference to an adherent is absent. In these cases, *dit̥ṭhi*-s do not appear as actual views held by someone, but as part of a hypothetical set of *possible* views in respect to a systematic question (cf. Qvarnström 1999: 173).

Surely, a number of terms are used to denote the Buddhist practice or “in-group”: *nikāya* (group with the same regulations and beliefs), *saṅgha* ([concrete] community, in a certain meaning, cf. D II. 150–1: ‘all these *śramaṇa*-s and *brāhmaṇa*-s with their communities (*saṅghino*)’, *sāsana* (a certain transmission line, or a following of teachings), or, again, *vāda*, e.g. *ācariyavāda* (Dube 1980: 37–38). In the *Kathavatthu*, for example, different “schools” within the Buddhist *saṅgha* are named as *-vādin* (Puggala-vādin, etc.), all belonging to the same *sāsana*, which Rhys-Davids boldly translates as “religion” (Kh-V, 2). However, the latter term, *sāsana*, as is often the case with *āgama*,⁵ is only used to designate one’s own tradition. Here, the classification consists of one criterion only: being an insider, or an outsider.⁶ “Outsider”-teachings are moreover often described in pejorative terms by referring to their “heretical teachers” (*tiṭṭhiya / tīrthika*) – which, again, is usually no comparative category, but draws a line between different outgroups on the one side, and the Buddhist ingroup on the other side. Piotr Balcerowicz (1997), however, shows that Jaina texts used the term *tirtha* (“ford”) as indicating the Jaina “religion”, that is, the canonical scriptures, the respective conduct, and the community of followers (cf. Balcerowicz 1997: 204), and derivatives such as *anya-tīrthika* (‘adherent of another religion’, cf. Claire Maes, in press) being semantic indicators that this concept could be extended to other religious traditions as well.

An interesting case is the term *pāṣaṇḍa*, which refers, as Joel P. Brereton argues, in its early usage “to a religious community that is contrasted to the community of the Buddha” (cf. S I.133-4; Brereton 2019: 22). The etymology of the word is unclear.⁷ Oliver Freiburger (2013: 35) argues that *pāṣaṇḍa* was in the era of early Buddhism an equivalent to our plural “religions”. The term has come to prominence because of its use in the edicts of Aśoka, where it stands for the more or less neutral concept of “religious groups”. In the 7th Pillar edict, *pāṣaṇḍa* subsumes ascetics, householders, the Buddhist *saṅgha*, brahmans, *ājīvika*-s, Jains, and various other *pāṣaṇḍa* (see the translation in Thapar 1997: 250-266; PE 7). It declares,

⁵ The term *āgama*, “arrival”, has been used in modern times as an equivalent of “religion,” but “premodern uses indicate specifically a textual tradition” (Bretfeld 2012: 279).

⁶ This is the logic of questions such as whether certain Buddhist ideas are taught by teachers who are “not belonging to the *sāsana* too, or whether the *sāsana* of the Tathāgata should be reformed (cf. Kh-V I.1; XXXI, 351).

⁷ According to Mayrhofer, EWAia II: 101, it may connect to Sanskrit *par(i)-śad-*, “come together”; “congregation”, etc.

moreover, that the “beloved of the gods”, Aśoka, wishes that “all *pāṣaṇḍa*-s shall dwell everywhere, for all of them desire self-control and purity of heart”. Interestingly, in bilingual Aśokan rock edicts (12 and 13), the Greek translation renders *pāṣaṇḍa* with διατριβή (*diatribe*), “a word typically glossed as ‘philosophic school’” (Brereton 2019: 29). Moreover, in the Greek translation there is a connection between *pāṣaṇḍa/diatribe* and practice of “self-control” (*enkrateia*). This meaning is particularly noteworthy because it mirrors a similar meaning in the use of *darśana*, to which I will return below.

In Aśoka’s inscriptions, it seems obvious that the word *pāṣaṇḍa* denotes a group with a relation to *dharma* – that is, in this context, to religious duties. Thus, a *pāṣaṇḍa* is a religious community characterized by the teaching of a *dharma*, or better, “the universal *dharma*” – a kind of common *dharma* that Aśoka seemingly endorsed (cf. Rock edict 5, 13).⁸ In sum, the category *pāṣaṇḍa* has been in use to designate different groups, but seems to have no strong connection with teachings or doctrines. A use in a more classificatory, comparative meaning is equally absent.

Finally, the category *dhamma/dharma* has been identified by Western scholarship as the most suited term to convey certain traits of the Western concept of “religion”. It can take on a variety of meanings, many of them as category *sui generis*, making it almost impossible to use *dhamma* and *dharma* in the sense that different “religious traditions” can be compared.

However, the Buddha, for example, is depicted as having used *dhamma* in his description of the practices of Uddaka Rāmaputta and Ājāra Kālāma, his two yogic teachers whom he followed before his awakening.⁹ The Buddha, we read elsewhere, had taught “doctrines” (*dhamma*-s) which “could be asserted categorically (*ekamaṣika pi*) and others which could not be asserted so (*anekamaṣika pi*; D I. 191; cf. also MN 99).¹⁰

Usually, however, *dhamma/dharma* refers only to one’s own practice – if not to the one and only true teaching and practice. Yet, the *Lalitavistara* (*Sarvāstivāda*) formula does not speak of a *dharma*, but of a *mārga*, a path – a path that

⁸ Conversely, some later texts as the *Dīpavaṃsa* display a more negative view of *pāṣaṇḍa*, whereas elsewhere in Sanskrit literature, the concept depicts more neutrally ascetic communities living in groups, or members of religious orders (cf. Brereton 2019: 26–30).

⁹ The formula with which the Buddha retrospectively describes their practice is the following: “This Dhamma does not lead to disenchantment, [...] peace [...] direct knowledge [...] Nibbāna, but only to reappearance in the stage of ‘nothingness’. Not being satisfied with that Dhamma, disappointed with it, I left” (M I. 165; cf. Eltschinger 2014: 7; of a *dharma* speaks also the MV II.119).

¹⁰ Matilal argued that both the *anekamaṣika* and the *vibhajya-vāda* attitudes were forerunners of the Jaina *anekānta-vāda*; quoted in Bouthillette 2020: 95, see below.

“does not lead to bliss, to detachment” (LV 285, 11). In other words, the term for “soteriological paths”, *mārga*, is used in a certain comparative meaning here, though with an apologetic stance.¹¹ However, all these terms did not form the basis for systematic comparison. This task was largely left to the term *darśana*.

Bhāviveka and the Pre-Type of a Compendium of *darśana*-s

It is largely accepted that Dignāga’s *Pramāṇasamuccaya*, which deals with *pramāṇa* (“means of valid cognition”) of Nyāya, Vaiśeṣika, Sāṃkhya, and Mīmāṃsā, does not count as a specimen of the *darśana*-genre, but inspired Bhāviveka (ca. 490/400-570 CE), whose work *Madhyamakahr̥daya-kārikā* (“The Heart of the Middle Way,” MHK),¹² is often considered to be the first attempt at surveying the different schools. Still, this aim is neither indicated in the title, nor do we find the more technical meaning of *darśana* in the work. Qvarnström (2015: 6; cf. 1989: 15) recently reaffirmed his earlier opinion that Bhāviveka initiated the “comprehensive history-of-philosophy genre”. Malcolm Eckel even considers Bhāviveka to be “India’s first systematic comparative philosopher”, that is, the first to engage in the task of “the systematic comparison of philosophical schools in India” (Eckel 2008: 3).

In retrospect, however, Bhāviveka’s work is, in various respects, unusual for the genre. It starts with three chapters outlining the author’s own system, Buddhist Madhyamaka, which is said to transcend all views. From there, it moves on to cover six “schools”: Śrāvakayāna/Hīnayāna, Yogācāra, Vaiśeṣika, Sāṃkhya, Vedānta, and Mīmāṃsā. The term Bhāviveka uses for these is *vāda*.¹³ The classificatory criterion is, more precisely, the *vāda*’s *tattva*, the specific ontological ‘truth-principle’ of each school (see Bouthillette 2020:42). Here, *Vāda* seems to depict not only philosophical positions but also soteriological paths, thus verging on to the concept of *mārga*.¹⁴ Thus, the “materialist” *lokāyata* school, included in later compendia, is excluded as it does not engage with soteriology.

¹¹ See also the contributions in Buswell, Gimello (1992). In the first century CE, in Aśva-ghoṣa’s *Saundarananda* (3, 1-5; Johnston 1928: (II.) 15), Śākyamuni is depicted to examine “which of the various sacred traditions in the world [is] the highest”. Here, *āgama* is used, and, again, *mārga* (cf. Eltschinger 2014: 8–9).

¹² Including the auto-commentary *Tarkajvālā*, “Flame of Reasoning,” TJ, Tibetan *Rtoge ’bar ba*.

¹³ The work, for example, defines *vedānta* as believing in the substantiality of the soul, and the TJ adds that one who holds or maintains it as one’s own is called a *vedāntavādin* (cf. Gokhale 1958: 167).

¹⁴ Bouthillette does not discuss the term *vāda* as used by Bhāviveka. He translates it in the context of the compendia as “asserter (*vādin*)” of “pronouncements (*vāda*-s)”, which might be somewhat narrow (see Bouthillette 2020: 56).

Bhāviveka also uses the concept of *drṣṭi*, “wrong views”. He even presents himself as the “eye doctor” who is – in parallel to the Bodhisattva – committed to removing obstacles in the eyes of others, that is, the “wrong views”.¹⁵ The former terms, *vāda* and *darśana*, are sometimes close to the meaning of *drṣṭi*, Bhāviveka also employs for the sake of classification, namely with reference to the canonical sixty-two “wrong views” (*kudrṣṭi*); these are, once again, primarily classified as *vāda*-s (*uccheda-vāda*, etc.).¹⁶

As mentioned, Bhāviveka starts by summarizing his own system first (ch. 1-3). Here, without question, the focus is primarily on dogmatic and philosophic views. However, in the chapters on other systems, he also refers to practices. For example, in verse 15 on the pre-Śāṅkara-Vedāntavādins, he defines the *yogin* as achieving an eternal, immortal, pure refuge through the practice of cultivation and meditation (see Gokhale 1958: 177). As the *Tarkajvālā* explains, this happens by means of an intense practice of “deep meditation” (*bsam gtan gyi sbyor bas = dhyānayogena*; cf. *ibid.* 177; on *dhyānayoga*, cf. Bouthillette 2020).

In chapter 4 about the Śrāvaka-Buddhists he says that according to this school, the Mahāyāna – which is his own tradition – is in some ways similar to the *Vedānta-darśana*: “The Mahāyāna cannot represent the teaching of the Buddha, either because it is not included among the *Sūtrāntas* etc. [...], or because it teaches the heretic paths of salvation, thus being similar to the Vedānta system [*vedānta-darśana*]” (4.7).¹⁷

Two things are remarkable here: the use of *darśana* and *mārga*,¹⁸ and the use of different school perspectives that Bhāviveka entertains here. As noted, his argument implies that a certain quality makes a certain “path” (*mārga*) similar to a second *mārga*, or a second *darśana*. It seems as if both terms are used almost interchangeably. Following Eckel, Bouthillette (2020:129) stresses that in Bhāviveka’s work the concept of *darśana* as a philosophical school “was only emerging”.

Moreover, Bhāviveka embraces the view of a school of Buddhism to which he does not belong (we could say the “internal other”). This move allows him to say that this Buddhist school views Mahāyāna as being similar to a third, non-Buddhist

¹⁵ Cf. Bouthillette 2020: 38, with references.

¹⁶ See the Tibetan commentary, sDe-dge edition, Dza, folio 325b, quoted in Eckel 2008: 91.

¹⁷ *na buddhoktir mahāyānam sūtrāntādāv asamgrahāt / mārgāntaropadesād vā yathā Vedāntadarśanam* // (Gokhale 1958: 179).

¹⁸ Obviously, in the MHK, various other terms are used. In addition to *mārga*, we find the concept of a systematic “cosmovision” as *mata* (“thought”; see Eckel 2008: 28). Once and there, a system is also called a *siddhānta* (“system of teachings,” or “established position”) – a term that implies, in this context, an even stronger ahistorical view of fixed traditions (cf. Bouthillette 2020:129; 9).

system, the Vedānta-darśana (cf. Qvarnström 1989: 15, n. 9; 91). Of course, for Bhāviveka, it is fundamentally wrong to draw such a parallel. Nevertheless, Bhāviveka is clearly inherently doing a comparison here, although he does not explicitly declare that he is engaged in an act of “comparing *mārga-s*”. The goal of engaging in other schools’ perspectives is apologetic, not comparative.

A closer look at the MHK reveals that it is neither arguing exclusively on a philosophical level, nor only dealing with philosophical topoi. In chapter 9, reviewing the system of the Mīmāṃsā, Bhāviveka aims at debunking the belief in central deities. Śiva, he says, is consumed by his own anger. Likewise, he tries to demystify Kṛṣṇa pointing out his all-too-human misconduct: a false friend, if he would exist at all (cf. MHK 9.59–73). In fact, it is actually quite difficult to subsume such a discussion under the heading of “philosophical views”, since it is quite obviously a straightforward criticism of religious belief, forms of veneration, religious views of salvific efficacy, and so forth. The Hindu gods, in short, are impotent, devoid of agency, and more fictitious than real.

It is surely misleading if one would assert that MHK’s *vāda-s* and *darśana-s* consists in just “philosophical views”. Many of them are cosmovisions as defined above, and include even central activities of religious practice, including, as mentioned, a range of ritual activities such as bathing as a purifying practice, suicidal jumps into the fire, the (Jaina) fasting to death (*saṃthāra*), purification by abstention from meat eating, and worshipping inanimate objects such as trees.¹⁹ All of these practices are declared to be unmeritorious actions or, in the best case, as merely harmless.

The fact that Bhāviveka’s work clearly *also* includes religious belief and practice in its concept of *vāda-s* and *darśana-s* becomes even clearer in his lament against a god who allows the bad and unjust (MHK 9.110–111). Here again we are deeply involved in questions of religion. In the West one would call this the theodicy problem. Surely, such “grievances against god”, Bouthillette (2020: 88) reminds us, “are an old and common theological trope”.

Bhāviveka, however, entertains a special relationship with Vedānta, declaring that “whatever is well said in the Vedānta has all been taught by the Buddha” (MHK 4.56; cf. Gokhale 1958: 180). Thus, this content must have been borrowed or stolen from the Buddhists (cf. Qvarnström 1989: 103–4). On the one hand, this statement can be characterized as apologetic polemics. On the other hand, it can also be read as evidence that Bhāviveka acknowledged “hybrid identities” in the denominations, that is, that the interreligious other can be close in terms of teachings, beliefs, and practices.²⁰

¹⁹ See ch. 9.120-150; discussed in Bouthillette 2020: 66–s69. It is especially the TJ that expands on common religious practices, see, e.g., Gokhale 1958: 179.

²⁰ This does not only pertain to hidden Buddhist elements in Vedānta, but also to Buddhist practices that, if understood correctly, express the same as those of Vedānta. Bhāviveka,

For a final illustration of how Bhāviveka builds metaphorically on the visible religious attributes to conclude that their core is Buddhist, the following magnificent passage from the second chapter, *Munivratasamāśraya* (MHK 2.8–12), is a case in point:

“Wearing the black antelope skin of compassion, the one carrying the pure water jar of faith, who’s sensory doors are guarded by mindfulness, sits on the reed rug of resolution; takes refuge at the penance grove of great delight, the Mahāyāna; feeds on the fruits of the rapture of meditation, having the ‘establishment of mindfulness’ (*smṛtyupasthāna*) as sphere of activity. He whose offenses are destroyed by reciting the entire *sūtra*-s, eloquent and deep; mutters the *Sāvitrī* [prayer] of dependent origination, because he resorts to the two truths; worships daily the sun who is the one who has attained complete awakening, with the blossoms of the path, so rich in words, exuding fragrances throughout all of space; having burned unhealthy convictions (*saṃkalpa*) [as sacrificial oblation] in the fire of thorough analysis (*pratisaṃkhyāna*); thus may he practice the vow of the ascetic to reach the ultimate abode” (trl. Bouthillette 2020: 78).

This passage argues that religious practices by Brahmins and other followers of the Veda, from the fruitarian diet up to sun worship, are efficacious only if practiced in conformity with Mahāyāna Buddhist views, although the devotional practices in the phenomenal world may remain unchanged. A change, with which the substance of a Vedāntin is transformed into a Mādhyamika, while the visible characteristics remain unaltered – one would not be wrong to see in this passage also a strategy to temper the intrareligious critique of Mahāyāna’s “Hinduisation” by ‘Hīnayānists’.

To sum up the case of Bhāviveka’s initiation of the compendium genre, one can surely say that Bhāviveka does not compare systems of thought only, but full cosmovisions – insisting, of course, on the superiority of his own (cf. MHK 6. 64; Qvarnström 2015b: 149). So, why did he do that? What enabled him to put different *vāda*-s, *mārga*-s, *darśana*-s or *siddhānta*-s into a scheme of teachings (and groups) that share a certain *tattva*? To be sure, he must have had an implicit understanding that allowed him to include certain groups and teachings while excluding others, such as the Lokāyata.

Here a pre-comparative comparison seems at play that allowed him to discuss and, finally, refute, relativize or include (see the above case) other systems’ thoughts and practices. But what enabled him to pursue such a pre-comparative

for example, says that the Mahābrahmā of the Vedānta, being adored by its followers, is adored by the Bodhisattvas through the method of “non-adoration” (*anupāsanayoga*) – worshipped through “non-worshipping” (cf. Gokhale 1962: 274–5). In contrast to the Vedāntin, however, the Mādhyamika explicitly *knows* that salutations, recitations of hymns, etc., are only illusory manifestations.

comparison? In my opinion, it was the radical nominalism of Madhyamaka Buddhism (cf. Schlieter 2019) that allowed him to do so. Bhāviveka departs from Nāgārjuna’s argumentation that any view has to express itself in conventional language and is, therefore, from the perspective of highest truth (*pāramārtha*), unable to express reality (cf., e.g., MHK 6.15–16). In this regard, as Bouthillette (2020: 40) aptly remarks, for Bhāviveka “every view is refuted from the beginning”. Nāgārjuna’s opinion not to depart from a dogmatic assertion, as explained in the *Vigrahavyāvartanī*, seems to have had its share. Bhāviveka explains that a claim should be “critically investigated by persons who do not take up a dogmatic position (*pakṣa*)”, because, in line with Nāgārjuna, he postulates that a mind that is “concealed by attachment to a position (*pakṣarāgāvṛtamati*) does not even understand the truth (*satya*)” (MHK 8.18; trl. Qvarnström 1989: 102).

According to our modern understanding, a fully self-reflective comparison would encompass a neutral description of others. It would also include a reflection on the selection of the *comparanda*, the criteria of exclusion and inclusion, and a reflection on the “tertium” used in the procedure of comparison (see Freiburger 2019). Obviously, none of these aspects is reflected by Bhāviveka, nor is it within reach. Bhāviveka’s apologetic pre-comparative comparison seems closer to Buddhist therapeutic polemics of non-Buddhist views.²¹

Classification of *darśana*-s: Haribhadra Sūri’s *Ṣaḍdarśana-samuccaya*

The first work that showcases the scheme of classification of *darśana* already in its title is the short treatise by Haribhadra Sūri (8th century), belonging to the Jain tradition.²² In his work *Ṣaḍdarśanasamuccaya* (“Summary of the Six Systems”, ṢDS), Haribhadra describes six cosmovisions: Buddhism (*bauddha ... darśana*), Nyāya, Sāṃkhya, Jaina, Vaiśeṣika and Mīmāṃsā (cf. verse 3, trl. in Qvarnström 1999: 189). In contrast to Bhāviveka, Haribhadra designates these systems not primarily as *vāda* but as *darśana*. However, he deals with a somewhat different set of traditions, leaving Vedānta unconsidered. The six systems are analysed according to their “fundamental differences” (*mūlabheda*), namely, how they express themselves according to the criteria of opinions on the “deity” or “deities” (*devatā*) and, further, regarding their ontological “principles” (*tattva*) (cf. Qvarnström

²¹ This is also a feature of Buddhist ‘doxographical’ works to come, written, for example, by Śāntarakṣita. It is their explicit aim to refute all “erroneous views of the self” (*vitathātmadrṣṭi*; see Eltschinger 2014:13), including those one still harbours oneself.

²² Qvarnström (1999:177) has identified earlier Jaina sources that use the concept of *darśana* in doxographic contexts

1999: 189; Nicholson 2010: 156). As can be seen in his treatment of his own tradition, the Jaina system, Haribhadra seems to build on an understanding of suffering in *saṃsāra* and final release (*mukti*, *mokṣa*), on morality, virtuous conduct (*dharma*) and benevolence, as well as the cultivation practices of Yoga. Surely, the Jaina doctrine of *anekānta-vāda*, or the “position of manifold perspectives,” had an impact on the attitude to deal with other traditions somewhat more “impartially” (*pakṣapāta*, “without assertion”). Folkert (1993: 218–227) describes the underlying attitude as “intellectual *ahimsā*”. In a nutshell, this doctrine holds that all judgments are necessarily conditional, and of provisional value in certain conditions. This attitude is expressed by prefacing every conceptual statement with *syāt* (“may be”). Therefore, the view is also called *syād-vāda*. However, Bouthillette (2020: 95–103, see 102) highlights the function of the “view of multiplexity” as a kind of “cleansing device” – similar to the concept of a Nāgārjunian “emptiness” – for getting rid of “the karmic layers of deluded views (*darśana-moha*).”

I will now take a closer look at the classificatory principles that structure Haribhadra’s work. It begins with a definition of the criteria that are used to group the *darśana*-s together. “Fundamental differences” (*mūlabheda*) of “all systems” (*sarvadarśana*, verse 2) pertain to “deities” (*devatā*) and “principles” (*tattva*). In addition, a third criterion, or probably a third way to articulate the two criteria given, distinguishes between *āstika* and *nāstika*, “affirmative” and “denying”. One may speak of a fourth, implicit criterion that governs the classification, which is the number of accepted, valid epistemological means (*pramāṇa*).

After paying homage to the Jina in the first Śloka, the ŚDS starts by outlining the Buddhist system. Haribhadra presents the Sugata, the Buddha, propagator of the four noble truths, as the deity (*devatā*) in the *bauddha-* or *saugata-darśana* (v. 4). In other words, he understands Siddhārtha Gautama as a *devatā* venerated as the Buddha similar to his depiction of the Jinendra, the Mahāvīra, as the *devatā* in Jainism (v. 44; see Qvarnström 1999: 194). The subsequent verses describe the *tattva*-s of Buddhism, which is the five constituents of the empirical person (as that which enacts the embodiment in the cycle of transmigration and constitutes suffering), the concept of the “self”, attachment, liberation, and finally, the two valid means of knowledge that Buddhists accept, namely, perception (*pratyakṣa*) and inference (*anumāna*) (vv. 5–10). Verse 12 declares that this was a summary of the Buddhist doctrine. There is no additional comment, nor even an attempt of further classification. The same holds true for his summary of the other systems. An interesting point is the fact that Haribhadra explains in regard to the *devatā*-criterion in Sāṃkhya: “Some followers of Sāṃkhya are atheists (*nirīśvarāḥ*), others have Īśvara as their deity” (v. 34; 193). Again, no final evaluation, comparison, or rating of these systems is given. The only explicit comment that the whole work

drops on the truth of the systems is a qualification that concludes the presentation of Haribhadra's own *darśana*, which is declared to be "faultless" (*anagha*) (v. 58), because it is consistent, and devoid of contradiction all the way through. The final system portrayed is the Lokāyata, the "materialists", relegated to an appendix (vv. 80–87). According to this unorthodox, or better, non-affirming system, a self or soul that searches for liberation is denied (*nāsti jīvo na nirvṛtiḥ*, v. 1). There is no karma, no world beyond sensual perception and sensual pleasure. To pursue the latter shall be the only goal in this one and only life.

Haribhadra's implicit comparative perspective is truly remarkable. The criterion of *devatā* does not only include the belief in an *īśvara* (as in a fraction of the Sāṃkhya), but includes the founders of two systems, Buddhism and Jainism, who are seemingly declared to be super-human. This is of course a problematic use of the word *devatā*, as the Buddha and the Jina were in the view of a considerable number of adherents initially not seen as "Gods" but as human originators of their teachings, or human beings in a state of omniscience and perfection (see Balcerowicz 1997: 208–210). Nicholson reads this as follows: In Haribhadra's portrayal of Mīmāṃsā, "deity" (this time: *deva*) is implicitly defined as "means of knowledge", in that way that their words or teachings lead to truth. The words of the Buddha and Jina, he continues, could be seen as "a means of knowledge", too, and even as "objects of devotion". In this sense, Haribhadra's claim that Buddhism and Jainism accept a 'deity' becomes indeed somewhat more plausible (cf. Nicholson 2010: 177–158). In any case, a broad meaning of "deity" that includes not only theistic views but also intentional behaviour of veneration, would allow us again to conclude that *darśana* does not only encompass philosophical views but also religious behaviour. To summarize: In contrast to the "non-theistic" Lokāyata, Buddhism and Jainism are declared to be "theistic" in the sense that transcendent, "deified" founders were of increasing importance to their followers. The second criterion, the *tattva*-s, pertains to the fundamental entities or truths accepted by each tradition, and is as such of direct soteriological importance.²³

In contrast to Nicholson who is less convinced that Haribhadra's criteria *devatā/tattva* may capture Lokāyata or Mīmāṃsā (Nicholson 2010: 147; cf. 157), I would like to take a different perspective. Exactly this artificiality that is not in every respect "fitting" can be seen as an outcome of his comparative and classifying endeavour. It demonstrates his preconception of *vāda* and *darśana*, which are

²³ In other texts such as the *Yogadrṣṭi-samuccaya*, Haribhadra focused more on ethics and spiritual practices, pointing more explicitly to the soteriological relevance of the "tattva-s". "Fallacious argument," Haribhadra holds, "produces in the mind sickness of intellect, destruction of equanimity, disturbance of faith and cultivation of pride. In many ways, it is the enemy of existence" (87; trl. Chapple 2003; cf. Bouthilette 2016: 8).

not only philosophical doctrines, but take on practical aspects of ways toward liberation. This implies that Haribhadra does not portray the schools as they would portray themselves, but compares them with an “ideal system” that is not articulated as such – even his own system, the Jaina tradition, usually does not portray itself with the category of “deity.”

Another classification that Haribhadra introduces and that will later gain momentum, though not in its original sense, is the difference between systems that are labelled as *āstika*, “affirmative” (*asti*, “faithful”), and those that are “denying” (*nāstika*). Haribhadra holds that the large majority of five systems including Buddhism and Jainism, are *āstika*, whereas only one, the Lokāyata, is declared to be *nāstika*. Unfortunately, the category is not explicitly defined, but it seems to be clear that Lokāyata does not count as a *darśana*. For Haribhadra, the “positive [soteriological] ways” (*āstikavāda*-s, v. 77) are those which build on moral and soteriological consequences of thoughts and actions. They focus on a final goal of liberation, and mostly include a *devatā*.²⁴

In sum, Haribhadra’s significant work does not only aim to portray all systems, but to do this exercise with a modest ranking only – actually, merely by underscoring the matchless qualities of the Jina and his insights (cf. Bouthillette 2020: 115). Based on further texts of the Jaina tradition such as the *Tattvārthasūtra* and its relation of *darśana* with *samyaktva* and *mithyātva*, wrong- and rightness, Folkert argued (1975: 240–2) that *darśana* in Jaina usage comes close to “a faith”, as a set of beliefs. This, he says, “the transformation of ‘faith’ into ‘a faith’”, was surely not simply the outcome of an “encounter with philosophical diversity”, as, for example, Eckel holds (2008: 34). It presupposes a new capacity, namely, to see even in one’s own faith a faith of a kind. I can only underscore Bouthillette’s convincing interpretation of the subtle way the ŚDS achieves its salvific purpose here. He argues that the work is not simply an introduction to the “history of philosophy”, but “a training into truth (*tattva-abhyāsa*), a *jñāna-yoga* fully coherent with the Jaina path. It uses heterodoxy to establish orthodoxy” (2020: 118). Most fun-

²⁴ The latter would, of course, if taken to be a criterion of exclusion, be problematic for the “atheist” fraction of Sāṃkhya. It is certainly not a definition of *āstika* as the orthodox traditions that assume a deity in a strong sense, and, even less so, the criterion of those who subscribe to the infallibility of the Veda. Nicholson evidences this interpretation of *āstika* / *nāstika* by pointing to Mañibhadra’s commentary on Haribhadra text that defines *āstika* as those systems “that affirm the existence of another world (*paraloka*), transmigration (*gati*), virtue (*puṇya*), and vice (*pāpa*)” (quoted in Nicholson 2010: 155). So, interestingly, the mark *nāstika* seems initially directed against schools that – seen from an “orthodox” view – denied the realm of morality, such as the heretic teachers as depicted in polemical texts of the Buddhists. Only much later, the term became a partisan variant striking the critics of the Vedic lore.

damentally, the work aims to turn the karmically poisonous views of other *darśana*-s into an all-encompassing gnosis.

Mādhavācārya's and Rājaśekhara's *darśana*-compedia

I will now turn to works of the 13th and 14th centuries in order to reinforce how *darśana*-compedia can be read as “comparing religions” *avant la lettre*. In his extensive *Sarvadarśanasamgraha*, Sāyaṇamādhava sets out to describe in detail the teachings and tenets of 15 different schools (including Cārvāka, Buddhism, Jainism, or the Yoga system). The 16th school, Vedānta or “Ādi Śaṅkara,” the position of the author himself, is only alluded to. Mādhava portrays the *darśana*-s in an ascending, hierarchical, and almost dialectical way. Each system appears to be a rejection or enlargement of the former, which fulfils the unsatisfied epistemic desire of the preceding system. This vaguely resembles, as has been noted, G.W.F. Hegel's dialectic presentation of the history of philosophy.

Vedānta, of course, is the consummate and perfect system. Remarkably, however, Mādhava classifies and assembles the systems in heterogeneous ways. Some *darśana*-s represent only internal differences in one and the same tradition (e.g., Dvaita and Viśiṣṭādvaita within Vedānta), or present a certain sub-school such as the grammarians (*pāṇini-darśana*). Other *darśana*-s consist of entire traditions. Cārvāka, Buddhists and Jains are now considered to be *nāstika*.²⁵ In other words, a categorisation of *āstika* as orthodox, and *nāstika* as heterodox, absent in Haribhadra, has been established in the meantime.

Interestingly, Mādhava exclusively deals with systems that originated in India. Neither Muslim traditions, nor Parsis or Jews are mentioned (cf. Halbfass 1988: 361). This could point to a hidden conception of *darśana*-s as somehow related to the Veda, even if the latter is rejected. This argument would be somewhat similar to the assumption that a full-blown atheism is only possible with Abrahamic monotheisms at its root. It could also be motivated by an implicit view that *darśana*-s need to relate to “Indic” cultivation practice (*yoga*).

Relevant for the question pursued here is, moreover, the fact that Mādhava does not deal with philosophical doctrines alone but includes descriptions of religious and social practices. To quote from the classical translation of the first 15 chapters of Mādhava's work by Edward B. Cowell and Archibald E. Gough: “All the four (sects of) Bauddhas [i.e., Madhyamaka, Yogācāra, Sautrāntika, and

²⁵ This builds on the view by Manu (2.11) that all of them reject the Veda: “Any twice-born who disregards these two roots [*śruti* and *smṛti*] on the basis of the science of logic should be excluded by the righteous as a *nāstika*, a reviler of the Veda” (trl. in Nicholson 2010: 168).

Vaibhāṣika] proclaim the same emancipation, arising from the extirpation of desire, &c., the stream of cognitions and impressions. The skin garment, the water-pot, the tonsure, the rags, the single meal in the forenoon, the congregation, and the red vesture, are adopted by the Bauddha mendicants” (Cowell, Gough 1882: 35; my additions in brackets). Elsewhere, Mādhava depicts devotional attitudes, as seen in earlier works. Buddhists, he says, put trust in their holy teacher, the Buddha (cf. Cowell 1882: 24). The chapter on the Jaina tradition does not start with dogmatic aspects, but states: “The Gymnosophists [i.e. without garment, naked, the *Vivasana*-s, JS], rejecting these opinions of the Muktakachchhas [i.e. *muktakaccha* = Buddhists; making a specific detail of Buddhist robes the mark of distinction], and maintaining continued existence to a certain extent, overthrow the doctrine of the momentariness of everything” (Cowell, Gough 1882: 36). Again, social practices are used to describe the system of Rāmānuja (1050–1137), or to distinguish between the two strands within Jainism: “The Swetambaras are the destroyers of all defilement, they live by alms, they pluck out their hair, they practice patience, they avoid all association, and are called the Jaina Sādhus. The Digambaras pluck out their hair, they carry peacocks’ tails in their hands, they drink from their hands, and they eat upright in the giver’s house, – these are the second class of the Jaina Rishis”; in the concluding summary, he even elaborates on the religious status of women, commenting a woman “attains not the highest knowledge, she enters not Mukti, – so say the Digambaras; but there is a great division on this point between them and the Swetambaras” (see Cowell, Gough 1882: 62–3).

The probably most prominent example for the argument that *darśana*-s are in this genre more than just philosophical tenets is the *Ṣaḍdarśanasamuccaya* by the Jaina monk Rājaśekhara (Maladhāri Rājaśekharasūri), 13th century.

Rājaśekhara’s work of 180 verses follows in several respects the work of Haribhadra (and used even the same title). It may be no exaggeration to argue that in this work, the process of implicit comparison of “religious traditions” is more prominent than in any other premodern Indian work. Rājaśekhara enlarges the number of two (or three) categories (named “marks,” *liṅga*), *devatā* and *tattva*, and, implicitly, *pramāṇa*, by the additional six categories: “dress,” “conduct” (that is, salvific and ascetic practice), “teacher” (*guru*), “liberation” (*mokṣa*), and “logic” (*tarka*; cf. Folkert 1993: 127–128). Verse 2 declares:

“Dharma is beloved in all the world; let the six systems [Jaina, Sāṃkhya, Jaiminiya, Yoga, Vaiśeṣika, and Bauddha] declare it. Among them, in mark, dress, conduct, deity and teacher, in *pramāṇa* and *tattva*, release and logic (*tarka*), one perceives difference. This is their common declaration: release comes through the eightfold yoga” (*Ṣaḍdarśanasamuccaya* 2-3, trl. Folkert 1993: 361).

This statement is crucial, obviously highlighting a comparative approach. First, it outlines an intrinsic relationship between the *dharma* and the six systems: *Dharma* has often been taken as the closest equivalent to the Western concepts of “religion/s”. *Dharma*, as said above, can be used to denote one’s own system, but usually not in a comparative sense. In the case of the Jainas, *dharma* may illustrate the claim that all sorts of possible, meaningful teachings are included in the Jaina cosmivision. In addition to this meaning of *dharma*, well-known meanings of *dharma* are righteousness, or the whole sphere of morality, as is argued in various Hindu scriptures. It seems that it is in this sense only that Rājaśekhara can reasonably argue that “*dharma* is beloved in all the world.”

Moreover, the verse above explains that the only mark, which in addition to *dharma*-belovedness unites all *darśana*-s, is the concept of a salvific Yoga practice. Yoga, a means to release, consist of knowledge, faith, and conduct (cf. verse 155). I will get back to this remarkable opinion below.

The treatment of the Mīmāṃsā (Jaiminīya) can serve as an example of how Rājaśekhara describes the non-philosophical marks of *darśana*-followers: “The Jaiminīyas also carry the single or triple staff like the Sāṃkhya. (61) The Mīmāṃsāka are two-fold: karma- and brahma-Mīmāṃsāka. [...]. (62) They are clad in *dhātu*-red, and sit on a deerskin; The Bhāṭṭas and Prābhākaras are shaven, and carry a water-pot. (63) The only practice accepted by them is *vedānta* meditation; In their doctrine there is no deity distinguished by omniscience, etc.” (trl. Folkert 1993). In the same way, followers of all other *darśana*-s are characterized. The Śaiva-Yogins, for example, wear a wooden cloak, a mass of knotted hair, smear their bodies with ash, eat tasteless food, may be married or not, clean their bodies before meditation, greet in a special way, worship Śiva, etc. (cf. vv. 84–90).

The *nāstika* position of the Lokāyata does not represent a *darśana*. Rājaśekhara declares now explicitly what Haribhadra’s attitude already implied, namely, that this school lacks the specific sense of *dharma*. It also misses the eightfold practice of Yoga.²⁶ Again, *āstika* here includes much more than simply traditions that embrace a *devatā*, or the Veda, etc. It seems that for Rājaśekhara, all *darśana*-s concur in their aim to bestow meaning on Yoga practice because *there is* soteriological efficacy.²⁷ Accordingly, he holds that all six *darśana*-s – Buddhist, Jains, Mī-

²⁶ Cf. verse 31 on the Jains: “One who takes pleasure in the eight-fold yoga [...] will obtain uninterrupted bliss” (Folkert 1993: 364).

²⁷ Qvarnström has put forward the idea that in the whole genre of *darśana*-doxographies, yoga practice may be a common preconception of what a *darśana* entails. Patañjali’s classical yoga system, he says (cf. 1999: 174), is neither made into a system, nor criticised, which is, as Bouthillette (cf. 2020: 63) has recently shown, not fully correct, at least in respect to Bhāṇiveka.

māmsā-Hindus, etc., take the eightfold Yoga – *yama* and *niyama*, that is morality, including non-injury and purity, *āsana* (sitting postures), *prāṇāyāma* (breath regulation), etc., as their orientation – enumerated and explained in the concluding part that deals non-denominational with all *darśana*-s (verses 149–155).

Having outlined the common ground of the six *āstika darśana*-s, Rājaśekhara adds three verses on the different interreligious meanings of *dharma* and the intrareligious differences of professional and non-professional engagement with *dharma*: “*Dharma* consist in cessation in the systems [*darśana*-s] that seek the highest good; But it consists in activity for householders desiring the pleasures of royalty, etc.” (verse 156). In other words, *dharma* may lead to release, but it is also the foundation of morality and moral reward (see verse 157). It is exactly at this juncture where Rājaśekhara assumes a common ground of the *darśana*-s that is beyond “philosophy.” All *darśana*-s take two things for granted. First, there is a moral causality. And second, each system shall for the professional consist of cultivation practices that will realize, actualize, or stabilize *dharma*, whereas the non-professional lay practitioner may practice *dharma* in worldly activities (cf. verse 156). In Rājaśekhara’s view, the Lokāyata is no *darśana* because it emphasises sensual pleasure and happiness in this one and only life, does not see the soul as moral agent in terms of *karma*, and accepts just one *pramāṇa*, viz. “sense perception.” In Western terms, the system has been called Materialism, or philosophical scepticism. Interestingly, in the 13th century, it is merely a reminiscence, because the school was no longer extant in medieval India. However, by denying that the Lokāyata is a *darśana* at all, Rājaśekhara constructs a category that is again closer to classifying “religious traditions” than “philosophies.”

In other words, in Rājaśekhara trajectory, we can witness a “religionization” of the genre: He delineates religious traditions, of course, in the Indian understanding: that is, as salvific systems building on a teacher, “god” or “gods,” cultivation practices, and philosophical doctrines of ontology, epistemology, logic, or of the nature of the person.

Although there are obviously different agendas at play by the different protagonists of this genre, it should be mentioned that a number of them, and especially those written by Jainas, aim to portray religious practice and philosophical thoughts of competing schools in neutral terms. But will all this suffice to justify the claim that this genre is a kind of “comparative religion”? Does it not overstretch the evidence? These questions shall now be discussed in a concluding section.

Conclusion

To start with the most general observation: The four specimens of the genre of *darśana*-compendia discussed here clearly show that *darśana*-s cannot be taken to mean just plain “philosophical system”. Thus, calling the compendia “doxographies” made significant content invisible, namely, that they referenced views and practices that are better captured as religious cosmovisions, including, occasionally, ‘theological’ arguments, and finally, the focus on salvific self-cultivation practices, which is a backbone of *darśana*-s according to most of the compendia.

Definitely, for a number of Western and Indian Indologists and philosophers from the mid-nineteenth century onwards, the *darśana*-genre was – because of their classificatory, inherently comparative perspective, a means to argue that Indian “schools” are philosophical, because the genre argued with a certain rational disengagement for the superiority of a certain philosophical system. Thus, some Western scholars tend to downplay that the genre was also identifying and categorizing followers of ascetic teachers with visible identity markers, which points to solidified group identities.

However, more recently, the salvific and social dimensions of “Indian doxography” has been put on the agenda. Bouthillette (2020: 181) argues that “these texts appear to convey a religio-political vision of the status and function of the doxographers’ tradition”, explaining not only philosophically to others in which system salvific truth resides, but also seeking, in consequence, to convince respective rulers which school or religious community they should support.

Yet, the compendia’s hidden messages can also be read as means of identity politics. Philosophical-religious cosmovisions of others are used to articulate one’s own inter- and intrareligious identity, and to position the realm of religious cosmovisions as whole against secular alternatives such as the Lokāyata. All of this fulfils more than anything else a religious agenda. A religious agenda, in this context, can be defined as any discursive strategy that defines human finitude (mortality) as a fundamental lack, while it declares, on the other hand, a transcendent system of moral reward and retribution as compulsory.

Moving to the second major aspect discussed here, the question of how these works can be seen as indigenous forms of “comparative religion”, it seems, first of all, worth noticing that the compendia-genre materialised with Mādhyamika and Jaina thinkers. Both traditions developed metatheories of how to disengage ‘metaphysical’ views. A training of how to assume a “no-view”, or how to achieve a perspectival “over-view”, was considered key, and it seems to me that these attitudes are exactly the necessary epistemic fundament for analysing other tradition’s doctrines and practices from a detached perspective. Or, to analyse – from

a philosophical point of view – other traditions as *believing in* their philosophical doctrines, that is, to analyse them as religious cosmovisions.

But can it be justified to describe these texts as classifying and comparing “religions” given the heterogeneous nature of *darśana*-s? Obviously, some may be addressed as “religions” (Jains, Buddhists, etc.), while other *darśana*-s are certainly more philosophical, or “intra-religious others”. In the latter cases, their following is never addressed as a distinct social group.

One should proceed with caution here. Even if the genre can be seen as a practice of implicitly comparing religious ideas and practices, it would probably overstretch the evidence to read *darśana*-compendia as dealing primarily with something similar to “religions”. In fact, the genre discusses *darśana*-s as largely ahistorical units. In the works discussed above I could not find any explicit reflection on the historical development of social communities of practitioners or believers. This is mirrored, for example, in the way the category *devatā* is applied to the Mahāvīra or the Buddha. Actually, Jainism and Buddhism are never discussed as historically emerging.

Likewise, the application of the concept “comparison” is not without difficulty. A theory of “comparing *darśana*-s” seems to be absent. Only occasionally, certain marks outlined in the portrayal of one *darśana* are directly compared with marks of a second. More often, the systems are portrayed in a “compartment” style, and treated one after the other. I would suggest the following hypothesis here: Perhaps it is an underlying assumption of this genre that one actually has to *practice* a system for unlocking and testing the salvific potential. In the same way, one must practice a *darśana* in order to evaluate the system’s ability for establishing a moral community. Rājasekhara follows this trajectory in plotting the category *darśana* against the non-soteriological and immoral Lokāyata, in which there is no such practical dimension. Looking at *darśana*-s from such an evaluative point of view may usher comparative interests, but only to a certain degree. In the final consequence, it will undermine and devalue a purely comparative interest:²⁸ Once that the most effective practice has been determined, comparison as a theoretical endeavour is no longer needed. The Buddha’s view of his own two yoga teachers, whose practices were effective, but did not lead out of suffering, may already be an illustrative case in point for this attitude.

This whole attitude is, presumably, one of the reasons why “comparative religion”, or the systematic study of religions as an academic discipline, has never been more broadly institutionalised at Indian universities. Indian traditions are taught in Sanskrit colleges and Western religion/s in Theological seminars.

²⁸ The Western project of comparing religions, however, was until recently not so “neutral” as it often wants to see itself (see Gladigow 1997).

Beyond this, there are some few institutions researching religions with sociological methods, and predominantly tribal religion with ethnological paradigms. Asha Mukherjee, surveying “comparative religion” as an academic field in contemporary India, argues that in the West, philosophy and theology are conceptualised as opponents, which she considers from her Indian background to be an artificial distinction. Personal self-transformation, by way of studying both “philosophy of religion” and “comparative religion” is no “private” side effect, but, in her understanding, an intended outcome of the interconnected disciplines of religion and philosophy (see Mukherjee 2016: 33–37). In this way, she understands her own task in doing “comparative religion” at the Viśva-Bharati University in Śāntiniketan.

In an earlier contribution, Pratap Kumar already saw the marginal institutionalisation of comparative religion in India rooted in the view that religion, in contrast to the Western conception, is “not necessarily a personal matter but something too intellectual and hence distanced from one’s personal life”. In India, religion is still “more about practising it than intellectually comprehending its various not too direct or obvious implications” (Kumar 2004: 128). And, once again, Kumar (2004: 130) repeats the argument that “in the absence of a generic notion either a general comparativism or a historical treatment of religion as a general phenomenon could not take place”. So, he concludes that comparative study in premodern India did take place, but only for “theological reasons”. “Indian philosophical debates comparing Buddhism, Hinduism, Jainism and other religio-philosophical positions” were done with the purpose “of disputing the other’s claims”. A secular view, he holds, was never achieved. Indian scholars were too deeply immersed in the “experience of religion” for being able to see religion “as a part of a totality that includes religion as a social phenomenon” (Kumar 2004: 135).

While such opinions can certainly be defended, it is nevertheless an open question why the genre of the *darśana*-compendia, already engaged in comparative perspectives, did not pave the way to the normative idea of a neutral and “objective”, and deliberately self-reflective practice of comparing cosmovisions. For sure, I will not presuppose here that neutrality and objectivity in comparing “religions”, championed by many modern Western scholars of “comparative religion”, has ever been fully achieved in the West. Nevertheless, it was obviously one of the discipline’s regulative ideas. For the Indian authors of the *darśana*-works, such a regulative idea might exactly be an attitude they would have found less attractive, if not pointless. In this vain, the decision to ignore Islam, Judaism, and Christianity in the latest generation of newly written *darśana*-compendia may provide a clue here. To consider these fairly new arrivals in India, for whatever motives, as non-compendium worthy, or “non-*darśana*-s”, was probably the most effective obsta-

cle that hindered on the side of Hindu traditions the emergence of a broader understanding of “comparative religion” as an academic discipline in modern India.

References

- Balagangadhara, S.N. 2010. “Orientalism, Postcolonialism and the ‘Construction’ of Religion”, in: Esther Bloch, Marianne Keppens, & Rajaram Hegde (eds.): *Rethinking Religion in India : The Colonial Construction of Hinduism*, London, UK; New York, NY, USA: Routledge, 135–163.
- Balcerowicz, Piotr 1997. “Jaina Concept of Religion: in the Quest of the Definition”, *Dialogue and Universalism* 11–12: 197–215.
- Bouthillette, Karl-Stéphan 2020. *Dialogue and Doxography in Indian Philosophy : Points of View in Buddhist, Jaina, and Advaita Vedānta Tradition*. London and New York: Routledge.
- Brereton, Joel P. 2019. “Pāṣaṇḍa: Religious Communities in the Aśokan Inscriptions and Early Literature”, in Patrick Olivelle (ed.): *Gṛhastha : The Householder in Ancient Indian Religious Culture*. New York: Oxford University Press, 20–42.
- Bretfeld, Sven 2012. “Resonant paradigms in the study of religions and the emergence of Theravāda Buddhism”, in: *Religion*, 42, 2: 273–297.
- Buswell, Robert E., Robert M. Gimello (eds.) 1992. *Paths to Liberation : The Mārga and Its Transformation in Buddhist Thought*. Honolulu: University of Hawai’i Press.
- Chapple, Christopher Key, & John Thomas Casey 2003. *Reconciling Yogas : Haribhadra’s Collection of Views on Yoga, with a New Translation of Haribhadra’s Yogadṛṣṭisamuccaya*. Albany: State University of New York Press.
- Colebrooke, Henry Thomas 1824. “On the Philosophy of the Hindus”. Part I. *Transactions of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, 1, 1: 19–43.

- Cowell, E. B. & A. E. Gough 1996 [1883]. *The Sarva-darśana-saṃgraha : Or, Review of the Different Systems of Hindu Philosophy*. Reprint. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Deussen, Paul 1908. *Allgemeine Geschichte der Philosophie*. Bd. I, 3. Leipzig: F. A. Brockhaus.
- Eckel, Malcolm David 2008. *Bhāviveka and His Buddhist Opponents : Chapters 4 and 5 of Bhāviveka's Madhyamakahrdayakarikā with Tarkajvala Commentary*. Translated and edited with introduction and notes. Cambridge: Harvard Oriental Series.
- Eltschinger, Vincent 2014. *Buddhist Epistemology as Apologetics : Studies on the History, Self-understanding and Dogmatic Foundations of Late Indian Buddhist Philosophy*. Österreichische Akademie der Wissenschaften: Wien.
- Folkert, Kendall Wayne 1975. *Two Jaina Approaches to Non-Jainas : Patterns and Implications*. PhD thesis, Harvard University.
- Folkert, Kendall Wayne 1993. *Scripture and Community : Collected Essays on the Jains*. Atlanta: Scholars Press.
- Freiberger, Oliver 2013. "Religionen und Religion in der Konstruktion des frühen Buddhismus", in: Peter Schalk, Oliver Freiberger & al. (eds.) *Religion in Asien? Studien zur Anwendbarkeit des Religionsbegriffs*, Uppsala: Uppsala University Press, 15–41.
- Freiberger, Oliver 2019. *Considering Comparison : A Method for Religious Studies*. Oxford: Oxford University Press.
- Fuller, Paul 2005. *The Notion of Diṭṭhi in Theravāda Buddhism : The Point of View*. London: RoutledgeCurzon.
- Ghosh, Amitav 2016. *The Great Derangement : Climate Change and the Unthinkable*. Chicago and London: University of Chicago Press.
- Gladigow, Burkhard 1997. "Vergleich und Interesse", in: H.-J. Klimkeit (ed.), *Vergleichen und Verstehen in der Religionswissenschaft*, Harrassowitz: Wiesbaden, 113–130.
- Gokhale, V.V. 1958. "The Vedānta-Philosophy Described by Bhavya in the Madhyamakahrdaya", in *Indo-Iranian Journal* 2: 165–180.

- Gokhale, V. V. 1962. “Masters of Buddhism adore the Brahman through Non-adoration’ (Bhavya Madhyamakahrdaya, III)”, in: *Indo-Iranian Journal* 5: 271–5.
- Goreh, Nehemiah Nilakantha 1862. *Rational Refutation of the Hindu Philosophical Systems*, Fitz-Edward Hall (trl.). Calcutta: Bishop’s College Press.
- Halbfass, Wilhelm 1988. *India and Europe : An Essay in Philosophical Understanding*. Albany: State University of New York Press.
- King, Richard 1999. *Orientalism and Religion : Postcolonial Theory, India, and ‘the Mystic East’*. London: Routledge.
- Kippenberg, Hans G., Jörg Rüpke, Kocku von Stuckrad (eds.) 2009. *Europäische Religionsgeschichte : Ein mehrfacher Pluralismus*. 2 Bde. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Kumar, Pratap 2004. “A Survey of New Approaches to the Study of Religion in India”, in Peter Antes, Armin W. Geertz, Randi R. Warne (eds.): *New Approaches to the Study of Religion : Volume 1: Regional, Critical, and Historical Approaches*. Berlin & New York: de Gruyter, 127–145.
- Maes, Claire (in press) “‘The Buddha is a Raft’. On Metaphors, the Language of Liberation, and the Religious others in Early Buddhism”, in Christopher V. Jones (ed.), *Buddhism and its Religious Others*. Oxford: Oxford University Press.
- Matilal, B. K. 1981. *The Central Philosophy of Jainism (Anekāntavāda)*. Ahmedabad: L.D. Institute of Indology.
- Mayrhofer, Manfred 1992, 1998, 2001. *Etymologisches Wörterbuch des Altindischen (EWAia)*. I–III. Heidelberg: Carl Winter Universitätsverlag.
- Medina, Andrés. 2000. *En las Cuatro Esquinas, en el Centro. Etnografía de la cosmovisión mesoamericana*. Mexico: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Mukherjee, Asha 2016. “Comparative Religion as an Academic Study in Contemporary India”, in: *Argument* 1: 31–38.
- Nicholson, Andrew J. 2010. *Unifying Hinduism : Philosophy and Identity in Indian Intellectual History*. Columbia: Columbia University Press.
- Nicholson, Andrew J. 2012. “Doxography and Boundary-Formation in Late Medieval India”, in: Piotr Balcerowicz (ed.): *World View and Theory in Indian Philosophy Warsaw Indological Studies*. New Delhi: Manohar, 103–116.

- Olivelle, Patrick (ed.) 2019. *Gr̥hastha: The Householder in Ancient Indian Religious Culture*. New York: Oxford University Press.
- Qvarnström, Olle 1999. “Haribhadra and the Beginnings of Doxography in India”, in: N.K. Wagle and Olle Qvarnström (eds.): *Approaches to Jaina Studies : Philosophy, Logic, Rituals and Symbols*. Toronto: Center for South Asian Studies, 169–210.
- Qvarnström, Olle 1989. *Hindu Philosophy in Buddhist Perspective : The Vedānta-tattva-viniścaya Chapter of Bhavya’s Madhyamakahr̥dayakārikā*. Lund: Plus Ultra.
- Qvarnström, Olle 2012. “Sāṃkhya as Portrayed by Bhāviveka and Haribhadrasūri : Early Buddhist and Jain Criticisms of Sāṃkhya Epistemology and the Theory of Reflection”, in: *Journal of Indian Philosophy* 40: 395–409.
- Qvarnström, Olle. 2015a. “The Niyatidvātrīṃśikā ascribed to Siddhasena Divākara”, in: Peter Flügel, Olle Qvarnström (eds.): *Jaina Scriptures and Philosophy*. London, New York: Routledge, 49–59.
- Qvarnström, Olle (with assistance by Per K. Sørensen) 2015b. *Bhāviveka on Sāṃkhya and Vedānta : the Sāṃkhya and Vedānta chapters of the Madhyamakahr̥dayakārikā and Tarkajvālā*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University.
- Schlieter, Jens 2019. “Social Origins of Buddhist Nominalism? Non-articulation of the “Social Self” in Early Buddhism and Nāgārjuna”, in: *Journal of Indian Philosophy*, 47, 4: 727–747.
- Staal, Frits 1989. *Rules Without Meaning : Ritual, Mantras, and the Human Sciences*. New York: Peter Lang Verlag.
- Taves, Ann 2020. “From Religious Studies to Worldview Studies”, in: *Religion* 50, 1: 137–147.
- Thapar, Romila 1997. *Aśoka and the Decline of the Mauryas*, revised edition. Delhi: Oxford University Press India.
- Wilson, Horace W. 1828; 1832. “A Sketch of the Religious Sects of the Hindus”, in: *Transactions of the Asiatic Society*, Vol. XVI, 1–136; part 2: vol. XVII, 1832, 169–213.

The Indian Origins of “Comparative Religion”

Zander, Helmut 2016. „*Europäische“ Religionsgeschichte : Religiöse Zugehörigkeit durch Entscheidung – Konsequenzen im interkulturellen Vergleich.* Berlin, Boston: de Gruyter.



Danuta Stasik

A Victim Speaks Back

Jagdīs Gupta’s *Śambūk* (1977)

Śambūka¹ was a Shudra who broke the rules of dharma by practising asceticism, thus leading to the death of a Brahmin boy, for which Rāma punished him with death. This minor, though well-known, episode of the *Rāmāyaṇa* tradition has evoked controversies over many centuries, or at least caused consternation, among many later *Rāmāyaṇa* authors and readers (see e.g. Goldman & Sutherland Goldman 2017: 104–113 and Sinha 2011).

The *śambūkavadha* episode belongs to the *Uttarakāṇḍa* of Vālmīki’s epic (*sarga* 64–67.4) and opens with a Brahmin’s arrival at the gate of Rāma’s palace. The Brahmin, carrying the dead body of his son, explicitly blames Rāma for the untimely death of his child:

“now the realm of the great Ikṣvākus has no protector since it has acquired for its protector Rāma, a king who brings about the death of its children. [...] It is perfectly clear beyond any doubt that either in the city or the countryside there must have been some transgression on the part of the king, and thus there has been the death of a child” (7.64.11 and 14, transl. by Goldman & Sutherland Goldman 2017: 382).

Rāma summons his council, during which the sage Nārada explains that the death of the Brahmin boy is a result of some Shudra’s engagement in the ascetic practices reserved only for the three higher *varṇas*, or classes of society – Brahmins, Kshatriyas and Vaishyas. Rāma calls for the Puṣpaka, a flying chariot or palace

¹ Due to different pronunciation and transliteration/transcription rules with respect to Sanskrit and Hindi words that are written in the same way in the Devanāgarī script, throughout my paper (except of transliterated passages) I use Sanskrit forms in the case of the names of (literary) characters that originated in Sanskrit literature, in order to avoid confusion and multiplying different forms of words. Otherwise I follow the transcription commonly used for Hindi, in which short ‘a’ is usually dropped in final and certain intersyllabic positions. Therefore, I write Rāma and Śambūka but *Rāmcaritmānas* and *Śambūk*.

(cf. Goldman & Sutherland Goldman 2017: 1409), and sets out to search his kingdom. When Rāma finds the ascetic, just at the moment he learns that he is a Shudra, he beheads him. The very moment the ascetic is killed, the Brahmin boy is restored to life. Rāma is told about this by the gods who praise him for his deed, after he addresses them with the request for the boon to restore the boy to life.²

With time, this episode, evidently meant to support the *varṇāśrama* system, and in particular Rāma's treatment of Śambūka, began to cause a great deal of concern among the poets dealing with the story of Rāma's deeds. Some of their varied attitudes to the episode have been treated by Robert P. Goldman and Sally J. Sutherland Goldman in the most recent, comprehensive discussion of its reception and different renderings in Indian literature in the introduction to their translation of the *Uttarakāṇḍa* of Vālmīki's *Rāmāyaṇa* (Goldman & Sutherland Goldman 2017: 104–113; cf. Bulke 1999: 492–496). They, very rightly, consider the killing of Śambūka as one of the two – besides the episode of the abandonment of Sītā (*Sītātyāg*) – critical events in the account of Rāma's (later) life, which is testified to in the ample literature available in many Indian languages. Goldman and Sutherland Goldman state:

“These events have significantly shaped the receptive history of the book and, indeed, the entire epic from at least the medieval period. The controversies raised by these episodes have only become more stark and heated in modernity with the rise of various social movements and forms of identity politics in India. These include regional, caste- and class-based, feminist, and Marxist readings of the *Rāmāyaṇa*, which focus on one or both of these episodes, representing them as revelatory of the regressive social and political ideologies represented by the epic” (Goldman & Sutherland Goldman 2017: 82).

And indeed, modern authors and critics have tended to perceive the killing of Śambūka first of all as an unjustified, atrocious attack on a representative of the lowest order of Hindu society and proof that Rāma is far from being what he is supposed to be, namely the ideal man, supreme in righteousness (*maryādāpuruṣōttam*).

In this context, it is also worth bringing to our attention a provocative observation made by Devdutt Pattanaik on the utterly modern medium of Twitter. Pattanaik wrote:

“Many L[eft] W[ing] activist groups talk how Ram killed Shambuka, a shudra, to show how ‘Brahminism’ is oppressive. But same [sic] groups will not speak of how

² In the critical edition of the *Rāmāyaṇa*, the scene with the gods belongs to the passages that were relegated to Appendix I but have been restored to the critical text in the Princeton translation; Goldman & Sutherland Goldman 2017: 218. As we shall see, it has been elaborated in Gupta's poem.

Ram also kills Ravana, a brahmin. The latter information complicates matters and prevents reducing Ramayana into binary politics” (Pattanaik 2019).

We may add here that Pattanaik’s tweet as well as his (offensive) comments with which he reacted to other people’s response make a worthy supplement to the research on the present-day reception of this episode. This is so especially since his idea undoubtedly adds a new – surprisingly largely unvoiced – dimension to the discussion on the controversial nature of the episode, and particularly because it is also reflected in Gupta’s poem (52).

The main aim of this paper, concerned with the episode of killing Śambūka as presented in a Hindi poem *Śambūk* (1977) by a well-known Hindi poet Jagdīs Gupta (1924³–2001), is a close reading of the poem and an analysis of the tools employed by the poet to elaborate this traditional narrative in order to make it fit the modern world. Besides this we will also take a closer look at the ideas and convictions of society, social roles as well as obligations, and – more broadly – of the essence of being a human presented in the poem. While Śambūka will be the focus of the analysis, in this episode, as we shall soon see, there are the proverbial two sides of the same coin. So first, it is Śambūka, who, by being killed by Rāma, becomes an indispensable part of the *Rāmāyaṇa* narrative tradition and with this act gains his narrative subjectivity, though in Vālmīki it is more potential than reality. Second, there is Rāma, the main actor of the *Rāmāyaṇa* narrative, whose character, traditionally known as perfect, has been blemished by this act. Thus, discussing the episode, we cannot but refer to Rāma and his rule (*rām-rājya*), praised and acclaimed by mainstream Hindu tradition in its scriptures and social practice, but not favourable towards Shudras, expecting from them subordination and subjection to the other three orders of Hindu society. Before delving deeper into the analysis of Gupta’s poem, I shall first briefly outline the main points concerned with the episode in Hindi literature and provide the background of the poet and his poem.

Gupta’s *Śambūk*

A. The context

The *Rāmāyaṇa* tradition in Hindi literature boasts some great compositions of the early modern period such as Tulsīdās’s *Rāmcaritmānas* (1574) or Keśavdās’s *Rām-candracandrikā* (1601). The tradition of *rām-kathā*, or the story of Rāma’s life, in

³ The year of Gupta’s birth is given differently as 1924 or 1926; cf. e.g.: Śarmā 2007: 11, Datta 2005: 1512 and the poet’s official website (<<http://www.jagdishgupt.com/>>, accessed August 20, 2020).

Hindi has been continued in the modern period as well, when authors, especially poets but not exclusively, not only narrate the entire story but also increasingly tend to choose single characters or certain episodes and make them the focus of their innovative narratives. Thus, we have *Sāket* (1932), by *rāṣṭrakavi*, or “national poet”, Maitilīśaraṇ Gupta, one of the most famous Hindi poems which grew out of an interest in Ūrmilā as an exemplification of female characters neglected by Indian authors of all epochs (for more, see Stasik 2009: 176–188). There is also one of the most discussed Hindi poems *Rām kī śaktipūjā* (*Ram’s adoration of Shakti*, 1936) by Sūryakānt Tripāṭhī “Nirālā” that shows Rāma full of genuine doubts, in great pain, desperately looking for the right solution (for more see Stasik 2009: 171–174), and a much more recent novel *Apne-apne Rām* (*To each his own Rām*, 1992) by Bhagvān Siṃh, claimed as one of the most controversial and/or one of the best Hindi novels in the last few decades (for more see Stasik 2009: 216–222).

However, none of these well-known works is in any way concerned with Śambūka’s killing by Rāma. In fact, few Hindi authors have chosen to single out this episode as the basis for their works. One exception worth mentioning here is a less-known drama entitled *Śambūk kī hatyā* (*The killing of Shambuk*, 1975) by Narendra Kohlī, an author well known for his widely-discussed *rāmkaṭhā* novel series published under the title *Abhyuday* (*The rise*, 1989; Stasik 2009: 208–216). Thus, Gupta’s *Śambūk* deserves a closer investigation as a work that fits in with the democratic trend (*janvād*) growing in strength at the time around its publication, i.e. the time of the Emergency in India (1975–1977). It also serves as evidence for the interest of Hindi writers in the Dalit movement/consciousness (*dalit cetnā*), social (un)equality, unprivileged social groups, and – more generally – in human rights.

Jagdīś Gupta was one of the important voices of the *Nayī kavītā*, or New Poetry, movement in Hindi. In the years 1954–1967 (Rosenstein 2004: 15), he also contributed to its development and consolidation as an editor of a journal under the same title. He has to his credit new poetry collections such as *Nāv ke pāṅv* (*Boat’s feet*, 1955), *Śabd damś* (*Words’ bites*, 1959) or *Himviddh* (*Cold stricken*, 1964). In his later creative life, preoccupation with Indian tradition and its narratives, which served him as a dialogic tool operating between the past and the present, becomes visible in his oeuvre. Among them we can mention *Gopā Gautam* (1985) that revisits Buddha’s life in terms of marital and male-female relationships. *Bodhivṛkṣ* (*Tree of awakening*, 1987) is also devoted to Buddha, while *Jayant* (1991) focuses on the character of Śacī and Indra’s son to look again at the female-male relationship from a new perspective. To this series also belongs *Śāntā: Rām kī bahān*⁴, another work, apart from *Śambūk*, rooted in the *Rāmāyaṇa* tradition.

⁴ I have been unable to establish the year of its first print. Its text is available on the poet’s official website (<<https://jagdishgupt.com/upload/books/final-shanta-242117017.pdf>>).

In the preface to his poem, Gupta wrote that in 1970, a few years before the publication of *Śambūk*, he had started working on a project designed as a collection of poems entitled *Purāvṛtt* (*Old stories*), in which he intended to present “old stories and Puranic episodes with new significance and in a new form” (*prācīn kathāō tathā paurāṇik prasamgō ko nayī arthavattā ke sāth naye rūp mē*; Gupta 1977: vii–viii). According to the poet himself, the kernel of the planned work was the poem *Rakt tilak* which at the end of the project turned out to be the last section of his published work *Śambūk*. Gupta writes: “What was the beginning became the end, and the oddity was that whatever Śambūka said in it about Rāma, it got self-realized in the entire composition; all the ideas gathered in that poem continued to flow naturally in the texture of the whole composition” (*jo ādi thā, vahī ant ban gayā aur vicitrā yah huī ki rām ke viṣay mē usmē jo bhī kahā gayā thā, pūrī racnā mē vahī svayamev caritārth hotā gayā, jo vicār-sūtr us kavītā mē samgrahit hue the, sārī racnā kī bunāvaṭ mē vahī sahaj rūp se parivyāpta hote rahe*) (Gupta 1977: viii).

In Gupta's poem, unlike in Vālmīki's epic where Śambūka opened his mouth only to disclose his Shudra identity (7.67.2–3), Śambūka dominates the scene, voicing his grievances against Rāma, his rule and the social order represented by him. Śambūka serves as an embodiment of the oppressed classes and is seen as a genuine “son of the [Indian] soil” (*bhūmiputr*; Gupta 1977: xiv), of whom the opening lines of the poem say: “Wherever a human being will be hurt, silent, / Shambuk will become his voice” (*manujatā ho jahā āhat, mūk, / vahī uskā svar bane śambūk*; Gupta 1977: 2). Taking into consideration the period when the poem was created, the character of Śambūka and his story should be seen as a helpful tool to express “that what is impossible to say directly” (*jo bāt sīdhe...kahnā sam-bhav na ho*; Gupta 1977: 8, see also Śarmā: 56).

The poem consists of eight sections: “Rājdvār” (“The royal gate”; 3–14⁵), “Puṣpak-yān” (“Pushpak chariot”; 15–24), “Van-devtā” (“Forest gods”; 25–36), “Daṇḍakāraṇya” (“The Dandaka forest”; 37–44), “Pratipakṣ” (“A dissenting voice/An opponent”; 45–69), “Chinn-śīs” (“The severed head”; 71–78), “Ātm-kathya” (“A self-narrative”; 79–98), and “Rakt-tilak” (“The tilak of blood”; 99–102). The first three sections can be seen as, first of all, an extension of Vālmīki's traditional narrative, a kind of a prelude to the rest of the poem which is the author's original elaboration of the episode and of Śambūka as Rāma's opponent, a character in open conflict with him and the oppressive order he represents. As a result, Gupta's Śambūka grows out of the past, to speak with a new voice about the new times.

accessed June 10, 2020); from bibliographical details provided in its file we learn that its text is given after the 2011 edition, i.e. ten years after Gupta's death.

⁵ In the foregoing analysis of the poem, all numbers given in brackets refer to Gupta 1977.

B. Elaborating the past

The poem opens with an image of the gate of Rāma's palace, called "the heart of Ayodhyā" (*ayodhyā kā hṛday*), that is a witness to the imminent scene – at the gate stands a Brahmin with his arms outstretched in desperation showering curses into the air. The dead body of his son lies on ground. As in Vālmikī's *Rāmāyaṇa* the same in Gupta's poem, the Brahmin blames Rāma for his son's death. The people of Ayodhyā join him in these accusations, openly disclaiming the righteousness of Rāma's character:

“‘It’s a king’s fault’, a voice rose.
[...] Ram’s rule has not been flawless,
Even this [pure] lotus is smeared with mud.
The king did wrong,
So why do his subjects suffer...
Don’t say that the king is illustrious,
he is self-interested and sinful.”
(“doṣ rājā kā”, *uṭhī āvāz* / [...] *rām-rāj nahī rahā akalaṃk / is kamal mē bhī sanā
hai paṃk / huā rājā se kuch pāp / kyō prajā par chā rahā santāp / mat kaho rājā
pratāpī hai. / svārth par hai aur pāpī hai*; Gupta 1977: 6)

While Rāma's council meets, the royal medic (*vaidya*) tries unsuccessfully to bring the boy back to life. Vāsiṣṭha, summoned to the council for help, on his way meets the sage Nārada. In their brief but fateful conversation, Nārada reveals to Vāsiṣṭha the reason for the boy's death: “A Shudra is carrying out ascetic practices, deep in the Daṇḍaka forest, [hanging] upside down [on a tree branch]”⁶ (*kar rahā tap sūdr koī / adhomukh daṇḍak gahan mē*; 11, cf. 63) and recommends steps to be taken:

“When Ram goes to the forest
And kills
The Shudra ascetic,
Its natural result will be
Restoring to life
The Brahmin's son.”
(*vipin jākar / sūdr-muni-vadh / jab karēge rām / vipra-sut / hogā tabhī jīvit / sahaj
pariṇām*; Gupta 1977: 12)

Rāma decides to act alone and sets off in the Puṣpaka in search of the Shudra ascetic.

⁶ This form of Śambūka's penance is also well known in the *Rāmāyaṇa* visual tradition, e.g. from the famous illustrated Akbar's *Rāmāyaṇa* (see e.g. <https://commons.wiki-media.org/wiki/File:Rama_kill_shambuka.jpg> and <https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Rama_slays_Shambuka.jpg>, accessed October 7, 2020) as well as from popular contemporary illustrations.

The second section (“Puṣpak-yān”) is almost entirely an elaboration of the extremely scant traditional material included in Vālmīki’s *Rāmāyaṇa* 7.66.10–13 and adds detail to Rāma’s flight over his kingdom in search of the Shudra ascetic. When he lands in the Daṇḍaka forest, the forest gods (the section “Van-devtā”) come to greet him amidst blooming nature and agitated animals. The gods first salute Rāma (27–28) and then begin a long choral monologue (28–32), in which, unexpectedly, they attack and accuse Rāma of not effectively improving the fate of his poor, hungry, uneducated, backward people living far from his metropolis. They say that he no longer belongs to the world and people among whom he spent fourteen years of his exile (28–29). Their words make Rāma burn inside with a fire of anger which seems to emanate from him and embrace all nature, threatening its existence. After a while, he returns to his calm and composed state (36).

“Daṇḍakāraṇya” is entirely devoid of narrative threads and offers a description of the surrounding wild nature almost undisturbed by human presence, emanating beauty, peace and harmony. From the point of view of the poem’s structure, it can be seen as a kind of calm before the intense climax of Gupta’s work, stretching over the next three sections: “Pratipakṣ”, “Chinn-śīś”, and “Ātmkathya” (45–98). In these very sections that form a major part of the poem, Śambūka receives his own voice and, gradually dominating the scene as tribune of the people, becomes – in Mieke Bal’s terms – a focalizer, a subject that sees and speaks and uses fully his ability to perceive and interpret (cf. Bal 2009, esp. 12–18).

C. Narrating the present, heading for the future

The opening lines of “Pratipakṣ” plainly disclose the character of the ensuing dialogue between Śambūka and Rāma – a written witness to the episode:

“Whatever mental dialogue,
Took place before the killing
Between two self-willed people,

All that what has remained in disturbed memory
This pen has written down,
From the execution site.”

(*do manasvī vyaktiyō mē / huā vadh se pūrv / jo bhī mānasik saṃvād / likh diyā vadh-bindu se – / is lekhanī ne / kṣubdh man ko rahā jo kuch yād; Gupta 1977: 45*)

The following dialogue features Śambūka as Rāma’s uncompromising opponent, endowed with a distinct powerful voice in which he formulates a very strong critique of Rāma’s rule, system and values of which Rāma is an ardent protector. Śambūka considers this system unfair and hostile (*viṣam ghātak vyavasthā*). What is characteristic, Śambūka, despite Rāma’s fame as the ideal ruler, does not

recognize him as the leader of the people. According to him, Rāma cannot distinguish between what is right, moral (*dharm*) and wrong, immoral (*adharm*), legitimate action (*karm*) and evil action or inaction (*akarm*), discriminates against the low-born, and has no sympathy for his people! Śambūka cannot but ask Rāma why he became king (*rām tum rājā bane kis hetu ho?*; Gupta 1977: 51), and – instead of seeing to the needs of his people – has taken on the role of a judge, a punishing king (*daṇḍnāyak bhūp*), a killer of Shudras (*śūdr-ghātī*). Śambūka more than once (Gupta 1977: 49ff) accuses Rāma of not caring for equality and justice; what is more, he declares Rāma to be partial and contemptible in his doings.

“Is killing the only basis for your justice?
Are all your opponents only objects to be killed?”

If someone on your side errs,
You keep silent and forget all measures.
Rulers always have this convenience
Which always is an inconvenience for their subjects!
You kill and call it salvation.
How long will this contemptible business of yours last?”⁷

The core of this dialogue is formed of Śambūka’s ideas about the essence of humanity and self-dignity as well as of their importance for the equality of people regardless of their birth and colour. In this context, Śambūka makes Rāma an object of ironic tease.

“I am a Shudra
My body is black
And has made you
Cast mistrust on me.

This has made my guilt
Inexcusable
And a Brahmin’s son
Suffer.

But let my question be audible:
‘Aren’t you of dark hue yourself?’”⁸

⁷ Gupta 1977: 53: *kyā tumhāre nyāy kā ādhār hai vadh mātr? kyā vipakṣī sab keval tumhāre lie vadh ke pātr / jo tumhāre pakṣ mẽ ho, kuch kare anyāy / tum rahoge maun, bhūloge samast upāy / śāsakō ko sadā yah suvidhā rahī hai rām! prajā ko isse sadā duvidhā rahī hai rām! mārte ho aur kahte ho se uddhār / calegā kab tak tumhārā yah ghrṇit vyāpār?*

⁸ This brings to mind one similar example of teasing Rāma on grounds of his skin complexion. It can be found in Tulsīdās’s *Rāmlalānahachū* (12) and concerns Rāma as a bridegroom, or in fact the entire family of Daśaratha; for more see: Stasik 2009: 93.

*(śūdr hū māī / liye kālī deh / isī se mujh par / tumhārā sandeh / isī se akṣamya merā
pāp / isī se brāhmaṇ tanuj ko tāp / kintu merā praśn ho ākarṇ / kyā nahī tum svayaṃ
śymal varṇ?; Gupta 1977: 62)*

Śambūka is here not only ironic but also seems to strip Rāma of self-complacency as if saying to him “you are not flawless either!” as well as getting even with him. He claims that Rāma is immersed in divinity, making his people humble towards him and the world around. Rāma is distant and aloof and treats them like children incapable of acting on their own (Gupta 1977: 61–62, 65–66). Śambūka goes so far as to demand from Rāma to reverse the order of things by breaking caste boundaries and thus changing the people’s condition (*varṇ-sīmā tor do rām! manuj kī gati mor do hai rām!*; 66) and ends his speech with a call: “Let the new human being, set in motion thanks to his own power, live on the new earth!” (*śakti se apnī rahe gatimān / nayī dhartī par nayā insān*; Gupta 1977: 68). After these words, the traditional climax of the traditional narrative takes place – Rāma beheads Śambūka with his sword. Yet, unlike in tradition, Śambūka’s voice does not die with him but reverberates with his pure intentions (*pāvan saṃkalp*), introducing the poem’s audience to the next section.

The section “Chinn-śīs” takes the form of a monologue built on a drastic image of Śambūka’s severed head talking to Rāma. The artistic device of a drastic image is skilfully used to go beyond the traditional narrative of the episode – in which, what needs to be emphasised, Śambūka says just a few sentences; undoubtedly it strengthens the potential power of Śambūka’s message of *varṇ*-less and casteless society (esp. Gupta 1977: 73–75).

Almost at the beginning of this section, Śambūka rationalizes the core of the episode by rejecting the traditionally recognized reasons for the death of the Brahmin’s boy and restoring him to life. He plainly declares:

“It is something imagined that
The Brahmin’s boy died
Because of a Shudra’s penance.

It is something imagined that
The Brahmin’s boy got revived
Thanks to killing the Shudra.”

*(śūdr-tap se / vipra-bālak mar gayā / yah kalpnā kī bāt / śūdr-vadh se vipra-bālak
jī uṭhā / yah kalpnā kī bāt; Gupta 1977: 71)*

Śambūka, wondering how one could think that and take it as the truth, is fully aware that this is part of a larger whole – an oppressive society based on the caste system and the inequality of people, allowing one to exploit another. He expresses his dream of a casteless society offering a full scope of opportunity for individual development and achieving desired goals, regardless of social position, thanks to

a person's abilities and will (Gupta 1977: 74–75). Positioning himself as a son of the soil (*maĩ dharā kā putr hũ*; Gupta 1977: 76), Śambūka condemns Rāma for his cowardice manifesting itself in his “policy of killing” (*hai vadh-nīti kāyartā tum-hārī*; Gupta 1977: 77), aimed at annihilating inconvenient opponents.

Ātmkathya is another section of the poem in a form of Śambūka's monologue, or to be exact – the monologue of Śambūka's severed head. It opens with an image of Śambūka who speaks of himself:

“I was
A live earthen vessel
That got smashed with
A blow of a steel blade.
[...]
The world
Left me lying
Where I had been smashed.

Now
I am a dead earthen vessel.
It seems to me
That my both eyes
Have become several times larger
And took root in the earth.
[...]
My gaze has become all-pervading.”⁹

The concept of a human body as an earthen vessel (*ghaṭ*) is well known, for example, in the *Sant* tradition and particularly in Kabīr's poetry. In the poem, it receives a new dimension: it strengthens the credibility of Śambūka not only as a son of the soil, literally fused with it, but also as a tribune of the people speaking on their behalf.

Ātmkathya essentially elaborates on the narrative of the eternal humiliation of the oppressed sons of the soil, exemplified by Śambūka's own life experience. Against all odds, he continues to dream his dream of equality, of moving up, but instead of reaching this goal he is constantly pushed down, confronted with violence meant to keep him and others like him in their place (Gupta 1977: 84–87). Śambūka is bitterly ironic when he observes that being considered untouchable by the high-castes, in their fits of anger, he could surprisingly be touched by them

⁹ *maĩ thā / miṭṭī kā ek zindā ghaṭā / jise lohe kī coṭ se / toṛā gayā / [...]* jahā maĩ toṛā gayā / duniyā ne / rahne diyā mujhko / vahā hī paṛā / maĩ hũ / ab / miṭṭī kā ek murdā ghaṭā / mujhe lagtā hai / ki merī donō ākhē / kāī gunī hokar / dhartī maĩ jar gāī / [...] merī dṛṣṭī sarvavyāpī ho gayī ; Gupta 1977: 80, 81–82.

when they rained kicks on him (*krodh mē, yā – / barbar āveś mē – / kaise bhī sahī / are un sabke / chūne lāyak to māi ho gayā*; Gupta 1977: 88). Such behaviour, instead of making him obedient and humble, made him rebellious to the extent that his relatives rejected him in fear of being cursed (*śāp-bhay se trast*) by their oppressors.

This rejection led to Śambūka's life in seclusion in which the only consolation was an interaction with an exceptional elderly sage who treated him with sympathy and affection. In an interesting way, Śambūka refutes in this section basic elements of the tradition on which this episode was founded and reveals the secret of his penance. In fact, he becomes an ascetic by chance. One day, he was attacked by barbarian bandits and it was they who hung him on a tree branch over the fire as if to cook him. As he was hanging there in solitude, his hair grew and body got blackened by the fire. With time, people somehow learnt of him as of a Shudra doing severe penance, and started making pilgrimages to his place. Thanks to this misunderstanding, Śambūka, for the first time in his life, experienced respect and admiration from other people and did not want to set the record straight. Rāma is the first to discover the truth from him (Gupta 1977: 90–93). Śambūka also discloses to Rāma the true reason of the Brahmin boy's death – he was bitten by a snake. Thus, we again see rationalization play an important role in the elaboration of the traditional narrative and the development of its new elements.

This section closes with what can be seen as Śambūka's constructive criticism of Rāma – his advice for Rāma to build a refined, civilized society founded on respect for the individual (*hai samāj vahī susaṃskṛt / jahā hotā vyakti kā sammān*; Gupta 1977: 97).

The poem ends with a short section entitled *Rakt-tilak* (100–103) that, as previously mentioned, was intended by the poet as an opening of his planned work but ended up as its eloquent ending. It refers to the episode of Ekalavya, known from the *Mahābhārata*. Ekalavya, a prince of the Niṣāda tribe of forest-dwelling hunters, aspired to become a master archer, but as is known from tradition, he could not achieve his goal – he had to cut off the thumb of his right hand as a *guru-dakṣiṇā*, or a “fee” demanded by Droṇa whom he considered his guru.

Rakt-tilak is another section of the poem essentially in the form of a monologue that resorts to drastic images. In the opening lines, we see the severed head of Śambūka vomiting blood thick and dark with his words addressed to Ekalavya's silent severed thumb (*śākhā mē laṭke / śambūk ke / kaṭe hue śiś ne / śabdō se / gārḥā-kālā rakt vaman kar / ekalavya ke / śaracchinn gūge āgūṭhe se kahā*; Gupta 1977: 99) – they both epitomize the unjust suffering of the oppressed caused by partiality and self-interest of those of high social rank. Śambūka's head asks Ekalavya's thumb to consecrate his forehead with the *tilak* made of the blood he

shed, considering this act “a coronation of dignity trampled underfoot” (*pairō se kuclī pratiṣṭhā k[ā] / rājyābhiṣek*; Gupta 1977: 99). The poem ends with Śambūka’s strong conviction that the *tilak* of blood blazing on Śambūka’s forehead, likened to Śiva’s third eye, will burn the false sense of self to ashes (*vah rakt-tilak / prajvalit hote hī / kar degā bhasmāt jhūṭhe ahaṅkār kī / pūrī vāsnā-deh / nissan-deh*; Gupta 1977: 102).

It is noteworthy that although the presence of Rāma is almost constant in the poem’s narrative, as his character in the poem’s structure is meant as Śambūka’s antagonist, he does not play a significant role. The lines uttered by him in responses to Śambūka’s statements and accusations are rather brief and unconvincing. He, a multiple killer (Gupta 1977: 51, 53), appears antipathetic, which is also a smart device to make Śambūka a fully-fledged protagonist.

Conclusions

In Gupta’s poem, Śambūka speaks on behalf of all genuine sons of the soil (*bhūmi-putr*), the downtrodden and oppressed, and according to his own words, he is guided purely by the happiness and prosperity of the people (*lok-maṅgal*; 63). However, while he proclaims important truths about the dignity and esteem owed to every human being and is an implacable critic of the prevailing order, at times, like Rāma, he may seem unconvincing. The reason for this in Śambūka’s case is elaboration and rationalization that are pushed too far. Śambūka is depicted as a person deprived of any rights to personal development who becomes an ascetic by chance under very strange circumstances, and yet also as a person adept in the tradition of Hinduism, well acquainted with it, who effortlessly quotes from Sanskrit (Gupta 1977: 49, 51). When he refers to the *Rāmāyaṇa* characters, such as Rāvaṇa, Vibhīṣaṇ, Hanumān and Sītā, as well as to its episodes, distancing himself from them from the position of their external observer-focalizer, he destroys their mythical-epic dimension by rationalizing and ironizing and as a result minimizes their importance (e.g. Gupta 1977: 52–57, 55, 60–61, 62). His distanced attitude of an observer-cum-critic is most understandable but it seems that Śambūka’s expertise in the Sanskrit tradition is an artistic creation that weakens the potent load of his message about Brahmins’ discrimination against Shudras, at least in terms of their access to (traditional) education.

In the context of the actual meaning of Śambūka’s words, one should not ignore the form of his penance which can be read as a metaphor of his main goal – Śambūka wants to reverse the whole order of things and put it upside down. And this is what he calls Rāma to do (see esp. Gupta 1977: 63).

As we have seen, the poem’s original narrative is built on drastic images with the aim to increase the power of Śambūka’s message. Thus, both the image of the talking, blood-stained and vomiting-blood severed head of Śambūka, and the image of the severed thumb of Ekalavya asked to adorn Śambūka’s head with a *tilak* of blood should be seen in terms of the poetics of the anti-aesthetic. In the sense that they are not so much meant as disdain for the beautiful and pleasing but as a means to create an aesthetic shock and make the message of “injustice, pain, moral crimes, and sufferance” better discernible (Asavei 2015: 4).

In *Śambūk*, Gupta presented his audience with a new suggestive reading of a traditional episode. Despite certain drawbacks mentioned earlier, his Śambūka is endowed with a plain-spoken voice shaped by Dalit consciousness and democratic disagreement with the unjust authority and violations of human rights in India of the 1970s.

Thanks to the artistic devices used in the poem, Gupta’s vision is also slowly developed to reveal what is invisible and not spoken of – the figures of fictional and non-fictional rulers who despise their citizens, do not listen to their voices and believe that terror and fear of punishment will allow them to maintain their status, so that they will always be able to relish the splendour of power. But there is the poet (as the Nobel laureate Czesław Miłosz says: “You can kill one but another is born¹⁰”) to show the invisible and say the unspeakable, because “The poet is one who speaks the unspeakable” (*kavi vahī jo akathanīy kahe*¹¹).

Oh Ram!

In the language of blood

Created by you

At every occasion

Silent Shambuk

Tells you that,

Abandoning the path of karma and the Veda,

And adopting

The path of caste discrimination,

You’ve erred

In upward-looking dignity

Of human society.

(*he rām! / tumhārī racī / rakt kī bhāṣā mẽ / har bār / tumhī se kahtā śambūk mūk, / taj karm-ved-path, / varṇ-bhed-path – / apnākar / mānav samāj kī / ūrdhvamukhī maryādā mẽ / tum gaye cūk*; Gupta 1977: 1).

¹⁰ Translated by Richard Lourie, quoted after <<https://www.poetryfoundation.org/poems/49482/you-who-wronged>>, accessed October 16, 2020.

¹¹ The opening line of Jagdīs Gupta’s poem *Kavi vahī*; <http://www.anubhuti-hindi.org/gauravgram/jagdishgupt/kavi_vahi.htm>; accessed August 10, 2020.

Bibliography

- Asavei, Maria-Alina 2015. “Beauty and critical art: is beauty at odds with critical-political engagement?“, in: *Journal of Aesthetics & Culture*, 7:1, article 27720, (<<https://doi.org/10.3402/jac.v7.27720>>, accessed July 15, 2020).
- Bal, Mieke 2009. *Narratology : Introduction to the theory of narrative*. 3rd edn. Toronto–Buffalo–London: University of Toronto Press.
- Bulke, Kāmil 1999. *Rāmkaṭhā : utpatti aur vikās*. 6th rev. edn. Prayāg: Hindī Pariṣad.
- Datta, Amaresh 2005. *Encyclopaedia of Indian Literature: Devraj to Jyoti*. Vol. 2. New Delhi: Sahitya Akademi (1st published 1988).
- Goldman, Robert P. and Sally J. Sutherland Goldman (tr.) 2017. *The Rāmāyaṇa of Vālmīki : An Epic of Ancient India. Volume VII. Uttarakāṇḍa*. Princeton: Princeton University Press.
- Gupta, Jagdīs 1959. *Śabd daṃś*. Naī Dillī: Pītāmbarā Prakāśan.
- Gupta, Jagdīs 1964. *Himviddh*. Naī Dillī: Bhāratīy Jñānpīṭh Prakāśan.
- Gupta, Jagdīs 1977. *Śambūk*. Ilāhābād: Lokbhāratī Prakāśan.
- Gupta, Jagdīs 1985. *Gopā Gautam*. Place and publisher not available.
- Gupta, Jagdīs 1987. *Bodhivṛkṣ*. Naī Dillī: Vāṇī Prakāśan.
- Gupta, Jagdīs 1991. *Jayant*. Ilāhābād: Jayabhāratī Prakāśan.
- Gupta, Jagdīs 1955. *Nāv ke pāv*. Place and publisher not available.
- Niederhoff, Burkhard 2011/2013. “Focalization”, in: Peter Hühn et al. (eds.): *The living handbook of narratology*. Hamburg: Hamburg University, (1–9) (<<http://www.lhn.uni-hamburg.de/>>, accessed: September 29, 2020).
- Pattanaik, Devdutt 2019. Twitter Web App @devduttmyth, 17. August 2019 (<<https://twitter.com/devduttmyth/status/1162631859039137792>>, accessed: August 30, 2019).
- Rosenstein, Ludmila L. 2004. *New Poetry in Hindi. Nayi Kavita : an anthology*. London: Anthem Press.

A Victim Speaks Back: Jagdīs Gupta’s *Śambūk* (1977)

Rṣikalp, Rameś 2012. *Jagadīs Gupta*. Naī Dillī: Sāhitya Akādemī, 2012.

Śarmā, Niśā 2018. “Laghu-kāvya ‘Śambūk mē samsāmayiktā bodh’”, in: *Setu* 3 (1/Jūn): 56–59 (<<http://www.setumag.com/2018/06/Nisha-Sharma-Shambuk-Gupta.html>>, accessed: August 9, 2020).

Sinha, R.C. 2011. “Subaltern morality in post-Rāmāyaṇa Rāmkaṭhā”, in: Kali Charan Pandey (ed.): *Ethics and Epics : Reflections on Indian Ethos*. New Delhi: Readworthy, 62–70.

Stasik, Danuta 2009. *The infinite story : The past and present of the Rāmāyaṇas in Hindi*. New Delhi: Manohar.

Tripāṭhī, Prakāś 2010. *Jagadīs Gupta : vyakti aur kāvya*. Ilāhābād: Hindustānī Ekeḍemī.

Internet sources

<http://www.anubhuti-hindi.org/gauravgram/jagdishgupt/kavi_vahi.htm>, accessed October 7, 2020.

<<http://www.jagdishgupt.com/>>, accessed August 20, 2020.

<<https://www.poetryfoundation.org/poems/49482/you-who-wronged>>, accessed October 16, 2020.

<https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Rama_kill_shambuka.jpg>, accessed October 7, 2020.

<https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Rama_slays_Shambuka.jpg>, accessed October 7, 2020.



Heinz Werner Wessler

Zyklus und Linie vor kosmischem Hintergrundrauschen

Eine interkulturelle Betrachtung

Die komplexe Frage, was der Mensch ist – bekanntlich eine der vier Fragen, die Immanuel Kant (1724–1804) als Kernfragen der Philosophie ansieht – hängt wiederum an einer weiteren Frage, was denn dieses All ist, in das er hineingestellt ist. Warum gibt es überhaupt etwas und nicht vielmehr nichts? Woher kommt der ungeheure Kosmos, in dem sich der Mensch vorfindet, und was geschieht mit ihm? Können wir ihn erkennen?

Der indische Illusionismus, wie er mit Śaṅkarācārya (um 700 AD?) zum vielleicht wichtigsten kreativen Impuls der indischen Philosophiegeschichte geworden ist (Hacker 1953)¹, tut die Welt als Schimäre ab, die hinter sich zu lassen der Durchbruch zur Erlösung und zugleich Rückkehr des Göttlichen zu sich selbst ist.

Was dann einzig und allein zählt, ist zeitlose Erlösung, die automatisch die verwirrende Vielheit vernichtet. Substanz hat allein die ewige Gegenwart der Einheit, alles andere ist bedeutungslos. Wenn die Vielheit der Welt ohne tieferen Grund nur aus sich selbst besteht und eschatologisch irrelevant ist, dann ist alles Grübeln über die weltlichen Dinge sinnlos, dann sind auch Vergangenheit und Zukunft und der Kosmos selbst bedeutungslos. So wunderbar dieser Gedankengang auch erscheinen mag, das Ende der kritischen Selbstbefragung ist damit nicht erreicht. Auch der radikalste Illusionismus, so faszinierend er auch ist, muss sich in Frage stellen lassen.

Die Fragen nach den Bedingungen der Möglichkeit von Erkenntnis, nach dem Wesen Gottes, des Menschen und des Kosmos lassen sich mit Hinweis auf die

¹ Paul Hacker (1913–1979) studierte teilweise an der Universität Bonn und konnte hier 1949 mit einer textgeschichtlichen Arbeit zur frühen Geschichte des Advaita habilitieren. Von 1955 bis 1963 vertrat er als Nachfolger seines Lehrers Willibald Kirfel den Lehrstuhl für Indologie in Bonn.

absolute Einheit nicht so leicht abtun. Ohne Vielheit keine Individualität, kein Leben und keine Geschichte: Erlösung ist daher immer Befreiung bei körperlichem Sterben (*videhamokṣa*). Der Lebenderlöste (*jīvanmukta*) war daher in der indischen Tradition immer wieder schwer begreiflich zu machen (Schreiner 2010).² Man mag mit gutem Grund in Frage stellen, die Welt sei eigentlich substanzlos, da hoffnungslos unerlöst.

Mundus vult decipi

Will die Welt betrogen werden, weil sie nur so und nicht anders, nämlich in ihrer jämmerlichen Bedürftigkeit, bestehen kann? – *Mundus vult decipi, ergo decipiatur*. Doch es geht nicht nur um diese zynisch gemeinte und fürs Praktische formulierte Herrscherlogik im römischen Stil, sondern um den Blick in eine tiefere Wahrheit, die ihrer Natur nach universal ist. Wenn der Mensch leben soll und wenn die Menschheit geschichtlich bestehen soll, dann muss Vielfalt bestehen und als solche in irgendeiner Weise positiv zu bewerten sein.

Die brahmanische Tradition hat sich vom radikalen Illusionismus sozusagen inspirieren, aber nicht überrumpeln lassen und ihr kosmologisches Interesse beibehalten. Schon aus der Frühzeit der indoarischen Literatur liegen eine Fülle von Textzeugnissen vor, die Konrad Klaus in seiner Doktorarbeit *Die altindische Kosmologie nach den Brāhmaṇas dargestellt* bearbeitet hat. Der Band ist 1986 in der Bonner Reihe *Indica et Tibetica* erschienen, herausgegeben von dem damals in Bonn tätigen Professor Michael Hahn (1941–2014). Eine glückliche Fügung hat Konrad Klaus 2001 selbst nach Bonn auf den ältesten und immer noch bestehenden der Indologie gewidmeten Lehrstuhl in Deutschland geführt (eingerrichtet 1818).

Diese Fügung der Dinge erwies sich als für mich auch in einem ganz persönlichen Sinn außerordentlich glücklich, da ich als Lehrbeauftragter, Wissenschaftlicher Angestellter und zuletzt als Akademischer Oberrat in der Indologie unter der Leitung von Konrad Klaus tätig sein durfte. Für diese zehn Jahre in meiner Karriere von 2000 bis 2010 bin ich außerordentlich dankbar – stets konnte ich mir seiner freundlichen Zuneigung, seines unaufgeregten Vertrauens und seiner Bereitschaft sicher sein, mich – wo es nötig war – zu unterstützen.

Zwar waren die Themen und Arbeitsfelder, mit denen ich mich in dieser Zeit beschäftigte, ganz anders als die seinen – doch ohne diese stützende und vertrauensvolle Hand im Hintergrund wäre die Ausweitung dessen nicht möglich gewesen, was damals gelegentlich unter dem Namen „Moderne Indologie“ geführt und in der Gegenwart von der „Südasiawissenschaft“ ererbt wurde – wobei wir uns

² Peter Schreiner, mein eigener Doktorvater, wurde seinerseits bei Paul Hacker in Münster promoviert.

einig waren, dass die „Klassische Indologie“ nicht weniger ist als die Indologie, die sich mit modernen Sprachen, Literaturen und Kulturen Südasiens beschäftigt. In diese Zeit fiel auch die Gründung des Instituts für Orient- und Asienwissenschaften (IOA) und die Einführung der BA/MA-Studiengänge, die das Institut proaktiv betrieb und die zu vielen neuen Formen von Zusammenarbeit über die Grenzen der einzelnen Fächer hinaus führte. Für mich persönlich war auch der beharrliche Zuspruch von Konrad Klaus bei meinem Habilitationsvorhaben ganz wichtig – ein Vorhaben, das er von Anfang an mit viel Sympathie und sanftem Druck begleitete und dann als Kommissionsvorsitzender auch verfahrensmäßig durchbrachte. Ohne den Zuspruch und die volle Unterstützung von Konrad Klaus wäre es auch nicht gelungen, die damals noch so genannte *21. European Conference on Modern South Asian Studies* 2010 in Bonn auszurichten. Die *European Association of South Asian Studies (EASAS)*, die sich im Nachgang zu dieser Konferenz als Verein nach deutschem Recht konstituierte und ein Büro in Bonn eröffnete, hat sich später entschieden, das Wort „modern“ aus der Selbstbezeichnung der turnusmäßig normalerweise alle zwei Jahre stattfindenden Konferenz zu streichen.

Dabei waren wir uns stets einig, dass der Streit um die Identität der Indologie/Südasienswissenschaft als akademische Disziplin nicht weiterhilft. Das Nachlassen am Interesse an der klassischen Philologie, unter anderem der Sanskrit-Philologie, kann durchaus Anlass zu Sorge sein, doch weder Krokodilstränen noch das im Grunde zeitlose Jammern über den Niedergang des Universitätswesens helfen weiter. Indologie ist auch immer Kulturwissenschaft und Regionalwissenschaft, Modernes und Klassisches in Forschung und Lehre stehen in einem komplementären Verhältnis zueinander und der interdisziplinäre Ansatz ist im Grunde von den Anfängen her eingebaut. Im eigentlichen Sinn steht jede sich mit dem südasiatischen Raum beschäftigende philologisch basierte Wissenschaft im Dienste der interkulturellen Kommunikation bzw. dessen, was Paul Hacker in einem oft zitierten programmatischen Aufsatz von 1967/68 „lebendigen Austausch“ nennt, nämlich zwischen Südasiens und Europa. Dies ist kein salbungsvolles Wort beim Begräbnis der klassischen Indologie, sondern Tatsachenbeschreibung, die es freilich neu vor Augen zu führen gilt.

Abgesehen davon ist auch der Himmel der Lehre und Forschung im Zusammenhang mit modernen südasiatischen Sprachen und die gegenwartsbezogene Kulturwissenschaft der Region nicht ohne dunkle Wolken. Die Ostasienswissenschaften haben es bekanntlich in vielem besser – doch keiner kann voraussagen, wo wir in fünfzig Jahren stehen werden. Ich bin überzeugt, dass sich die Bedeutung von dem, was heute in der Bonner Südasienswissenschaft mit Unterstützung von Konrad Klaus grundgelegt wird, in den kommenden Jahrzehnten in einem umfassenden Sinn erweisen wird. In diesem Sinne ist die akademische Tradition, wie

sie auf August Wilhelm Schlegel (1767–1845) zurückführbar ist und derzeit durch eine Phase der Umorientierung und Erneuerung geht, auch an der Universität Bonn zukunftsfähig.

Das Tao der Physik

Damit zurück zur Kosmologie. Hoimar von Ditfurths *Am Anfang war der Wasserstoff* von 1972, Stephen Hawkings Bestseller *Eine kurze Geschichte der Zeit* von 1988 oder neuerdings Brian Greenes *Bis zum Ende der Zeit* (2020) sind Bestseller und Höhepunkte unter den populärwissenschaftlichen Sachbüchern, die sich mit der Entwicklung des physischen Kosmos beschäftigen. Seit über einhundert Jahren kann als wissenschaftlich erwiesen gelten, dass sich das Weltall seit dem mysteriösen Urknall vor ca. 13,8 Millionen Jahren ausdehnt. Raum und Zeit sind aus einer rätselhaften Singularität entstanden, die am Anfang des Alls steht.

Raum und Zeit sind keineswegs die Konstanten, die der sogenannte gesunde Menschenverstand suggeriert und denen das Weltbild von Isaac Newton und der klassischen Physik insgesamt vertraut hatten. Selbst für G.W.F. Hegel waren Zeit und Raum nicht etwa nur subjektive Formen der Anschauung (wie für Immanuel Kant), sondern Realitäten a priori. Die moderne astrophysische Formung macht jedoch deutlich: Jenseits des Alls keine Zeit und kein Raum – ja selbst innerhalb des Alls lassen sich Krümmungen von Raum und Zeit erschließen und inzwischen sogar nachweisen, vor allem im Zusammenhang mit den rätselhaften Schwarzen Löchern im Weltall.

Die viel zitierte Rotverschiebung im Verhältnis der Wellenlängenänderung zur ursprünglichen Wellenlänge beweist, dass sich das Weltall seit dem Urknall bis jetzt kontinuierlich ausgedehnt hat und weiter ausdehnt. Unklar ist, ob das immer so bleiben wird, oder – so die sogenannte Kontraktionstheorie - ob sich die Ausdehnung des Alls verlangsamt und nach einer gewissen kosmischen Weile in fernerer Zukunft möglicherweise in ihr Gegenteil umschlagen wird. So schwer dies auch vorstellbar ist, denkbar ist, dass das Universum dereinst wieder zusammenschrumpfen und womöglich wieder in die Singularität zurückkehren wird, aus der es einst hervorgegangen ist.

„Ungeheuer ist viel“

Kosmische Dimensionen sind in vielfacher Weise ungeheuerlich – und beinahe noch ungeheuerlicher ist, dass wir Menschen uns davon durchaus eine gewisse Vorstellung machen können, wenn auch in Grenzen. „Ungeheuer ist viel. Doch nichts ungeheurer als der Mensch“, lässt Sophokles (ca. 497–405 v.Chr.) – in der

berühmten Übersetzung von Friedrich Hölderlin - in der Tragödie *Antigone* den Schlusschor beginnen. Im gleichen Chorlied ist allerdings wenig später davon die Rede, dass die Erde nie vergeht. Der Glaube, die Erde sei ewig, scheint hier bei aller Tragik eine gewisse Sicherheit, ja Trost zu vermitteln: Was immer geschieht, die Erde bleibt, wie sie ist. Dass man dies in der Antike auch anders sehen konnte, zeigt der Anfang des biblischen Buchs Kohelet: „Eine Generation geht, eine andere kommt. Die Erde steht in Ewigkeit“ (Kohelet 1,4). „Atemlos“ geht die Sonne auf und unter, der Wind weht immerzu, die Flüsse fließen, ohne dass das Meer voll wird – „alle Dinge sind rastlos tätig“ (Kohelet 1,5–8). Sicherheit und Trost sind darin kaum zu finden, denn „das alles ist Windhauch“ (Kohelet 1,2).³

In der Gegenwart führt kein Weg an der Einsicht vorbei, dass sich der Glaube an die Ewigkeit der Welt, so wie wir sie kennen, erledigt hat. Was die Erde angeht, so ist klar, dass die Evolution die Umwelt ständig verändert und die Menschheit im Zeitalter des Anthropozän nun selbst der Natur weltweit ihren Stempel aufdrückt. Mehr noch: Die Erde selbst ist zweifellos nicht für die Ewigkeit gemacht. Sie ist entstanden, wie alles andere entstanden ist, und sie wird früher oder später, wenn nicht alles täuscht, wieder vergehen: Spätestens, wenn sich unsere Sonne dereinst zum „roten Riesen“ weitet und alle Planeten in sich aufsaugt.

Wie anders stellte sich die Welt dem Menschen einstmalig dar: Die philosophische Idee der *creatio ex nihilo* ging davon aus, dass die Welt, so wie sie ist, von Gott ohne stoffliche oder sonstige Grundlage geschaffen ist – dies übrigens im Gegensatz zur Erzählung der Schöpfungswoche im biblischen Buch Genesis, in der die Tätigkeit Gottes anfänglich eher die eines Ordners des sprichwörtlichen Tohuwabohus darstellt, des ursprünglichen Chaos. Der gütige Schöpfergott – zugleich der Gott eines bestimmten Volkes, nämlich Israels – überführt dieses Chaos im Laufe einer Woche in die allseits allgemein bekannte geordnete Schöpfung. Dass sich die Welt im Laufe der Zeit grundlegend wandeln kann, ja dass die Erde selbst großen kosmischen Transformationsprozessen unterworfen ist, die sie am Ende vernichten werden – dieser Gedanke war im apokalyptischen Denken vorbereitet. Die Vorstellung von Gott als gnadenvoller Richter, der am Ende der Zeit noch einmal grundlegend Ordnung schafft, passt scheinbar nur schwierig zur Erzählung von der ursprünglich guten und sinnvollen Schöpfung, in der alles, auch der Mensch, seinen fest zugewiesenen Platz erhält. Der Gedanke, dass die Welt an sich endlich ist, steht im Spannungsverhältnis zum göttlichen Schöpfungsplan und quer zum Geschichtsoptimismus der Moderne und dem Weltvertrauen der Aufklärung (vgl. Konersmann 2008; Loewenstein 2015).

³ Einheitsübersetzung.

Im nachaufklärerischen Denken steht die Frage im Raum, ob die unbegreifliche Materialursache der Welt im Big Bang eine Tat des Schöpfergottes war oder nichts als ein ungeheurer Zufall. Die Grenzen des naturwissenschaftlich gerade noch Verstehbaren liegen chronologisch gesehen in der grauen Frühzeit des Universums, den ersten Hunderttausenden von Jahren der überlichtschnellen Ausdehnung des Raums bis zur Bildung der ersten Atome – im Anfang war der Wasserstoff. Die einstweilen absolute Grenze des Verstehens ist die sogenannten Planck-Zeit des Universums (etwa 10^{-43} Sekunden) und alles was vor dem Urknall liegt.

Die Idee eines unbegreiflichen Schöpfergottes – sei der nun gütig oder, wie einst die Manichäer dachten, ein böser Demiurg – hat angesichts der modernen Astrophysik an Kraft verloren. Den Glauben, dass ein Schöpfergott mit dem Urknall die Entwicklung des Alls – und des Menschen als eines besonders komplexen Produktes dieser Entwicklung – in Gang gesetzt habe, kann die moderne Astrophysik absolut nicht bekräftigen. Andererseits ist unbegreiflich, warum der Big Bang überhaupt stattfand und die Kosmologie in Gang setzte, warum es also nicht nur das Nichts gibt.

Indische Kosmologie

In der klassischen epischen Literatur und im Hinduismus überhaupt ist der Kosmos in riesige Zyklen von Entstehen und Vergehen eingebunden. Die Welt als solche ist ohne Anfang und Ende, sie pendelt allerdings ständig zwischen Entstehen und Vergehen. Die älteste erhaltene Quelle für die voll ausgebildete Erzählung von den kosmischen Zeitaltern ist vermutlich Manusmṛti 1,61–86. Zusammen mit der Zyklizität aller kosmischen Epochen, mit der regelmäßigen Zerstörung und Neuschöpfung des Alls wird dort eine komplexe Liste der Zeiteinheiten gelehrt, außerdem werden die mit der Kosmologie verknüpfte astronomische Konjunktionstheorie, die Beschreibung der Übel des gegenwärtigen Zeitalters (*kaliyuga*) und die regelmäßige Verkürzung der vier Zeitalter (*yugas*) im Verhältnis 4:3:2:1, der Tag Brahmās, die Zeitalter Manus (*manvantaras*; Mitchiner 1982) sowie eine Kosmologie als Vermischung von Natur (*prakṛti*) und Geistprinzip (*puruṣa*) im Sinne der Sāṃkhya-Philosophie in Kurzform referiert. Alle zentralen Elemente der Lehre sind hier vorhanden, wobei die Datierung der Manusmṛti unsicher ist. Sie könnte um die Zeitenwende herum entstanden sein.

Ansätze von zyklischen Denkmodellen sind aber durchaus früher zu finden. Die Ursprünge könnten in der Spekulation um das Jahr (*saṃvatsara*), den Wechsel der Jahreszeiten (*rtu*), den Tag (*divasa*) oder auch das Lebensalter (*āyus*) in der vedischen Literatur liegen. In den Brāhmaṇa-Texten lassen sich die Anfänge des

brahmanischen Kalenderwesens nachverfolgen. Der indische Kalender beruht auf einem Mischsystem von Sonnenjahr und Mondmonaten, dessen Kalkulation relativ komplexe Berechnungen durch einen Spezialisten erfordert. Kompliziert ist insbesondere die Festlegung der Schalttage und Schaltmonate, die notwendig sind, um zwölf Mondmonate mit dem längeren Sonnenjahr zu verknüpfen.⁴ Auch von einfachen Formen der Zeitmessung mit Hilfe von Sonnen- und Wasseruhren ist in der spätvedischen Literatur die Rede.

Von diesen Ausgangspunkten aus setzen Abstraktionsprozesse ein, die zu *ṛtu* als zeitlicher und kosmischer Ordnung weiterführen. Das Jahr (*saṃvatsara*) ist im *Ṛgveda* 1.164.11 ein Rad (*cakra*) mit zwölf Speichen, wie nicht anders zu erwarten ein Verweis auf die stete Wiederkehr der zwölf Monate, sowie auf 720 Tage und Nächte als dessen Söhne.⁵ In der mystischen Opfertheologie der Brāhmaṇa-Texte wird das Jahr unter anderem mit dem Herrn der Geschöpfe (*prajāpati*) identifiziert und im Opfer symbolisch vergegenwärtigt. In *Śatapathabrāhmaṇa* 10,4,2.18 ist die Rede von einem Altar aus 360 Ziegelsteinen: einem für jeden Tag des Jahres. Wer einen solchen Altar aufstellt und darauf opfert, handelt wie Prajāpati selbst.

Zeit und Zyklus

Prajāpati (Gonda 1984), der in den älteren Schichten der vedischen Literatur zur Bezeichnung etwa des Savitr (*Ṛgveda* 4,53.2) und des Soma (*Ṛgveda* 9,5.9) und in dem berühmten ihm gewidmeten Hymnus *Ṛgveda* 10,121 vielleicht auch als selbständiger Gott auftaucht, wird in einem bemerkenswerten Doppelhymnus *Atharvaveda* (Śaunakīya) 19,53–54 als Geschöpf *kālas* bezeichnet. *Kāla* ist bedeutet im klassischen Sanskrit nichts Anderes als Zeit oder Schicksal. Im besagten Hymnus steht *Kāla* zuoberst in der Hierarchie: Er bringt Himmel und Erde, Vergangenes und Zukünftiges, Prajāpati, Kaśyapa (eine oft zusammen mit Prajāpati genannter mythische Person), *tapas* (Askese), das Urgewässer, das heilige Brahman und vieles mehr aus sich hervor. Wie die Sonne fährt *Kāla* mit einem Wagen mit sieben Rädern, sieben Zügeln usw. über den Himmel, die Achse des Wagens ist das *amṛta*, das Unsterbliche.

Gewiss folgen solche Hymnen typischen narrativen Mustern. In den individuellen Göttern gewidmeten Hymnen wird der jeweils angerufene Gott über alle anderen Götter erhöht und mit vielerlei Funktionen und Bildern, Naturkräften und liturgischen Vorgängen identifiziert. Im angesprochenen Hymnus wird die Zeit personalisiert und vergöttlicht: Die Identität der Zeit – wir bewegen uns im Rahmen von vedischen mythischen Denkformen – überschneidet sich mit dem

⁴ Zum traditionellen indischen Kalenderwesen vgl. Bennedik 2007: 350–364.

⁵ Zu den vedischen Belegen vgl. Bennedik 2007: 272–297.

Sonnengott, der für den Kalender verantwortlich ist und für die ewige Wiederkehr des Jahres steht. Das Wort *kāla* taucht in den den jüngeren Textschichten des *Atharvaveda* auf und ging von hier aus ins klassische Sanskrit ein.

Die Herkunft des Wortes und der Vorstellung von der Zeit als allmächtiger göttlicher Macht ist unklar. Ein indoeuroäischer Ursprung lässt sich weder begrifflich noch ideengeschichtlich nachweisen. Dravidische oder auch iranische Einflüsse sind nicht ausgeschlossen (Güntert 1923; Scheftelowitz 1929), bleiben aber Spekulation. Spuren einer Vorstellung der Zeit als Schicksalsmacht lassen sich allerdings bereits in der vedischen Zeit nachweisen (Malinar 2018). In *Śatapatha-brāhmaṇa* 10,4,3.3 fürchten die Götter Prajāpati, der das Jahr (*saṃvatsara*) und damit der Tod ist: „Er zerstört das Leben der sterblichen Wesen mittels Tagen und Nächten“. In *Maitrāyaṇa-Upaniṣad* 6,14–15 ist das *brahman* die Zeit (*kāla*) und damit Ursprung der Nahrung: Die Welt diesseits der Sonne steht unter der Herrschaft *kālas*, während in der Welt hinter der Sonne von *akāla*, „Nicht-Zeit“ herrscht.

Die Vorstellung von der Zeit als Schicksalsmacht taucht danach immer wieder auf, insbesondere in den Erzählungen von kriegerischen Helden und dem Tod in der Schlacht. *Kāla* als Schicksal und der Glauben an die Schicksalsgegebenheit steht allerdings im Spannungsverhältnis zum Wiedergeburtsglauben, der von einer Vergeltung von gutem und bösem Tun in nachfolgenden Existenzen ausgeht. Der Mensch erleidet, was von ihm selbst (in einer vergangenen Existenz) angelegt wurde wie es im *Viṣṇupurāṇa* heißt (*svakṛtabhuk pumān*, *Viṣṇupurāṇa* 1,1.17). Der „Keim der Sünde“ (*pāpabīja*) ist von der Zeit geschaffen (*kālasṛṣṭa*), heißt es in *Viṣṇupurāṇa* 1.6.29-30), was man als dichterische Kompromissformel zwischen Schicksalsglauben und der Vergeltungslehre verstehen kann. Die orthodoxe hinduistische Theologie und Philosophie haben stets die Eigenverantwortung des Menschen in der Kette seiner Wiedergeburten für sein Ergehen betont, auch wenn unter Umständen göttliches Eingreifen nicht ausgeschlossen ist. In der ausgestorbenen heterodoxen Lehre der Ājīvikas spielt das Schicksal dagegen eine wichtige Rolle.

Einer von mehreren traditionellen Deutungsversuchen des Wortes *kāla* ist die Rückführung auf eine Wurzel, die „antreiben, drücken, unterdrücken“ bedeutet. Im Kommentar zur Bezeichnung Vishnus als *lokaprakālana*, als – in diesem Sinne – „Antreiber der Welt“ paraphrasiert der klassische Kommentar des Śrīdhara zu *Viṣṇupurāṇa* 1,15.11–12 *tatsaṃhartṛ* – Vishnu als „Zerstörer der Welt“. In *Viṣṇupurāṇa* 1.2.14–18; 5.38,60 wird die Zeit – als destruktive Macht – als eine Manifestation Vishnus beschrieben.

Schöpfung und Wiederschöpfung

Die Anfänge einer Vorstellung von einem zyklisch zwischen Entstehen und Vergehen kreisenden Kosmos tauchen in der spätvedischen Literatur etwa gleichzeitig mit den Anfängen der Vorstellung von der Wanderung der Seelen von einer Existenz zur nächsten auf. Das kosmologische Kreislaufmodell ist in dieser Frühphase eher abstrakt.

In den epischen Texten wird die Göttertrias Brahma-Vishnu-Shiva oft funktional mit dem Zyklus des Alls verknüpft: Brahma ist für die Schöpfung, Vishnu für die Aufrechterhaltung und Shiva für die Zerstörung zuständig. Während Indien voll von Tempeln für Vishnu und Shiva ist, gibt es allerdings den Brahma-Kult nur noch in Resten. Klar ist aber, dass die Brahma-Verehrung in einer früheren Epoche des Hinduismus bei weitem weiter verbreitet war als heute (Bailey 1983). Aus vishnuitischer Sicht ist Brahma aus dem Nabel Vishnus hervorgegangen, was ihn in gewisser Weise zu einer Manifestation Vishnus herabstuft. In vielen Shiva-Hymnen ist dagegen ausdrücklich von Shiva sowohl als Schöpfer als auch als Zerstörer die Rede: So heißt es, dass jeder Trommelschlag seiner Handtrommel (*damaru*) das All schafft und ein weiterer Schlag es wieder zerstört. Auch Vishnu selbst kann als Schöpfer angerufen werden: Sobald er auf seiner Ruhestatt, der Weltenschlange (*śeṣa*) liegend erwacht, beginnt ein neuer Schöpfungszyklus. In der erwähnten Paraphrase zu *Viṣṇupurāna* 1,15.11–12 ist Vishnu zudem auch noch Zerstörer der Welt.

Doch was bedeutet eigentlich „Schöpfung“ im Kontext der zyklischen Kosmologie des Hinduismus? Im gängigen Schöpfungsmythos erschafft Brahma das All nicht etwa an einem Nullpunkt des kosmischen Geschehens, sondern stets nach einer totalen Auflösung (*pralaya*) und der folgenden kosmischen Nacht. Wie genau sich das schöpferische Tun Brahmās⁶ vollzieht, kann unterschiedlich gedeutet werden. Der biblische Schöpfungsbericht, wo sozusagen ein göttlicher Handwerker die bestehende Welt bis hin zum Menschen im Laufe einer Woche herstellt und ordnet, findet in der indischen Tradition allerdings kaum eine Entsprechung. Oft wird Brahmā, Vishnu oder gar Shiva als eine Art Wirkursache für die Entwicklung des Kosmos dargestellt: Gott setzt mit seinem substantiellen Eintreten eine Kette von Geschehnissen in Gang, die im Resultat zur Entwicklung der Elemente, der Wesen und überhaupt der ganzen sichtbaren Welt führt. In der Regel liegt dem ein Emanationsmodell zugrunde: Das in sich einzige Prinzip entwickelt sich entweder aus sich selbst heraus oder im Kontakt mit der materiellen Ursache (*prakṛti*) von der Einheit zur Vielfalt.

⁶ Nicht zu verwechseln mit *brahman* (neutrum), daher hier der Gottesname in korrekter Transliteration.

Eine wichtige Konsequenz dieser Sicht der Dinge ist, dass das All keineswegs rein illusionär ist (wie etwa im radikalen Vedānta), sondern eine – wenn auch gebrochene – Wirklichkeit. Die eigentliche Wirklichkeit ist die des Ursprungs, also bevor die Kettenreaktion in Gang gesetzt ist, die zur Entstehung des sichtbaren Kosmos führt. Insofern ist die Zerstörung der Welt nicht etwa ein Gericht, sondern eine Art Zurücknahme, die dann mittelbar oder unmittelbar in eine neue Schöpfung führt, die am Anfang eine Art goldenes Zeitalter darstellt.

Auf dieser Grundlage entwickelt sich in der epischen Literatur die Lehre von den kosmischen Zeitaltern, die in ständiger Wiederholung einerseits den ewigen Bestand der Welt signalisieren, andererseits aber auch die Aussichtslosigkeit kosmischer wie auch geschichtlicher Entwicklungen (Gupta 1969). In der klassischen Definition eines *Purāṇas* (zum Beispiel *Viṣṇupurāna* 3,6.25–27), die der Bonner Indologe Willibald Kirfel (1885-1964) zum Titel seiner grundlegenden Untersuchung zur ursprünglichen Struktur der Gattung *Purāṇa* gemacht hat, sind fünf Kennzeichen (*pañcalakṣaṇa*) genannt, Genealogie (*vaṃśa*), Zeitalter der Manus (*manvantara*), Biographien (*vaṃśānucarita*), Schöpfung (*sarga*) und *pratisarga* genannt – letzterer ein Begriff, der sowohl als „Wiederschöpfung“ als auch als „Zerstörung“ gedeutet werden kann, aber wohl von Anfang an ein zyklisches Geschehen vor Augen hat (Kirkel 1927).

Im Grund kehrt alles im Kosmos wieder zu seinem Ausgangspunkt zurück – es sei denn, dass sich der Menschen individuell auf dem Erlösungsweg aus dem anfangs- und endlosen Weltgetriebe herausreißt. Der Heilsoptimismus der indischen Tradition – dies gilt auch uneingeschränkt für Buddhismus und Jainismus – beruht auf der Gewissheit, dass das Individuum erlösungsfähig ist. In der Erlösung entkommt der Mensch der unheilvollen Automatik der Kreisläufe.

Kali und Kalki

Die Lehre von den kosmischen Zeitaltern ist eine abstrakte Lehre, in der mit gigantischen Zeiträumen kalkuliert wird. Der kleinste kosmische Zyklus ist das *mahāyuga*, eine Abfolge von vier Zeitaltern: *satyayuga*, das goldene Zeitalter des Anfangs, *trētāyuga*, *dvāparayuga* und *kaliyuga*. Die Aufeinanderfolge dieser Zeitalter ist im Prinzip eine Verfallsgeschichte. Die Bezeichnung der vier Zeitalter geht möglicherweise auf das altindische Würfelspiel zurück, das mit vierkantigen Stäben gespielt wurde und daher nicht sechs (wie beim eigentlichen Würfel), sondern nur vier Seiten hat, wobei *kali* der schlechteste Wurf ist.⁷

⁷ Über den Ursprung der Terminologie und des Inhalts der *yuga*-Lehre vgl. Wessler 1995: 150–166.

Tausend *mahāyugas* wiederum bilden einen kosmischen Tag, dem eine ebenso lange Nacht folgt, heißt es. Ein solcher kosmischer Tag (*kalpa*)⁸ besteht gleichzeitig aus 14 *manvantaras*, deren genaue Erstreckung eigentlich nicht recht ins System passt. Möglicherweise handelt es sich um ursprünglich unterschiedliche Zeitalterkalkulationen, die hier zusammengefügt wurden, wobei Bruchstellen sichtbar geblieben sind.

Konkret werden diese abstrakten Zeitalterkalkulationen im Kontext der in der epischen Erzählliteratur und in der Volksweisheit überall präsenten Vorstellung, dass die Gegenwart nämlich das Dunkelste aller Zeitalter darstellt, nämlich das *kaliyuga* (Stietenron 1986). Zahlreiche Texte malen das Unheil des gegenwärtigen Zeitalters, dessen Anfang mit dem Tod Krishnas⁹ vor mehr als fünftausend Jahren datiert wird, in grellen Farben aus. Dabei geht es um den dramatischen Verfall des *dharma*, der substantiellen Schädigung des *dharma* (*dharmasya hāniḥ* in *Viṣṇupurāṇa* 6.1,44), oder konkret: der gesellschaftlichen (*varṇāśramadharmā*) und rituellen Ordnung, das Aufbegehren der Frauen, das Auftreten anti-brahmanischer Lehren, den Verfall des Königtums. Der Niedergang des *dharma* (*dharmasya glāniḥ*) ist nach *Bhagavadgītā* 4,7 das eigentliche Motiv der Manifestation Vishnu-Krishnas als *avatāra*. Doch diese Zusage Kṛṣṇas – dass er sich nämlich manifestiert, wann immer der *dharma* verfällt – ist förderhin in der *kaliyuga*-Erzählung irrelevant. Gott greift nicht in die Deszendenz ein, die Heilszusage der *avatāra*-Theologie der *Bhagavadgītā* gilt hier nicht.¹⁰

Einer der zentralen Indikatoren des Verfalls im *kaliyuga* ist Māyāmoha, der „Verführer“ – Buddha (Gail 1969) als eine Manifestation Viṣṇus. Der von ihm gepredigte Abfall von der Opferreligion ist eine geschickte List Viṣṇus mit dem Ziel der Schwächung der Dämonen. Wenn diese nämlich das vedische Opfer durchführen ließen, würden sie dadurch Macht gewinnen und damit in der Lage sein, die brahmanische Ordnung vollends sozusagen mit ihren eigenen Mitteln zu zerstören. Indem Māyāmoha (das heißt, der Buddha) die Dämonen vom Opfer abbringt, erfüllt er also eine heilswichtige Funktion. Die Anerkennung Buddhas als einer der zehn klassischen Manifestationen (*avatāra*) Vishnus hat also, theologisch gesehen, mit Toleranz eigentlich ganz und gar nichts zu tun. Die Inklusivierung des Buddha macht lediglich das Auftreten des Buddhismus in Indien aus einer streng brahmanischen Sicht verständlich, zugleich eliminiert sie ihn als Konkurrenten im Kampf um die Seelen der Gläubigen.¹¹

⁸ Ausführlich in Wessler 1995: 171–175.

⁹ Gängige indische Eigennamen werden hier in der gewöhnlichen Transkription ohne diakritische Zeichen wiedergegeben.

¹⁰ Vgl. Hacker 1960 zur Entwicklung der *avatāra*-Lehre. Zur Identität von Vishnu und Krishna und zur Theologie des Vishnuismus überhaupt vgl. die Gesamtdarstellung in Dube 1984.

¹¹ Hacker 1983 sieht in dem von ihm diagnostizierten „Inklusivismus“ einen Zentralbegriff für das Verständnis des Hinduismus, vor allem für seine Deutung anderer Religionen bis

Die Dunkelheit des Zeitalters, in dem die Erzählung angesiedelt ist, hat allerdings auch gewisse Vorteile, wie etwa das sechste Buch des *Viṣṇupurāṇa* darstellt. Während im goldenen ersten *yuga* religiöses Verdienst schwer zu erlangen ist, reicht im vierten, gegenwärtigen und dunkelsten Zeitalter schon ein wenig Hingabe (*bhakti*), um zur Erlösung zu erlangen, verkündet Dvaipāyana Vyāsa den um ihn versammelten Weisen (Dube 1984; Wessler 1995: 301ff). Er betont darüber hinaus ausdrücklich, dass im *kaliyuga* sogar Niedrigkastige und Frauen leicht religiösen Verdienst erwerben können, indem sie einfach ihre Pflichten erfüllen und sich vertrauensvoll an Gott wenden. Das komplexe Ritual, radikale Askese und ausgiebige Meditation – die religiöse Norm des ersten Zeitalters – sind nicht notwendig. Die *yuga*-Lehre zeichnet also nicht nur eine Deszendenzlinie. Aus der Perspektive individualistischer Heilslehren, die nicht das Schicksal einer Gemeinschaft oder gar der Menschheit als ganzer, sondern den Einzelnen und seinen Ausbruch aus dem Zwang zur ständigen Wiedergeburt im Blick hat, kann man ihr durchaus Positives abgewinnen. Die deszendierende Linie wird von einer aufsteigende Linie gewissermaßen durchkreuzt.

In der klassischen Liste der zehn Manifestationen (*avatāra*) Vishnus (vgl. Hacker 1960), wie sie sich in den klassischen vishnuitischen Texten und in der vishnuitischen Ikonographie des Vishnuismus in Hülle und Fülle findet, ist die letzte, nämlich als Kalki auf dem Schimmel, im Zusammenhang mit der hinduistischen Geschichtstheologie besonders bemerkenswert. Damit hat ein gewisses endzeitliches Denken in den Hinduismus Eingang gefunden. Es geht um das Geschehen am Ende des *kaliyugas*, am Tiefpunkt der Dekadenz, der zum totalen Zusammenbruch der brahmanischen Werte, der Zivilisation überhaupt und zuletzt auch der Natur und der physischen Welt überhaupt führt.

Kalki ist eigentlich ein kriegerischer Herrscher, der den bedrängten Gläubigen zu Hilfe eilt und die Abtrünnigen schlägt. Andererseits ist sein Auftreten mit dem apokalyptischen Ende des *kaliyugas* verknüpft, also mit einem Katastrophenszenario, das eine kosmische Vernichtung einleitet. In den frühen Textschichten der Kalki-Überlieferung ist der Erlöser auf dem Schimmel mit einem endzeitlichen kriegerischen Sieg über den Buddhismus verknüpft, später spielt die Erwartung eines Sieges über den Islam und sogar – vor allem im *Kalkipurāṇa* – über die britische Kolonisation hinein. Die Schlussredaktion des *Kalkipurāṇa* erwähnt sogar die britische Königin Viktoria und die Dampflokomotive als Zukunftsvision post factum, wobei in diesen redaktionsgeschichtlich nahezu zeitgeschichtlichen Text neben allerlei Neuerungen durchaus auch alte Traditionsbestände der Kalki-Tradition eingegangen sind.

in die Gegenwart. Zum Verhältnis des Hinduismus zu anderen Religionen im Lichte des von Hacker beschriebenen „Inklusivismus“ vgl. Halbfass 1991.

Religionsgeschichtlich gesehen ist Kalki als endzeitlicher Erlöser (Abegg 1928; Güntert 1923) eher eine Nebenerscheinung in der Reihe der göttlichen Manifestationen, wobei hier Einflüsse aus außerindischen Kulturkreisen denkbar sind. Interessant ist aber, dass trotz der Zyklenlehre und der Erwartung des katastrophalen Zusammenbruchs am Ende des *kaliyuga* die Liste der *avatāras* eine solche, der *yuga*-Erzählung sozusagen querstehende Gestalt einschließt.

Abwesenheit von Geschichtsliteratur

Mircea Eliade sah im zyklischen Denken den eigentlichen Grund für das von ihm konstatierte Desinteresse an Geschichte.¹² Diese These wird bis in die Gegenwart hinein gelegentlich vertreten, etwa von Sheldon Pollock, der die Konstatierung der Zeitlosigkeit des Veda durch die *Mīmāṃsā*-Schultradition für den fehlenden Platz der Geschichtsschreibung in der Tradition verantwortlich macht (Pollock 1989). Jan Houben sieht im „Out of Time“ des brahmanischen Rituals quasi die psychologische Voraussetzung des Desinteresses an weltlicher Geschichte (Houben 2002). In der Tat ist die weitgehende Abwesenheit von geschichtsliterarischer Überlieferung aus der klassischen Zeit frappierend, insbesondere im Kontrast zur griechischen oder persischen Historiographie. Von einem Aufbruch der Geschichtsschreibung kann erst etwa ab dem 7. Jahrhundert die Rede sein (Philips 1961; Pathak 1966; Ali 2012).

Wohl gibt es einige selbständige Herrscherbiographien (*caritra*) im Genre aus klassischer Zeit, die als Werke der schönen Literatur verfasst wurden (Pathak 1966), sowie die einmalige *Rājatarāṅgiṇī* des Kalhaṇa, eine bemerkenswerte Chronik der Könige von Kaschmir. Jene ist zwar ein nachklassisches Werk (Mitte 12. Jahrhundert), enthält aber eine Fülle von relativ präzisen historischen Informationen aus mehreren Jahrhunderten, die hier in einem Werk der Dichtung chronologisch dargestellt werden. Kalhaṇa geht bei seiner Feststellung der Fakten methodisch vor, vor allem ab dem vierten Buch, das heißt in den Jahrhunderten unmittelbar vor der Lebenszeit des Autors. Bemerkenswert ist vor allem, dass er das Studium von Inschriften, genealogische Tafeln und Münzen ausdrücklich als Voraussetzung für seine Chronik nennt. Zugleich benennt er und zitiert einige seiner Vorgänger in der Geschichtsschreibung von Kaschmir, die aber kaum die Singularität seiner Chronik der Könige von Kaschmir erklären können. Damit wird allerdings deutlich, dass es sich bei der Chronik der Könige von Kaschmir um ein Produkt einer längeren Tradition handelt (Kölver 1972).

¹² Mircea Eliades analytischer Referenzpunkt in seinem lebenslangen Projekt einer Art Universalgeschichte der Religion ist immer wieder Zeit- und Geschichte. Das gilt auch für seine Deutung des Hinduismus. Vgl. Eliade 1957.

Frederick Eden Pargiter hatte schon vor einem Jahrhundert die inzwischen leider weitgehend in Vergessenheit geratene These aufgestellt, dass es in Südasien einmal eine umfangreiche Geschichtsliteratur gegeben habe, deren literarische Spuren durchaus noch zu finden seien, unter anderem in den genealogischen Abschnitten der Purāṇas (Pargiter 1922). Diese sogenannte *itihāsa-purāṇa*-Tradition¹³ sei vor allem deshalb verloren, weil sich die brahmanischen Traditionshüter sich gegen die Kriegerkaste der Barden (*sūta*) historisch durchgesetzt und die entsprechenden Manuskripte einfach nicht kopiert hätten. Pargiter sieht hier einen umfassenden Kulturverlust am Werke, der mit der nicht-brahmanischen Trägerschaft der geschichtlichen Überlieferungstradition zu tun habe, die sich nicht halten können. Das Fehlen der entsprechenden Werke wäre demnach traditions-geschichtlich verursacht. Und in der Tat gibt es noch heute etwa in Rajasthan bardische (nicht-brahmanische) Kasten, denen die Überlieferung der Genealogien und der Geschichte lokaler Herrscher überantwortet ist und die diese Geschichte performativ darstellen.

Pargiters These mag zu weit gegriffen sein, doch die historische Überlieferung in den in die Purāṇa-Tradition eingearbeiteten Chroniken (*vamśāvalī*) verweist auf eine heute kaum rekonstruierbare Überlieferung und die entsprechenden Überlieferungsträger (Witzel 1990) – ein starkes Argument gegen die These vom angeblichen Desinteresse der indischen Tradition an Geschichtsverläufen, die ohnehin viel zu pauschalisierend ist, um nicht leicht widerlegt werden zu können (vgl. Thapar 2002; Thapar 2011; Sharma 2003).

Um jedoch noch einmal zur klassischen Definition des Purāṇa zurückzukommen: Zu den fünf definierenden Eigenschaften (*pañcalakṣaṇa*) gehören neben Schöpfung, Zerstörung/Wiederschöpfung und Zeitalter Manus ausdrücklich auch Genealogien und Biographien die Rede. In der Tat sind historische Informationen dieser Art in entsprechende Kapitel der Purāṇas und auch des *Mahābhārata* eingegangen. Diese Informationen sind in der Regel knapp und recht cursorisch, doch ist bemerkenswert, dass sich über Hunderte von Jahren Herrscherlisten erhalten haben, teilweise mit biographischen Angaben, die von den brahmanischen Redaktoren in die Purāṇas eingearbeitet wurde. In jedem Fall ist deutlich, dass die sich die Behauptung der allgemeinen Geschichtslosigkeit der indischen Tradition als Pauschalargument nicht haltbar ist und in der Forschung einer komplexeren Sicht der Dinge gewichen ist.

¹³ Zum Begriff *itihāsa* (aus *iti-ha-āsa* – Aorist – „wie es war“) und der damit zusammenhängenden Tradition vgl. auch Thapar 2002; Thapar 2011. *Itihāsa* wird auch als Synonym von *Mahābhārata* verwendet. In modernen indischen Sprachen bedeutet *itihāsa* „Geschichte“ und gleichzeitig „Geschichtswissenschaft“, also *res gesta* wie auch *historia*.

Fazit

Die These, der Big Bang sei sozusagen Gründungsmoment für die Tatsache, dass es überhaupt etwas gibt und nicht vielmehr nichts, ja er sei die einmalige Tat des Schöpfergottes *in extremis*, scheint als Rückzugsort der klassischen Schöpfungstheologie wenig plausibel. Die zyklische Kosmologie aus Indien hat allerdings ebenfalls ihre Schwierigkeiten mit der modernen Astrophysik. Naturwissenschaftlich gesehen ist die Kontraktionstheorie zwar weiterhin vorstellbar, wenn auch bis auf weiteres weniger wahrscheinlich als noch vor einigen Jahrzehnten. Neue Forschungen zeigen, dass sich die Ausdehnung des Weltalls nicht zu verlangsamen scheint. Der Zusammenfall des Alls ist nicht die abgemachte Tatsache, wie die Theosophin Lydia Ross in ihrem Buch *The doctrine of cycles* (1944, 2. Auflage) noch verkündet und selbst Fritjof Capra in seinen Klassikern der modernen Esoterik *Das Tao der Physik* von 1975 und *Wendezeit* von 1983 noch suggeriert hatte. Das Denken in großen kosmischen Zyklen kann nur begrenzt als eine prä-moderne Analogie zur modernen Astrophysik erscheinen – entsprechend dem esoterischen Paradigma von der Konvergenz moderner Naturwissenschaften und asiatischer Weisheiten, als deren Vordenker Capra gilt.

Mit dieser postulierten Konvergenz ist es ohnehin so eine Sache. Die zyklische Kosmologie ist in Indien in komplexe Narrative eingebunden. Dazu gehören die sowohl deszendierende wie auch aszendierende Dynamik der *yuga*-Lehre verknüpft, der Konjunktionstheorie und der *Manvantara*-Lehre, darüber hinaus mit einer Fülle von Mythen und Erzählungen mit allerlei Querverweisen.

Hinzu kommt: Der Versuch, mehr als 3000 Jahre indischer und hinduistischer Religionsgeschichte auf eine Art abstrakte paradigmatische Vorstellungsform, auf ein normatives Meta-Narrativ zu reduzieren, ist von vorne herein ein höchst fragwürdiger Ansatz. Komplexitätsreduktion ist gewiss unvermeidlich, um historische Vielfalt zu strukturieren und verstehbar zu machen – allerdings in Grenzen. Eine umfassendere Analyse der Zeit- und Geschichtsbezüge der indischen Tradition müsste sich nicht zuletzt mit den Spuren utopischen Denkens beschäftigen, die in der *Kalki*-Tradition, aber auch etwa im Kanon der *nirguṇa bhakti* enthalten sind.

Die These, die weitgehende Abwesenheit von Geschichtsliteratur im alten Indien sei mit dem zyklischen Denken und einem angeblichen Desinteresse an Geschichte verknüpft, ist zudem aus einer postkolonialistischen Sicht problematisch. Solche Spekulationen sind mit einem klassischen orientalistischen Klischee aufgeladen, nämlich der von G. W. F. Hegel konstatierten Geschichtslosigkeit der nichteuropäischen Welt. Ist es wahr, dass „eine abstrakte, lineare Zeitachse ... erst ... Geschichte im heutigen Verständnis möglich“ macht (Loewenstein 2015: 453)? Bei einem

näheren Blick auf die hier angedeuteten Befunde aus der indischen Tradition scheint das nicht mehr ganz so selbstverständlich, wie das die Fortschrittstheoretiker John B. Burys (*The Idea of Progress*, 1920) und Robert Nisbet (*History of the Idea of Progress*, 1994 [2. Ausgabe]) annehmen.

Die hinduistische Tradition enthält eine komplexe Fülle von Zugängen zum Thema Zeit und Geschichte. Zyklisches Denken spielt dabei eine wichtige Rolle – *kālacakra*, das Rad der Zeit, steht für die verwirrende Vielfalt der Welt, die der Erlöste in hinduistischen wie auch buddhistischen Systemen hinter sich lässt. Die geometrische Alternative Kreis und Linie als kontrastierendes metatemporales bzw. metahistorisches Verlaufsmodell kann aber zur hermeneutischen Sackgasse werden, denn Kulturkreise sind keine geschlossenen Systeme, sie beeinflussen sich gegenseitig, entwickeln sich beständig weiter und bringen immer wieder neue Synthesen hervor.

Bibliographie

- Abegg, Emil 1928. *Der Messiasglaube in Indien und Iran : auf Grund der Quellen dargestellt*. Berlin: De Gruyter.
- Ali, Daud 2012. „Indian historical writing c.600–1400“. In: *The Oxford History of Historical Writing : volume 2: 400–1400*. Ed. by José Rabasa. Oxford [etc.]: Oxford University Press, 80–101.
- Bailey, Greg[ory] M. 1983. *The mythology of Brahma*. Delhi: Oxford University Press.
- Benedik, Susanne 2007. *Die Siebenplanetenwoche in Indien*, Bonn: Universität Bonn. (Dissertation) <<https://bonndoc.ulb.uni-bonn.de/xmlui/bitstream/handle/20.500.11811/2759/1115.pdf>> (geladen 24.8.2020).
- Dube, Manju 1984. *Conceptions of God in Vaiṣṇava philosophical systems*. Varanasi: Sanjay Book Center.
- Eliade, Mircea 1957. „Time and eternity in Indian thought“, in: *Man and time*. Ed. by Joseph Campbell, New York: Bollington Found.: 173–200.
- Gail, Adalbert 1969. „Buddha als Avatāra Viṣṇus im Spiegel der Purāṇas“, in: *17. Deutscher Orientalistentag (1968) : Vorträge*. Hg. von Wolfgang Voigt. Wiesbaden: Steiner: 917–923 (= Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. Supplement ; 1).
- Gonda, Jan 1984. *Prajāpati and the year*, Amsterdam: North-Holland Publ. Comp.

- Güntert, Hermann 1923. *Der arische Weltkönig und Heiland : bedeutungsgeschichtliche Untersuchungen zur indo-iranischen Religionsgeschichte und Altertumskunde*. Halle: Niemeyer.
- Gupta, Anand Swarup 1969. „Purāṇic theory of the yugas and kalpas : a study“, in: *Purāṇa* 11: 304–323.
- Hacker, Paul 1953. *Vivarta : Studien zur Geschichte der illusionistischen Kosmologie und Erkenntnistheorie der Inder*. Wiesbaden: Steiner.
- Hacker, Paul 1960. „Zur Entwicklung der Avatāralehre“, in: *WZKSO* 1960: 47–70 (auch in: *Kleine Schriften*, 404–427).
- Hacker, Paul 1967/68. „Die Indologie zwischen Vergangenheit und Zukunft“, in: *Hochland* 60, 153–163. (auch in: *Kleine Schriften*, 36–46).
- Hacker, Paul 1983. „Inklusivismus“, in: *Inklusivismus : eine indische Denkform*, Gerhard Oberhammer (Hg.). Wien: Institut für Indologie (= Publications of the De Nobili Research Library : occasional papers ; 2), 11–28.
- Halbfass, Wilhelm 1991. „Vedic Orthodoxy and the plurality of religious traditions“, in: Halbfass, Wilhelm, *Tradition and reflection : explorations in Indian thought*, New York: Suny, 51–86.
- Houben, Jan E. M 2002. „The Brahmin Intellectual: History, Ritual and ‘Time Out of Time.’“, in: *Journal of Indian Philosophy* 30.5, 463–479.
- Kirfel, Willibald 1927. *Das Purāṇa Pañcalakṣaṇa : Versuch einer Textgeschichte*. Bonn: Schroeder.
- Kölver, Bernhard 1971. *Textkritische und philologische Untersuchungen zur Rājataranṅinī des Kalhaṇa*. Wiesbaden: Steiner.
- Konersmann, Ralf 2008. *Kulturkritik*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Loewenstein, Bedrich 2015. *Der Fortschrittsglaube : Europäisches Geschichtsdenken zwischen Utopie und Ideologie*. 2. Auflage. Darmstadt: WBG.
- Malinar, Angelika 2018. „Time and destiny“. In: *Brill's Encyclopedia of Hinduism online*. Ed. by Knut A. Jacobsen, Helene Basu, Angelika Malinar, Vasudha Narayanan. <http://dx.doi.org/10.1163/22212-5019_BEH_COM_000207> (geladen 24.8. 2020)
- Mitchiner, John Edward 1982. *Traditions of the seven ṛṣis*, Delhi: Motilal Banarsidass.

- Pargiter, F[rederick] E[den] 1922. *Ancient Indian historical tradition*, London: Oxford University Press.
- Pathak, Vishwambhar Sharan 1966. *Ancient Historians of India : A Study in Historical Biographies*. Bombay: Asia Publishing House.
- Philips, Cyril Henry (ed.) 1961. *Historians of India, Pakistan and Ceylon*. London: Oxford University Press.
- Pollock, Sheldon 1989. „Mīmāṃsā and the Problem of History in Traditional India“. *Journal of the American Oriental Society*, 109:4, 603–10.
- Scheftelowitz, Isidor 1929. *Die Zeit als Schicksals-Gottheit in der indischen und iranischen Religion (Kāla und Zurvan)*, Stuttgart: Kohlhammer. (= Beiträge zur indischen Sprachwissenschaft und Religionsgeschichte ; 4).
- Schreiner, Peter 2010. „How to come out of Samādhi?“, in: *Release from life – release in life : Indian perspectives on individual liberation*. Bern: Peter Lang: 197–210 (= Worlds of South and Inner Asia ; 1).
- Sharma, Arvind 2003. *Hinduism and Its Sense of History*. New Delhi: Oxford University Press.
- Stietencron, Heinrich von 1986. „Kalkulierter Religionsverfall : Das Kaliyuga in Indien“, in: *Der Untergang von Religionen*. Hg. von Hartmut Zinser. Berlin: Reimers, 135–150.
- Thapar, Romila 2002. „Some Reflections on Early Indian Historical Thought.“ In: *Western Historical Thinking: An Intercultural Debate*. Edited by Jörn Rüsen. New York: Berghahn, 178–186.
- Romila Thapar 2011. „Historical Traditions in Early India : c. 1000 bc to c. ad 600“. Ed. bz Andrew Feldherr and Grant Hardy, *The Oxford History of Historical Writing, vol. 1 : Beginnings to AD 600*. Oxford [etc.]: Oxford University Press, 553–76.
- Wessler, Heinz Werner 1995. *Zeit und Geschichte im Viṣṇupurāṇa : Formen ihrer Wahrnehmung und ihrer eschatologischen Bezüge, anhand der Textgestalt dargestellt*. Bern: Peter Lang (= Studia religiosa helvetica ; 1).



Dagmar Wujastyk

Vitalisation Therapy in the *Kalyāṇakāraka*

The *Kalyāṇakāraka*, the “Cause of Welfare”, is a Sanskrit medical treatise in 8000 verses and some prose. The work is divided into twenty-five chapters. Two extra chapters, one on prognostic signs (*ariṣṭa*), and a “chapter on what is wholesome and what is unwholesome” (*hitāhitādhyāya*), a discourse on the benefits of vegetarianism and the disadvantages of meat consumption, may have been added later. The work was probably composed in the late eighth or early ninth century by a Digambara Jain monk called Ugrāditya who lived in the Deccan.¹

Although the *Kalyāṇakāraka* is one of the minor texts of the Sanskrit medical tradition and seems to have had relatively limited influence on later ayurvedic literature, it has a number of unusual features that make it interesting.² The first is that it is framed specifically as a Jain medical work. Jain authorities, doctrines,

¹ The dating of Ugrāditya’s work is based on the mention of the reigns of two different rulers: 1. Viṣṇurāja, the Eastern Cālukya king of Veṅgī, and 2. Nṛpatuṅga, identified as the Rāṣtrakūṭa king Amoghavarṣa I (814–880 CE). There is some uncertainty regarding the identification of Viṣṇurāja. Meulenbeld 1999–2002, IIA: 155 notes three possible contenders: Viṣṇuwardhana IV (764–799 CE), Kali Viṣṇuwardhana V, or Govinda III (793–814) and proposes the first half of the ninth century as the floruit of Ugrāditya and his composition of the *Kalyāṇakāraka*. Jain 1950: 133, however, concludes that Viṣṇurāja should be identified as Viṣṇuwardhana I and proposes that the *Kalyāṇakāraka* was written between 790–799 CE and that the chapter on vegetarianism was added later, after it was delivered as a speech in the court of Nṛpatuṅga in about 830 CE.

² This work has received some scholarly attention: There is a brief summary of its contents in Meulenbeld 1999–2002: IIA, 151–155 and in Ghatnekar and Nanal (1979). An article by Jyoti Prasad Jain (1950) discusses the *Kalyāṇakāraka*’s date and the place in which it was composed. We also have two print editions: One by Vardhaman Parshwanath Shastri (1940), with a Hindi commentary; and an edition with a Telugu translation, published in instalments in the journal *Dhanvantari* between 1956 and 1964 (20, 1, 1956–; see BDHM 2, 4, 1964: 208). For this article, I have used the 1940 edition by Shastri with its Hindi commentary.

and practices are referred to frequently, and the author provides a Jain version of the origin story of Ayurveda in which medical knowledge is passed down to humans from Ṛṣabha, the first of the twenty-four Tīrthaṅkaras of the present cycle of time in Jain cosmology. However, Ugrāditya went beyond merely providing a Jain provenance and narrative framework to medicine: He also removed meat, alcohol, and honey from all recipes in the main part of the work, thus making its formulations truly suitable for those adhering to Jain food rules.³ This distinguishes Ugrāditya's work not only from the classical ayurvedic works, but even from medical works by some other Jain authors, such as the sixteenth-century *Yogacintāmaṇi* by Harṣakīrti (a Jain monk of the Tapāgaccha) which contains recipes with honey.⁴

A further feature that distinguishes the *Kalyāṇakāraka* from ayurvedic texts of its period is its description of procedures for preparing and applying mercurial tonics (*rasarasāyana*). The *rasarasāyana* chapter (chapter 24) truly stands out, as it presents a very advanced stage of alchemical operations even though the work seems to predate even the oldest Sanskrit alchemical treatises. If the dating of the *Kalyāṇakāraka*, or this part of the *Kalyāṇakāraka*, is correct, this would point to a very early connection between medicine and alchemy. It would also break the pattern of the gradual introduction of alchemical thought into Sanskrit medical literature.⁵

It is also notable that the core text (the first twenty-five chapters of the *Kalyāṇakāraka*) does not seem to quote any of the well-known early ayurvedic works, such as the *Carakasamhitā* or the *Suśrutasamhitā*, though both of these are referred to and quoted in the “chapter on what is wholesome and what is unwholesome”.⁶ Ugrāditya declares in chapter twenty, verse eighty-six that his work is a shortened version of an extensive treatise on Ayurveda by Samantabhadra.⁷ The

³ Meat, alcohol and honey are all normal and even important medicinal substances in other ayurvedic works: Meat is used as part of a healthy diet and as a strengthening food item to support therapy for some diseases such as wasting disease; honey is one of the carrier substances that are mixed with herbs in medicinal formulations; some types of medicines are alcoholic and the appropriate drinking of alcohol is considered wholesome. See Zimmermann 1999: 181–194 and Wujastyk 2012: 133–135 on meat consumption in Ayurveda; and McHugh 2014: 37–38 on alcohol. On food and medicinal items that are categorized as “not to be eaten” (*abhakṣya*) by different groups of Jains, see Williams 1963: 110–116.

⁴ For a general introduction to medicine in Jain (especially monastic) contexts, see Stuart 2014; Granoff 1998; and Jain 1991.

⁵ This pattern is described in Wujastyk 2019.

⁶ Caraka is referred to and/or quoted on pages 715, 724, 725, 726, 738, and 744 and Suśruta on pages 716 and 717 in the edition by Shastri (1940).

⁷ Ugrāditya does not name Samantabhadra's work. A partially preserved medical treatise called the *Siddhāntarasāyanakalpa* is ascribed to Samantabhadra. Another, called the *Puṣpāyurveda* is lost. See Meulenbeld 1999-2002: IIA, 471. The date of the medical author Samantabhadra is unknown.

lack of quotation and direct reference in the core part of the work does not mean, however, that Ugrāditya described a different kind of medicine to that of the ayurvedic classics. On the contrary, the contents of the *Kalyānakāra* are hauntingly familiar and all subjects, while arranged differently, closely align with older ayurvedic works. But it seems that Ugrāditya rewrote and rearranged every sentence, often subtly changing the content. We can see this process at work in the chapter introduced here, the section on vitalisation therapy (*rasāyana*).

Vitalisation therapy (*rasāyana*)

Vitalisation therapy (*rasāyana*) is considered one of eight branches of ayurvedic knowledge in the ayurvedic tradition. It is attested from the earliest ayurvedic treatises, the *Carakasamhitā* and *Suśrutasaṃhitā* (both early centuries CE), and forms part of most premodern ayurvedic works. *Rasāyana* addresses conditions associated with the ageing process. Its tonics (also called *rasāyana*) aim to preserve or promote health and well-being, to halt degeneration caused by ageing, to rejuvenate and to improve cognitive function, and to prolong life. Vitalisation therapy is often coupled and sometimes merged with virility therapy (*vr̥ṣya*, *vājīkaraṇa*) in ayurvedic works and typically set in sections dedicated to medical treatment (*cikitsā*). The *Kalyānakāra* places its *rasāyana* chapter within the sixth chapter of a wider section on “preserving health” (*svasthyarakṣaṇādhikāra* = chapters 1–6) rather than within its treatment section (*cikitsādhikāra* = chapters 7–20). However, the *svasthyarakṣaṇādhikāra* ends with vitalisation therapy, and the treatment section follows, so that *rasāyana* and treatment are in fact juxtaposed. In any case, the positioning of the *rasāyana* chapter within a section dedicated to the preservation of health aligns with the definition of *rasāyana* as “enhancing the vigour of the healthy” (*svasthyasyorjaskara*), already proposed in the *Carakasamhitā*.⁸ The sixth chapter of the *svasthyarakṣaṇādhikāra* is not dedicated to vitalisation therapy alone: It describes healthy day time and night time regimen (*dinacārya* and *rātricārya*) in verses 1–15, virility therapy (*vr̥ṣya*) in verses 30–40 and finally vitalisation therapy (*rasāyana*) in verses 41–67.

The section on vitalisation therapy (*rasāyanādhikāra*) in the *Kalyānakāra*

Verse 41 of the sixth chapter marks the transition between the virility therapy section and the vitalisation therapy one, with the first half still directed at virility

⁸ This definition is given in *Carakasamhitā Cikitsāsthāna* 1.1.4–6.

treatment, noting that “any substance that is cool, oily and sweet produces sexual vigour”. The second half of the verse then turns its attention to *rasāyana* formulations, which it describes as powerful panaceas. The section follows on to describe a series of formulations. These often consist of one or two main ingredients and a carrier substance such as sugar, clarified butter, or milk. Here, one can note the omission of honey, which is a common carrier substance in *rasāyana* formulations in other ayurvedic works. Recipes are followed by recommendations on which adjuvant (*anupāna*)⁹ should accompany the intake of the medicine and general dietary and hygiene advice.

In another chapter, Ugrāditya mentions Siṃhanāda as an authority on *rasāyana*, but he does not state whether a work by Siṃhanāda (via Samantabhadra?) was a source for his version of *rasāyana* therapy.¹⁰ However, there are clear parallels with *rasāyana* prescriptions set out in the classical ayurvedic works. The first set of recommendations (verse 42), which prescribes the use of the fruits of the three myrobalans at different times of the day, is similar to advice first given in the *Carakasamhitā* (*Cikitsāsthāna* 1.3.41–42). The presentation of the other formulations and their associated regimen of intake, however, seem to be an abbreviated version of the *Suśrutasaṃhitā*'s *rasāyana* treatments in chapters 27–30 of its *Cikitsāsthāna*, following both in the latter's recipes and the sequence in which they are listed.¹¹ The prose of the *Suśrutasaṃhitā*'s *rasāyana* section is brought into verse in the *Kalyāṇakāraka*, and its verses are reformulated into another metre.¹² Additionally, the *Suśrutasaṃhitā*'s recipes and dietary recommendations are consistently altered in that honey is removed from all recipes. The *Kalyāṇakāraka* also does not reproduce all of the *Suśrutasaṃhitā*'s recipes, omitting many of the variations the *Suśrutasaṃhitā* gives for its recipes and greatly abbreviating the

⁹ An *anupāna* is a substance which is taken along with or after the intake of the medicine and which aids in the absorption of the medicine and/or heightens the medicine's actions.

¹⁰ *Kalyāṇakāraka* 20.85 gives a list of authorities associated with the branches of medicine, and it is here that Siṃhanāda is listed as an authority for virility therapy and for *rasāyana*, called *ṛṣyaṃ* and *divyāṃṛtam* respectively in this verse. Meulenbeld 1999–2002: II B, 175 notes that some leaves of a manuscript of a work called *Vaidya* by Siṃhanāda have been preserved. Another work ascribed to Siṃhanāda, called *Divyāṃṛta* (a likely contender as a source for Ugrāditya's *rasāyana* chapter by name at least), seems not to have been preserved.

¹¹ *Kalyāṇakāraka* (KK) 6. 43–45 ~ *Suśrutasaṃhitā* *Cikitsāsthāna* (Su.Cik.) 27.7; KK 6. 46–49 ~ Su.Cik. 27.8; KK 6. 50–51 ~ Su.Cik. 27.10; KK 6.53 ~ Su.Cik. 28.3; KK 6.54 ~ Su.Cik. 28.4–8; KK 6. 57–63 ~ Su.Cik. 30.4.

¹² The *Suśrutasaṃhitā*'s *rasāyana* chapters are a mixture of prose and verse, with a predominance of prose. Most of its verses are sixteen syllables in length and seem to be a variation of the *aṣṭī* metre. By contrast, the *Kalyāṇakāraka*'s *rasāyana* section utilizes the *triṣṭubh*, *śārdūlavikrīḍita* and *sragdharā* metres, with *triṣṭubh* the most common metre.

Suśrutasaṃhitā's prescriptions for the accompanying regimen.¹³ One of the notable omissions is that of shilajit as well as of marking nut (*bhallātaka*), both important *rasāyana* ingredients in the *Suśrutasaṃhitā* and in most other ayurvedic works. It is also noteworthy that the *Kalyāṇakāraka*'s version of *rasāyana* therapy has no parallels with the *rasāyana* therapy of the ca seventh-century *Aṣṭāṅga-hṛdayasaṃhitā*, ascribed to Vāgbhaṭa. The *Aṣṭāṅgasamgraha* (also ascribed to Vāgbhaṭa) features a few recipes from the *Suśrutasaṃhitā* that may have been the model for some of the recipes in the *Kalyāṇakāraka*.¹⁴ However, since these are given in a different sequence to that of the *Suśrutasaṃhitā* and the *Kalyāṇakāraka* and since the *Kalyāṇakāraka* does not adopt any of the recipes from the *Aṣṭāṅgasamgraha* that are not featured in the *Suśrutasaṃhitā*, it is quite clear that the *Kalyāṇakāraka* did not draw on the *Aṣṭāṅgasamgraha* for this chapter.

The correspondences between the *rasāyana* recipes of the *Kalyāṇakāraka* and those of the other medical works can be difficult to spot, as the *Kalyāṇakāraka* often uses synonyms for the names of the ingredients and also introduces other changes. Compare, for example, the corresponding passages in the *Carakasamhitā* and in the *Kalyāṇakāraka*:

Carakasamhitā *Cikitsāsthāna* 1.3.41–42

Kalyāṇakāraka 6.42

jaraṇānte 'bhayām ekāṃ
prāg bhuktād dve bibhūtake /
bhuktvā tu madhusarpirbhyām
catvāry āmalakāni ca //
prayojayan samām ekāṃ
triphālāyā rasāyanam /
jīved varṣāsatam pūrṇam
ajaro 'vyādhir eva ca //

prātar dhātrīm
bhakṣayed bhuktakāle /
pathyām ekāṃ
naktam akṣaṃ yathāvat //
kalyāṇāṅgas
tīvracakṣuś cirāyur /
bhūtvā jīved
dharmakāmārthayuktaḥ //

Having eaten one chebulic myrobalan after digesting (the previous meal) and two belleric myrobalans before a meal and, having eaten, four emblic myrobalans together with

If one eats an emblic myrobalan in the morning and a chebulic myrobalan after one has eaten, and likewise a belleric myrobalan at night, one develops a

¹³ For example, one verse with eighteen words in KK 6.54 corresponds to five prose sentences in Su.Cik. 28.4 with over 200 words.

¹⁴ For example, KK 6.52-53 ~ AS. *Uttarasthāna* 49.126. However, the sequence of recipes is different. Where the *Kalyāṇakāraka* summarizes three separate recipes of the *Suśrutasaṃhitā* in one verse (namely, KK 6.54. ~ Su.Cik. 28.4–8), the recipe for the tonic based on sweet flag (*vacā*) of Su.Cik.28.8 occurs in AS *Uttarasthāna* 49.157, but is not preceded by the tonics for water hyssop (*brāhmī*) and centella (*maṃḍūkā-parṇī*) that are featured together in KK 6.54.

honey and clarified butter: Undertaking the myrobalan tonic regimen for one year, one may live a full one hundred years without ageing and even without disease. beautiful body, gains sharp eyesight and longevity, and lives possessed of righteousness, pleasure, and wealth.

Note how, changing the order of the prescription throughout, Ugrāditya replaces the *Carakasamhitā*'s *abhayā* with *pathyā*; *bibhītaka* with *akṣa*; and *āmalaka* with *dhātrī*. There are also other differences, such as the number of myrobalans and the times in which they should be eaten. Further, Ugrāditya leaves out honey and clarified butter as accompaniments of emblic myrobalans. And finally, there are also differences in the projected outcomes: disease-free longevity is promised in the *Carakasamhitā*, while the *Kalyāṇakāraka* gives an extended list of benefits, including sharp eyesight and a full life of righteousness, pleasure, and wealth. Each of the *Kalyāṇakāraka*'s recipes gives such variations: none are straightforward copies. Nevertheless, the similarities are still obvious.

The *Kalyāṇakāraka* diverges from the *Suśrutasaṃhitā* in its list of divine herbs in verse 55: There is no overlap here with the *Suśrutasaṃhitā*'s special herbs (listed in *Cikitsāsthāna* 30.5) and also no overlap with the *Carakasamhitā*'s list of divine herbs in *Cikitsāsthāna* 1.4.7, though a partial overlap with a list of invigorating (*jīvanīya*) herbs in *Carakasamhitā* *Cikitsāsthāna* 1.4.6.¹⁵ It is possible that some of the names of the plants given in the *Kalyāṇakāraka* are synonyms for the special herbs of the *Suśrutasaṃhitā* and/or the divine herbs of the *Carakasamhitā*. However, this cannot be ascertained, given that the identification of these herbs remains disputed in modern botany and contemporary ayurvedic practice.

The last formulation in the *Kalyāṇakāraka*'s *rasāyana* section is a drug called 'Moon Nectar' (*candrāṃṛta*), clearly a parallel to the *Suśrutasaṃhitā*'s soma (*Cikitsāsthāna* 29).¹⁶ This drug is given pride of place, with eight verses dedicated to the main herbal substance and its application in a lengthy therapy. Moon Nectar is attributed with the most comprehensive effects of all the tonics. The poetic passage dedicated to it describes how, after taking Moon Nectar, a person's body would shine like the moon and sun, adorned with beautiful ornaments glistening with the splendour of a garland of a thousand bolts of lightning; how the person would be able to go wherever they wished to go; and how their strength would be unparalleled. Again, this is reminiscent of the effects ascribed to soma therapy in the *Suśrutasaṃhitā*.

Generally, the *Kalyāṇakāraka* promises similar outcomes of *rasāyana* therapy to what is described in the *Carakasamhitā* and the *Suśrutasaṃhitā*, while adding

¹⁵ Both feature *śatāvarī* and *punarnavā*.

¹⁶ See Dominik Wujastyk 2002: 125–131 for a translation of this chapter of the *Suśrutasaṃhitā*.

a Jain flavour to them.¹⁷ Note, for example, the difference between *Kalyāṇakāraka* 6.55 and its parallel in *Suśrutasaṃhitā Cikitsāsthāna* 28.5: While the latter promises that knowledge of all revealed Vedic scriptures (*śruti*) will arise for the consumer of the tonic, the *Kalyāṇakāraka* states that he will become one who knows the truth of all sacred writings, or perhaps one who knows “the entire treatise of ‘The true nature of things’”, possibly a reference to the *Tattvārthasūtra* of Umāsvāmin. In a similar vein, where *Carakasamhitā Cikitsāsthāna* 1.4.31 refers to the honouring of gods, cows, and brahmins as necessary for effecting positive outcomes in *rasāyana* therapy, the parallel passage of *Kalyāṇakāraka* 6.56 prescribes the honouring of Vṛṣabha.

In his work on the origins of ayurvedic medicine, Kenneth Zysk (1991: 118) introduced the idea of a ‘brahmanic veneer’ being applied to a theoretical framework of medicine first developed in the heterodox milieu of ascetics in the first millennium BCE. Here, in Ugrāditya’s work, the references to brahmanic culture are replaced with allusions to Jain thought and authorities. Whether this is a Jain veneer superimposed on a brahmanic one, or whether Ugrāditya’s version of vitalisation therapy is based on an older stratum of text cannot be decisively answered without access to Samantabhadra’s work and an understanding of its transmission history. However, the sequence of the *Kalyāṇakāraka*’s prescriptions follows that of the *Suśrutasaṃhitā* so closely that it seems very likely that the latter was the model for the former.

Finally, it should be noted that the *Kalyāṇakāraka*’s chapter on vitalisation therapy does not contain any recipes for mercurials. However, its chapter on elixir regimen (*rasarasāyana*) describes the making and application of mercurial formulations in a parallel regimen to the one described in its *rasāyana* chapter. The use of mercury as an ingredient for *rasāyana* tonics is first attested in the *Aṣṭāṅgahr̥dayasaṃhitā* and the *Aṣṭāṅgasamgraha*, and the relevant prescription links ayurvedic and alchemical (*rasaśāstra*) literatures.¹⁸ Later ayurvedic works build upon this link. The eleventh-century Cakradatta is the first ayurvedic work to feature both mercury as a *rasāyana* ingredient and to describe alchemical procedures (albeit for processing other substances than mercury).¹⁹ As noted above, the *Kalyāṇakāraka* does not rely on Vāgbhata’s works for its *rasāyana* chapter, orienting itself on much older works instead. Its fully-fledged account of the making of mercurial elixirs for implementation in *rasāyana* therapy therefore seems very sudden, especially since it predates similar

¹⁷ On the expected outcomes of *rasāyana* therapy, see Wujastyk 2017.

¹⁸ *Aṣṭāṅgahr̥dayasaṃhitā Uttaraśthāna* 39.161 and the *Aṣṭāṅgasamgraha Uttaraśthāna* 49.392 correspond with the eleventh-/twelfth-century alchemical work *Rasārṇava* 18.14, as first noted by White 1996: 25 and 363, note 42.

¹⁹ See Wujastyk 2015: 106–108 on the relevant recipes in the *Cakradatta*.

accounts in Sanskrit alchemical literature by at least a century, and those of ayurvedic works by at least two centuries.²⁰ The disconnect between the *Kalyāṇakāraka*'s *rasāyana* and *rasarasāyana* chapters suggests that the latter might be a later addition. This subject warrants further investigation, which however is beyond the scope of the present paper.

Text and Translation of *Kalyāṇakāraka* chapter 6, *rasāyanādhikāra*

*yad yac chītaṃ snigdhamādhuryayuktaṃ /
tat tad dravyaṃ vṛṣyam āhur munīndrāḥ //
rogān sarvān hantum atyantavīryān /
yogān vakṣyāmy ātmasaṃrakṣaṇārtham //41//*

The great sages said that any substance that is cool, oily and sweet produces sexual vigour. To eradicate all diseases, I will describe the exceedingly powerful medicinal preparations for the sake of protecting oneself. (41)

*prātar dhātrīm bhakṣayed bhuktakāle /
pathyām ekām naktam akṣaṃ yathāvat //
kalyāṇāṅgas tīvracakṣuś cirāyur /
bhūtvā jīved dharmakāmārthayuktaḥ //42//*

If one eats an emblic myrobalan in the morning and a chebulic myrobalan after one has eaten, and likewise a belleric myrobalan at night, one develops a beautiful body, gains sharp eyesight and longevity, and lives possessed of righteousness, pleasure and wealth.²¹ (42)

*viḍaṅgaṃ²² vā cūrnam atyantasūkṣmaṃ /
tadvad yaṣṭīśarkarācūrṇayuktaṃ //
nityaṃ prātaḥ sevamāno manuṣyaḥ /
śītaṃ toyaṃ cānupānaṃ dadhānaḥ //43//*

Alternatively, in the same way, a man who in the morning routinely consumes very finely ground powder of false pepper together with ground liquorice and sugar, using cold water as adjuvant. (43)

²⁰ The earliest of the alchemical treatises transmitted to us is the *Rasaḥṛdayatantra* by Govinda, which is thought to date to the tenth century. See Meulenbeld 1999–2002: IIA, 621.

²¹ Plant identification is always somewhat problematic in premodern ayurvedic works. I have used the common modern identifications of these plants. However, it should be kept in mind that these identifications may not be correct. On the “thorny” issue of plant identification, see Dominik Wujastyk 2002: xxxv.

²² The edition reads “*vaiḍaṅgaṃ*”, emended to “*viḍaṅgaṃ*” here.

*teṣāṃ eva kvāthasamyuktam etad /
bhallātakyā vā guḍūcyās tathaiva //
drākṣākvāthenāthavā traiphalena /
prāyenaite bheṣajasyopayogyāḥ //44//*

This [i.e. the powder of false pepper, liquorice, and sugar] is combined with a decoction of these, or of marking nut or similarly of guduchi or with a decoction of grapes or of the three myrobalans. These should as a rule be added to the medicine. (44)

*etat pītvā jīrṇakāle yathāvat /
kṣīrenānaṃ sarpiṣā mudgayūṣaiḥ //
sāmudrādyair varjitaṃ prājyārogān /
jītvā jīven nirjaro nirvalikāḥ //45//*

If one drinks this and, once it has been properly digested, eats a meal with milk, clarified butter and mung bean soups, avoiding sea salt etc., one may defeat the great diseases and live without ageing and wrinkles. (45)

*sārānāṃ vā sadviḍaṅgodbhavānām /
piṣṭaṃ samyakpiṣṭavac śodhayitvā //
śtībhūtaṃ niṣkaṣāyaṃ viśuṣkaṃ /
dhūlīm kṛtvā śarkarājyābhimiśram //46//*

Alternatively, one should cleanse the well-ground powder of the seeds of good false pepper fruits. After it has cooled, one should mix the powder that is free from astringency and dry with sugar and clarified butter. (46)

*tad gandhāmbhodhautaniśchidrakumbhe /
gandhadravayaiś cānuliptāntarāle //
nikṣīpyordhvaṃ bandhayed gehamadhye /
varṣākāle sthāpayed dhānyarāśau //47//*

One should put this into an unbroken pot that was washed with fragrant water and smeared on the inside with fragrant substances. Then, one should seal the top and place it in a heap of grain inside the house for a year. (47)

*uddhrtyaitan meghakāle vyatīte /
pūjām kṛtvā śuddhadehaḥ prayatnāt //
prātaḥ prātaḥ bhakṣayed akṣamātraṃ /
jīrṇe sarpiḥ kṣīrayuktaṃ tu bhojyam //48//*

One should retrieve it after rainy season. Having cleansed one's body and diligently performed worship, one should eat an amount of 10-12 grams (= one *akṣa*) every morning. Once it is digested, one should eat clarified butter together with milk. (48)

Dagmar Wujastyk

*snānābhyaṅgaṃ candanenānulepaṃ /
kuryād āsyāvāsam apy ātmaramyam //
kāntākāntaḥ śāntarogopatāpo /
māsāsvādād divyam āpnoti rūpaṃ //49//*

One should bathe and oil the body, anoint it with sandalwood, and use a mouth freshener that is pleasing to oneself. Through enjoying it for a month, one becomes beloved of beautiful women and free from disease and pain and attains a heavenly form. (49)

*yatnād balāmūlātulāṃ viśoṣya /
dhūlīkṛtāṃ śuddhatanuḥ palārdham //
nityaṃ pibet dugdhavimīśritaṃ taj /
jīrṇe ghṛtakṣīrayutānnabhuktiḥ //50//*

Having carefully dried and powdered four kilograms (= 1 *tulā*) of country mallow root, one whose body has been cleansed should always drink ca 20 grams (= half a *pala*) mixed with milk. Once it has been digested, one should eat foods containing clarified butter and milk. (50)

*pibet tathā nāgabalātipūrva- /
balāticūrṇaṃ payasā prabhāte //
bhaved vidāryās ca piban manuṣyo /
mahābalāyusyayuto vapuṣmān //51//*

And one should first drink country mallow and then well-ground snake mallow with milk in the morning. And a man who takes milky yam attains great strength and vitality and becomes handsome (*vapuṣmant*). (51)

*guḍānvitaṃ vākucibījacūrṇam /
ayoghaṭanyastam atiprayatnāt //
nidhāya dhānye bhuvī saptarātraṃ /
vyapetadoṣo 'kṣaphalapramāṇam //52//
prabhakṣya tac chītajalānupānaṃ /
rasāyanāhāravidhānayuktaḥ //
nirāmayas sarvamanoharāṅgaḥ /
samāśataṃ jīvati sattvayuktaḥ //53//*

Bakuchi seed powder mixed with jaggery is put into an iron vessel with great care, placed in grains on the ground and kept there for seven nights. One whose impurities have been removed, who has eaten an amount the size of an *akṣa* fruit accompanied by a drink of cold water and who follows the dietary rules during vitalisation therapy (*rasāyana*) lives free from disease with a entirely beautiful body for a hundred years, possessed of goodness. (52–53)

*brāhmīṃ maṇḍūkapaṇṇīm adhikataravacāsarkarākṣīrasarpir- /
miśrāṃ saṃkhyākrameṇa pratidinam amalāḥ sevamāno manuṣyaḥ //*

*rogān sarvān nihanti prakāṭatarabalo rūpalāvanyayukto /
jīvet saṃvatsarāṅgāṃ śatam iha sakalagranthatattvārthavedī //54//*

A man without impurities who takes water hyssop and centella mixed with more and more sweet flag, sugar, milk and clarified butter every day in accordance with the sequence of their number destroys all diseases, becomes one whose strength is most apparent and who is beautiful in appearance. He may live one hundred years in this world as one who knows the truths of all sacred writings.²³ (54)

*vajrī gokṣuravṛddhadārūkaśatāvaryaś ca gandhāgnikā /
varṣābhūsapunarnavāmṛtakumārītyuktadivyaśadhīn //
hṛtvā cūrṇitam akṣamātram akhilaṃ pratyekaśaṃ vā piban /
nityaṃ kṣīrayutaṃ bhaviṣyati naraś candrārktejo'dhikah //55//*

Having harvested and powdered the celestial herbs called *vajrī*, *gokṣura*, *vṛddhadārūka*, *śatāvārī*, *gandhāgnikā*, *varṣābhūsa*, *punarnavā*, *amṛta*, and *kumārī*, always taking 10–12 grams of them all or one by one with milk, a man will surpass the brightness of the moon and the sun. (55)

*madyaṃ māṃsaṃ kaśāyaṃ kaṭukalavaṇasaṃkṣārarūkṣāmlavargaṃ /
tyaktvā satyavrataḥ san sakalatanubhṛtāṃ saddayāvṛyāptatātmā //
krodhāyāsavyavāyātapaṇaviruddhāsanājīrṇahīnaḥ /
śāsvatsarvajñabhakto munigaṇavrṣabhān pūjayed auśadhārthī //56//*

One who wishes for the medicines' [effects] should give up alcohol, meat²⁴, astringent substances and those belonging to the groups of pungent, saline and alkaline, non-oleaginous and sour substances; keep a vow of truthfulness, be one whose self is pervaded by true compassion for all living beings; avoid anger, overexertion, sexual intercourse (*vyavāya*), sunshine and wind, and indigestion because of eating incompatible foods; always worship the omniscient ones and honour the groups of sages including *Vṛṣabha*. (56)

*proktaṃ lokapratītaṃ bhuvanatalagataṃ candranāmāmṛtākhyam //
vakṣāmy etat saparnaiḥ pratidinam amalaiś candravadvṛddhihānim //
śukle kṛṣṇe ca pakṣe vrajati khalu sadālabhyam etad yamāvā- /
syāyāṃ niṣpatram asya hradagahananadīśailadeśeṣu janma //57//
ekānekasvabhāvaṃ jīnamatam iva tad vīryasaṃjñāsvarūpaiḥ /*

I shall talk about the mentioned world-renowned [plant] which is on the surface of the earth, called “the moon” and known as “nectar”. This [plant], which every day grows and decreases with its spotless petals like the moon when the bright and the dark fortnights pass, can indeed be easily picked at new moon, when it lacks its

²³ It is possible that this is a reference to the treatise *Tattvārthasūtra* by Umāsvāmin.

²⁴ The text of the edition reads *māsa*, I emended it to *māmsa*, following the Hindi commentary.

petals. It grows in areas with lakes, deep rivers and mountains. (57) It is like the doctrine of the Jinās of both a single and a multiple nature with its potency, designations and forms.²⁵

*stanyakṣīraṃ pramāṇāt kuḍabam iha grhītvādarāt prātar eva //
kṛtvā gehaṃ trikunḍyaṃ tritalam atighanaṃ triḥparītya praveśaṃ /
tasyaivāntargṛhasṭho viyutaparījanas tat piben niścītātmā //58//*

Here he should carefully take breast milk, 160 grams (= one *kuḍava*) according to its weight. Early in the morning, he should thrice circumambulate and then enter a solid house with three walls and three compartments, and, once he is established inside his house without attendants, he should drink it with resolve. (58)

*pītvā darbhoruśayyātalanihitatanur vāgyatas saṃyatātmā //
tyaktvāhāraṃ samastaṃ tṛṣṭita iva pibec chītatoyaṃ yathāvat //
samyagvāntaṃ viriktaṃ vigatamalakalaṅkolvaṇaṃ pāṃśuśayyā- //
saṃsuptāṅgaṃ kṣudhārtaṃ parijanam iha taṃ pāyayet kṣīram eva //59//*

Having imbibed it, the body placed on the ground on a broad bed of darbha grass, one who is silent and self-controlled and has given up all food should duly drink cold water as if he were thirsty. After he has properly vomited and evacuated, the excess of wastes and impurities removed, and has slept with his body on the earth, his entourage should now let him drink only milk if he suffers from hunger. (59)

*nityaṃ saṃśuddhadehaṃ surabhitaraśṛtaṃ kṣīram atyantaśītaṃ //
samyak taṃ pāyayitvā balam amṛtasamudbhūtam ālokya paścāt //
snānābhyaṅgānulepān anudinam aśanaṃ śālijaṃ kṣīrasarpir- /
yuktaṃ caikaikavāraṃ dadatu parijanās tasya niṣkalmaśasya //60//*

Having let him whose body is regularly cleansed properly drink very cold sweet-scented milk²⁶, one should ascertain that his strength is restored through the nectar. Then his servants should daily bathe and anoint the body of the one who is free of impurities, and should give him food of grains with either milk or clarified butter. (60)

²⁵ In my translation, I am interpreting this partial sentence as a continuation of the description of Moon Nectar.

²⁶ The identification of *surabhitara* is uncertain. The Hindi commentary glosses *surabhitaraśṛta* with *sugandhyukt*. *Sugandh* may denote a specific fragrant herbal substance, but could also mean any fragrant substance. Milk is often flavoured with saffron or cardamom in *rasāyana* contexts: both are considered sweet-smelling. However, the second part of the compound *śṛta* – “flowed” is more difficult to understand. Based on the Hindi commentary, which reads “*pratinitya use iśī prakār sugandhyukt garam karke ṭhaṇḍā kriyā huā dūdh pilaveṃ*”, some ayurvedic practitioners I consulted suggested that *śṛta* should be read as *śṛta* “cooked”, which would make *surabhitaraśṛta* “heated with most fragrant substances”. I would like to thank Drs. Priyanka Chorge and Trupti Patil Bhole for their comments on this passage.

*evaṃ māsād upānadvavahitacaraṇo vāravāṇāvṛtāṅgaḥ /
soṣṇīṣo rakṣitātmā parijanaparito nirvrajeḍ ātmavāsāt //
rātrau rātrau tathā hy apy analapavanaśītātapāny ambupānāny /²⁷
abhyaṣyan nityaṃ evaṃ punar api nivased gemaḥ etat tathaiva //61//*

Thus, after a month, he should venture out of his house every night, with feet covered by shoes, wearing protective clothing, the head covered, taking care and being surrounded by servants. And then, regularly exposing himself to fire, wind, cold, and heat and drinking water, he should stay in the house again. (61)

*pratyakṣaṃ devatātmā sa bhavati manuḷo mānuṣāṅgo 'dviṭīyaś /
candrādityaparakāśaḥ sajalajaladharadhvānagambhīranādaḥ /
vidyunnmālāsahasradutyutivilasadbhūṣābhīr bhūṣitāṅgo²⁸ /
divyasrakandanādīyair amalīnavasanaīr anvīto 'ntar muhūrtaī //62//*

The man with a human body, who is matchless, manifestly attains a divine nature: His splendour resembles that of the moon and sun, and his sound is deep like that of a cloud filled with rain, his body is adorned with ornaments shining as if having the splendour of a thousand garlands of lightning. Instantly he is furnished with heavenly garlands and sandalwood and so on and clothed in spotless robes within a moment. (62)

*pātāle cāntarikṣe dīśi dīśi vidīśi dvīpaśailābhdhīdeśe /
yatrecchā tatra tatrāpratihatagatikaś cādviṭīyaṃ balaṃ ca //
sparśo divyāmṛtāṅgaḥ svayam api sakalān rogarājān vijetum /
śaktaś cāyuṣyaṃ āpnoty amalīnacaritaḥ pūrvakoṭīśahasraṃ //63//*

In the lower and middle regions, in each and every quarter, on islands, mountains, and oceans: wherever he wishes to go, his course is unobstructed and his strength unparalleled. The touch itself of one whose body is like divine nectar is able to conquer all kinds of major diseases and one whose conduct is impeccable attains a lifespan of aeons²⁹. (63)

*evaṃ candrāmṛtād apy adhikatarabalāny atra santy auśadhāni /
prakhyātānīndrarūpāny atibahuvīlasaṃmaṇḍalair maṇḍitāni //
nānārekhākūlāni prabalataralatāny ekapatradvipatrāny /
etāny etad vidhānād anubhavanam iha proktaṃ āsīt tathaiva //64//*

²⁷ Sic. This is the linebreak in the edition.

²⁸ The edition reads “yutivilasadbhūṣānair”, which has been emended to “yutavilasadbhūṣābhīr”. My thanks to Dr. Philipp Maas for his suggestions in regard to the emendations.

²⁹ I take *pūrvakoṭī* to denote a number here. The *Nachtragswörterbuch des Sanskrit* (<https://nws.uzi.uni-halle.de/>) gives “the number obtained by multiplying 8,400,000 by 8,400,000” with reference to Rājasekharasuri’s *Prabandhakośa*. In other words, an incredibly high number, which is then multiplied by a thousand.

In the same way, there are drugs here that are even more potent than the Moon Nectar, renowned as of superior appearance, adorned with numerous shining rings, with a multitude of variegated stripes, very powerful creepers, with one or two leaves. Their intake according to the prescription was thus described here. (64)

*pāpī bhīruḥ pramādī janaghanarahito bheṣajasyāvamānī /
kalyāṇotsāhahīno vyanaparikaro nātmavān roṣiṇaś ca //
te cānye varjanīyā jinapatimatābāhyāś ca ye durmanuśyāḥ /
lakṣmīsarvasvasaukhyāḥ padagaṇayutasadbheṣajaiś candramukhyaiḥ //65//*

A wrong-doer, coward, drunk, one who has no servants, who despises medicines, who does not make efforts towards what is beneficial, who delights in vices, unrestrained and angry, and others, such as those who do not adhere to the teachings of the lord of the Jinas, and bad men who entirely take pleasure in wealth should be excluded from good remedies full of qualities in their parts, Moon (Nectar) especially. (65)

*daivād ajñānato vā dhanarahitayā bheṣajālābhato vā /
cittasyāpy asthiratvāt svayam iha niyatodyogahīnasvabhāvāt //
āvāsābhāvato vā svajanaparijanāniṣṭasamparkato vā /
nāstikyān nāpnuvanti svahitataramahābheṣajāny apy udārāḥ //66//*

Even the exalted do not attain the great medicines that are most beneficial for them because of fate, or ignorance, or because of being without means, or due to a lack of access to medicines, or even because of unsteadiness of mind, or because of being here without self-control and perseverance by nature, or because of having no dwelling, or because of the undesirable intercourse with kinsmen and attendants, or because of denying the true teaching. (66)

References

Primary sources:

[*Aṣṭāṅgaḥṛdayasaṃhitā*] *Vāgbhaṭa's Aṣṭāṅga Hṛdayam, Text, English translation, Notes, Appendix and Indices*, translated by K.R. Srikantha Murthy. 3 vols. Varanasi: Krishnadas Academy, 1999-2000 (4th ed.).

[*Aṣṭāṅgasamgraha*] *Aṣṭāṅga Samgraha of Vāgbhaṭa, Text, English Translation, Notes, Indices etc.*, translated by K.R. Srikantha Murthy. 3 vols. Varanasi: Chaukhamba Orientalia, 1995-1997.

Carakasamhitā, Agniveśa's treatise refined and annotated by Caraka and redacted by Drḍhabala, Text with English translation, edited and translated

by Priyavat Sharma, 4 vols., Varanasi: Chaukhamba Orientalia, 2003 (8th ed.).

Cakradatta, Text with English Translation, A Treatise on Principles and Practices of Ayurvedic Medicine. Varanasi, Delhi: Chaukhamba Orientalia, 1994.

[*Kalyāṇakāraka*] *The Kalyāṇa-Kāram of Ugrādityacharya.* Edited with Introduction, Translation, Notes, Indexes & Dictionary by Vardhaman Parshwanath Shastri. Sholapur: Seth Govindji Raoji Doshi, 1940.

Suśrutasamhitā with English translation of text and Dalhaṇa's commentary along with critical notes. Edited and translated by Priya Vrat Sharma, 3 vols., Varanasi: Chaukhambha Visvabharati, 1999–2001.

Rasārṇava. Edited by P.C. Rai, H.C. Kaviratna. Re-Edited by S.Jain. Delhi: Oriental Book Centre, 2007

Secondary Sources:

Ghatnekar, Ravindra G. & B.P. Nanal 1979. “The Pharmacological Concepts, Materia Medica, Medicinal Preparations etc. with Special Reference to Kalyanakarakam of Ugraditya”, in: *Studies in History of Medicine* 3, 2: 93–99.

Granoff, Phyllis 1998. “Cures and Karma: Healing and Being Healed in the Jain Religious Literature”, in: Albert I. Baumgarten, Jan Assmann, and Gedaliahu G. Stroumsa (eds.): *Self, Soul, and Body in Religious Experience.* (Studies in the History of Religions Vol. 78.) Leiden; Boston: E. J. Brill, 218–255.

Jain, Jyoti Prasad 1950. “Ugrāditya’s Kalyāṇakāraka and Ramagiri”, in: *Proceedings of the Indian History Congress* 13, 127–133.

Jain, Rekha 1991. *Contributions of Jainism to Ayurveda.* Pune: Chakor Publication. (available at <<http://lib.unipune.ac.in:8080/xmlui/handle/123456789/4472>>)

McHugh, James 2014. “Alcohol in Pre-Modern South Asia”, in: Fischer-Tiné, Harald & Jana Tschurenov (eds.): *A History of Alcohol and Drugs in Modern South Asia : Intoxicating Affairs.* Oxon, New York: Routledge, 29–44.

Stuart, Mari Jyväsjarvi 2014. “Mendicants and Medicine: Āyurveda in Jain Monastic Texts”, in: *History of Science in South Asia* 2 (1): 63–100. <<https://doi.org/10.18732/H27P45>>.

Dagmar Wujastyk

White, David Gordon 1996. *The Alchemical Body. Siddha Traditions in Medieval India*. Chicago and London: The University of Chicago Press.

Williams, R. 1963. *Jaina Yoga : a survey of the mediaeval śrāvākācāras*. London, New York, Toronto: Oxford University Press.

Wujastyk, Dagmar 2012. *Well-mannered medicine : Medical Ethics and Etiquette in Classical Ayurveda*. Oxford, New York: Oxford University Press.

– 2015. “Mercury Tonics in Sanskrit Medical Literature”, in: Ferrari, F. M. & T. Dähnhardt (eds.): *Soulless Matter, Seats of Energy : Metals, Gems and Minerals in South Asian Religions and Culture*, Sheffield and Bristol, CT: Equinox

– 2017 “Acts of Improvement: On the Use of Tonics and Elixirs in Sanskrit Medical and Alchemical Literature”, in: *History of Science in South Asia*, 5. 2: 1–36.

– 2019 “Iron Tonics. Tracing The Development from Classical to Iatrochemical Formulations in Ayurveda”, in: *Himalaya, the Journal of the Association for Nepal and Himalayan Studies* 39.1.11: 72–90. <<https://digitalcommons.macalester.edu/himalaya/vol39/iss1/11>> (accessed 13.11.2020)

Wujastyk, Dominik 2002. *The Roots of Ayurveda. Selections from Sanskrit Medical Writings*. London: Penguin Books.

Zimmermann, Francis 1999. *The Jungle and the Aroma of Meats : An Ecological Theme in Hindu Medicine*. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers.

Zysk, Kenneth G. 1991. *Asceticism and Healing in Ancient India : Medicine in the Buddhist Monastery*. Delhi: Oxford University Press.



Stefan Zimmer

From Proto-Indo-European Religion to Hindutva

Some Brief Reflections on Indian Religious Thinking

The cultural heritage of India is as great and complex as is the history of the sub-continent. For the foreign scholar, the pre-eminence of religion is striking, but this impression may well be due to the gradual separation of religion and philosophy in the history of Western thought. The following brief reflections are those of a linguist and colleague of Konrad Klaus with strong interests in older Indo-Aryan culture, languages and literatures.

From Indo-European to Indo-Aryan

The only way to Proto-Indo-European Culture is the interpretation of the results of Comparative Grammar, especially the lexicon and the so-called ‘formulars’ of Indo-European Poetry.¹ This is to be confronted with what we know about the religions of the oldest ‘Indo-European’ peoples i.e. those who spoke an Indo-European language and left us documents of religious content in their languages: the Hittites and others of the ‘Anatolian branch’, the Greeks, the Iranians,² and the

¹ The standard collection is Rüdiger Schmitt's *Dichtung und Dichtersprache in indogermanischer Zeit* (Schmitt 1967). For later discoveries and recent literature, see the conference volume edited by Pinault and Petit (2006).

² To speak of ‘Irano-Aryans’, as earlier authors had proposed, might be clearer indeed, for there were other, non-Aryan cultures in the vast region later called ‘Greater Iran’, such as the Elamites; but such term would be linguistically absurd, because modern *Īrān* < older *Ērān* is already a form of the Aryan self-denomination, cf. Avestan *airiianəm vaējō* “the land (roaming territory) of the Aryans”, Pahlavī *ērān vēž*, renewed as NP *ērān šahr*.

Indo-Aryans. The result is rather meager but nevertheless, it is beyond doubt that the god ‘Father Sky’ and the goddess ‘Dawn’ have been venerated, that prayers were spoken standing upright, that the gods were called by their ‘proper names’, and that for a ‘sacrifice’, the divine persons were invited to dinner.

We stand on much firmer ground in studies of common Aryan culture and religion. First of all, the great similarity of the Old Iranian and Old Indian languages are proof that the two subgroups are offsprings from one common language, called ‘Aryan’ by the speakers themselves. Second, we have sufficiently large corpora of religious literature, viz. the Avesta, esp. the Gāθās of Zaratustra, and the Vedas, esp. the Ṛgveda. These texts contain the third pillar of what is known about the Aryans: several hundreds of parallel formulations i.e. poetic formulars used by the Aryan poets. Their works are, of course, completely lost; but their tradition lived on in Zaratustra's Gāθās and the Vedic hymns. Due to enormous changes and later breaks in the Iranian tradition – Zaratustra's ‘Reform’, unknown other factors, and later Alexanders's powerful Hellenisation–, it is sometimes rather difficult to decide whether some trait of Vedic religion still reflects Aryan tradition or is an Indian innovation.

One part of the Aryans migrated to the lands of Iran, the other moved in the direction of India. This may have happened around 1500 BC, but precise data (i.e. absolute chronologies) are—as is well known—hard to ascertain before the Achaemenids in Iran and Emperor Aśoka in India. None of those tribes, however, came into an empty land. It may well have been populated rather sparsely, but contacts between the invaders and former inhabitants and should be taken into consideration. Anyhow, there must have been influences of various sorts from the ‘locals’ to the newcomers, starting from the names of animals and plants unknown previously to the Aryans. – In the following, only the Indo-Aryan side is considered.

It is hardly possible to trace the influence of indigenous peoples' religions on the Aryan invaders in detail. It is sometimes argued that black images of possibly divine figures might have autochthonous roots that go back to pre-Aryan imaginary. There is a vast literature about the culture of Harappa and Mohenjo-Daro, but as long as the script (if it is a script) has not been deciphered convincingly, only lofty speculations based on archeological finds have been presented. The interpretation of a shamanic figure on the Indus valley seals as proto-Shiva is not less doubtful as the central ritual pool theory in Mohenjo-Daro. Anyhow, cultural contacts between the Indo-Aryans and those populations who have lived in North-western India during early periods is likely even if the cities may have lain in ruins long before the arrival of the Aryans. In view of the sparseness of our knowledge about those groups, any speculation must remain unreliable. To sum up: An unknown, and hardly low, number of pre-Aryan human communities must have

flourished in the regions where the incomers first roamed about, and soon settled down. Loanword from non-Indo-European stock in Old Indo Aryan and neologism following Dravidian models prove beyond doubt that there have been contacts between different language groups, particularly or Northern Dravidian and Austro-Asiatic stock. The language map of Northern South Asia in the Vedic period is a mystery to large extent. One has only to think of languages such as the isolated Burushaski³ and the Dravidian Brahui⁴, which may have had a much wider spread than today. As shown by similar events throughout human history, contacts and influences in both directions, from 'indigenous' to 'invader' and *vice versa* are to be assumed even if they may be quite difficult to prove.

Vedic

Argumentation becomes possible only on the base of securely attested documents: In the case of India this is the *Ṛgveda* and subsequent Vedic literature. The preservation of this vast corpus is an extraordinary fortunate event in the history of India (as shown by many publications of our honorand), and of great importance for human cultural history in general. One outstanding aspect of Vedic tradition is that the Vedic poets – to use a handy word for all authors as well as ancient editors – not only faithfully preserved the old formulations by highly developed mnemotechnical skills but also left us the results of their, nearly contemporaneous, scholarly analyses of these documents. Without their work, our understanding of the Vedic world would be much poorer!

And yet, many questions remain on all levels of interpretation. The language of the *Ṛgveda*, the oldest preserved form of Sanskrit, is well documented by Indian scholarship from the *Prātiśākhya*s to the present day. Its linguistic analysis is based on Pāṇini's world-famous *Aṣṭādhyāyī* on the one hand, and on comparison within the framework of Indo-European Comparative Grammar on the other, from Franz Bopp's groundbreaking *Conjugationssystem der Sanskritsprache* (Berlin 1816) to Jacob Wackernagel's and Albert Debrunner's *Altindische Grammatik* (Göttingen 1896–1954) and Manfred Mayrhofer's *Etymologisches Wörterbuch* (Heidelberg 1986–2001). One should not forget that even the oldest linguistic layer, the language of the oldest books of the RV, is not free of obviously younger and of clearly foreign elements. Some of the latter may be of non-Aryan origin (so e.g. Kuiper 1948 and Witzel 1999). The discussion of this and other pertaining questions is far from being closed.

³ See Berger (1974 and 1998).

⁴ Cf. Elfenbein (1998).

Vedic literature shows at least three layers of religious concepts. The oldest is, of course, the inherited Indo-European religion, fairly well understood by comparison of the oldest relevant texts in Vedic, Greek, Hittite, etc. *Dyaus Pitā* and *Uṣas* are direct continuants of Proto-Indo-European deities, and some other figures such as *Apām Napāt* and the *Maruts* seem to have undergone only slight modifications. But several important Vedic gods, esp. *Agni*, *Indra* and *Soma* have no Proto-Indo-European predecessor! The dichotomy of *Devas* vs. *Asuras* clearly reposes on inherited (common Indo-European?) ideas, but all the details are specifically Indian (i.e. no longer shared with Iranian) innovations.⁵

A specific Aryan concept were the *Ādityas*, personifications of Aryan values: *Mitra* (“Contract”), *Varuṇa* (“True/Wise Speech”), etc. Aryan theologians succeeded in combining these ‘moral deities’ with inherited ‘natural’ powers and new figures who may have emerged partly from old Indo-European traditions (god of fire, god of war) and partly from other sources. This is especially true for the **Sauma* (Av *Haoma* / Ved *Soma*) cult which probably came from Central or Northern Asia. In the *Ṛgveda*, gods and humans⁶ still are depicted as acting in the old, free way: Humans have no doubt about the great superiority of the gods and their powers, but apart from the sharp divide between mortals and immortals, between earthlings and celestial personalities, the forms of social contact are surprisingly free. Men speak to gods as followers to their war-lord, invite them to sumptuous dinners and are confident that such good behaviour will be followed by honourable gifts in return. There is no trace of servility, no constant feeling of sinfulness. Ideas about afterlife are simple: after a heroic life, outstanding men expect to meet their forefathers in a kind of eternal feasting on a pleasant green. Obviously, afterlife for everybody was unthinkable for the poets.

This ‘noble’ order is only called into question in the very latest hymns such as 10, 121 or 10, 129. There, one sees the emergence of critical reflection, and truly philosophical questions are asked for the first time: Is there a reality behind the gods? How could the world have come into being? What is the ultimate force in all that happens? But these beginnings were overgrown or at least diverted into

⁵ It is tempting to see the *Devas* as “jetzt herrschende Götter” and the *Asuras* as “ehemals herrschende Götter” (cf. Th. Oberlies, *Die Religion des Ṛgveda*, Wien 1998: 345), especially if compared with similar dichotomies elsewhere, e.g. in Greece (Olympic Gods vs. (underworldly) Giants, Ases and Vanes in the Germanic world, and the various layers of super-human beings in Old Irish mythology. But any ‘historic’ reading of such competent powers smacks of later construction.

⁶ One should never forget that the hymns exclusively reflect the life-style of the higher layers of a ‘heroic’ paternalistic society. Women may have had different views indeed, not to speak about all other people who must have lived among, or better, under the ‘aristocratic’ upper class.

non-rationalistic directions quite soon by an upsurge of mythological and magical tendencies.⁷

Specifically Indo-Aryan ideas—i.e. no longer shared with the Iranian cousins—emerge in the Atharva-Veda and the Brāhmaṇas. Magic is becoming the main subject, and the gods can now be forced by those who know the right formula. Old features of magic poetry are mixed up innovative ideas. An important instrument in argumentation is the possibility of identification: one item (of any kind) can be seen as equivalent (on a hidden, secret level of ‘magic reality’) to another (deity, divine power, vel sim.) whenever the words denoting them are similar or when they share certain aspects or qualities for the specialist “who knows”. The ritual is understood as a magic method to control the secret powers for one's own purposes.⁸ To the Western mind, all of this is arbitrary and unfounded, but within the system, a certain logic is undeniable.⁹ It is remarkable, I think, that the ultimate goal of human existence is not yet *mokṣa* in Upanishadic or later sense, but simply immortality after death, cf. ŚBr 2,3,3,12 : “And as, while standing inside a chariot, one would look down from above on the revolving chariot-wheels, even so does he look down from on high upon day and night: and, verily, day and night destroy not the reward of him who thus knows that release from day and night.” (Eggelings's translation).

Completely new, and certainly specific for Vedic India, is a philosophical¹⁰ way of thinking represented by the *Upaniṣads*. Here, the individual deities are of no concern any more, and ‘religious’ questions are discussed in purely philosophical manner: the idea of rebirth, the One and the Ego (*brahman* and *ātman*), epistemology, morals, etc. The goal of human existence is *mokṣa*, the liberation from the ‘wheel of the *saṃsāra*’, i.e. endless rebirth in (painful) lower or (lustful) higher existences (in heaven, on earth, or in hell) according to good or bad *karman*.

⁷ One might be tempted to see, here again, effects of non-Aryan, specifically Indian substrates. This is, however, impossible to be supported by positive arguments, due to the total lack of sources.

⁸ This leads to the reversal of cause and effect: The sun raises in the morning because the sacrificial fire has been lit (ŚBr 2,3,15). Numerology is important: The cosmos has 21 parts: 12 months, 5 seasons, 3 worlds and the sun; therefore the human being also has 21 parts: 10 fingers, 10 toes and the *ātman* (KauBr 8,2; AitBr 6,2,11).

⁹ Examples abound in the texts: This world is Agni, the space (*antarikṣa*) is Soma, the celestial world is Viṣṇu (KauBr 8,9); the metra are rivers (AitBr 3,47); the gods are equivalents of body parts or functions (AitBr 3,2), etc. etc.

¹⁰ To speak of ‘philosophy’ in this context is, of course, problematic. It clearly is a way of thinking and arguing, distinct from strictly religious or theological thought. Indian philosophy has its own logic and can hardly be judged according to the concepts of Greek (and generally Western) philosophy.

Post-Vedic

In Post-Vedic times, we observe a variety of further developments: the best known of these new teachings are Jainism and Buddhism which emerged between the 6th and 4th century,¹¹ approximately, and exist till the present day. Both Mahāvīra, the *Jina* “Victor”, and Siddharta Gautama, the *Buddha* (“the Awoken One”) stick to traditional beliefs in gods, *samsāra*, and *karma*, but offer new ways out of the painful chain of existences: The Jina’s goal is a quiet happiness (cf. the Brāhmaṇas) in the highest heaven which can be reached not by magic knowledge but by leading an ascetic life in moral purity (*ahiṃsa* “non-violence”, *aparigraha* “independence”, *satya* “truth”); the Buddha teaches that the *nirvāṇa* is obtainable (characteristically enough for human beings only, not for gods!) through following the ‘noble eightfold path’ of ‘right view, right resolve, right speech, right conduct, right livelihood, right effort, right mindfulness, and right *samādhi* (“meditative absorption or union)’. The followers of boths have produced a vast literature in vernaculars, no longer in Sanskrit.¹² Their diction clearly stands in the tradition of the Brahmanas. Through active mission, Buddhism became a world religion, whereas Jainism restricted itself to India. Ironically, Buddhism nearly disappeared from its native country but its importance even for modern India today is widely acknowledged (cf. the *dharmacakra*, “the wheel of law” in the Indian flag). A remarkable feature of Buddhism is a new ‘ecclesiastical’, and purely literary language, viz. Pali. In general, Buddhists are always prepared to translate religious texts in the all the languages of those countries where they preached: Tokharian, Saka, Uigur in Central Asia; Chinese and Japanese in the Far East; all languages of Indo-China, etc.¹³

Many similar ‘movements’ must have existed (cf. the *Ājīvikas* mentioned by Aśoka, and probably others, called sometimes *āsaṇḍa* by Buddhist authors) but practically no detail of their teachings is known because they have not been conferred to writing. On the whole, besides new philosophical ideas about mankind’s possible ways to *mokṣa* i.e. redemption from the *samsāra*, a strong input from non-

¹¹ Cf. Bechert (1991: 20), summarizing the results of the conference documented in the vols. ed. by him: “The majority ... suppose that the date of the Buddha’s Parinirvāṇa occurred [sic] considerably later than 480 B.C.”

¹² Mahāyāna Buddhism later returned to Sanskrit and even (more or less happily) Sanskritized older vernacular texts. As the translators or authors did not respect the strict rules of Classical Sanskrit, their literary language is often called ‘Buddhist Hybrid Sanskrit’.

¹³ The oldest parts of the Jaina-Canon are composed in ‘Jaina-Prākṛt’, obviously an earlier form of Māhārāṣṭrī; this later (since about the 3rd to 5th c. AD) became the classical language of the Jains. The following commentaries, however, followed the general trend to Sanskritization.

Aryan social substrates and their various religions must be assumed: fertility cults, ‘popular’ cults, female and chthonian deities. All this comes to the surface only later, due to the specific nature of the sources and various ways of tradition (oral and written literature, archeological finds and remnants, folklore, etc.).

Hinduism

Hinduism as we know it today emerged in the first centuries of the Christian era and is vibrant till the present day. The term ‘Hinduism’ is a European coinage: first as “Hindooism” 1829 (OED), but probably older, cf. Sweetman (2003). The current spelling was introduced by the very influential Max Müller 1859. ‘Hinduism’ has been used ever since as a cover term for all kinds of local cults, more or less superficially adapted to the vast pan-Hindu pantheon with its innumerable deities. The details are quite difficult to specify. Hinduism no doubt comprises all sorts of older religious ideas; religious theories and practices seem to have concentrated soon on popular divine personalities who clearly have emerged from ‘below’. Due to strong inclusive tendencies, all and every divine figure, even prophets of other religions, can be identified with traditional Hindu gods and thereby included in a divine hierarchy dominated by the triad of *Brahma* the creator (not to be confounded with the neuter *Brahman*, the All-One), *Viṣṇu* the preserver, and *Śiva* the destroyer.

As is well known, it is no problem for many Hindus to formally regard Zarathustra, the Buddha, Jesus and Mohammad as *avatāras* (forms, embodiments) of *Viṣṇu*.¹⁴ Feelings instead of philosophical or theological thinking, ‘love’ (*bhakti*) to the personal god (rather not to fellow humans), strict social layering (*varṇa/gotra/jāti*-system), and obsessive ‘purity’ become important. In spite of all pretension to antiquity (“*Purāṇas*”), this is new and not based on Vedic thinking. The formal reference to the Ṛgveda is still important in most of the Hindu belief systems, but at least from an outside perspective, the discontinuities between the Vedic religion and modern Hinduism are strikingly clear.

Besides all those diverging religious practices, a number of philosophical tendencies belong to Hinduism also, though the distance between ‘theory’ and ‘practice’ seems to be enormous for the Western eye. Traditionally, six philosophical ‘systems’ are listed in the common anthologies, even though more elaborative systems of categorizing philosophical and theological systems have been vibrant. Modern Hinduism seen the six systems as largely complementary to each other,

¹⁴ The poet Kabīr (15th c) even identified Allah with Rāma (or vice versa). Supposedly, *Rām* in Kabir’s terminology is simply a (the?) word for “god” (or “God”?), not a term for a *certain* *avatāra* of Viṣṇu.

even though they contain widely diverging, and partly contradictory ideas. *Mimāṃsa*, *Vedānta*, *Sāṃkhya*, *Yoga*, *Nyāya* and *Vaiśeṣika* – each split up in various ‘schools’¹⁵ – offer a large spectrum of world-views and ways to salvation from the *samsāra*, *mokṣa* which is the basic purpose of any philosophy for Hinduism.¹⁶

Disquieting Present

For the Western scholar of religions, Hinduism as observable in the religious practices and textual traditions of present-day India appears to be a case of perseveration, continuity, syncretism and discontinuity at the same time. One might be tented to speak of an intellectual fallback. Hardly anything of the old, noble Aryan way of thinking (as found in pre-Maṇu Vedic texts) seems to have survived. What remains? Clinging to ancient, obviously anachronistic ideas such as the deprecation of women, the hierarchy of castes, irrational purity rules, the endlessness of rebirth, the oppression of minorities, the cynical treatment of the poor (it's their own fault, bad *karma*!)—all that appears to be unsuitable for the modern ‘enlightened’ world. *Hindutva* ideology (as preached by contemporary fanatics) is a barrier to all attempts to overcome India's overwhelmingly huge social problems.¹⁷ The recent political instrumentation of religion, combined with narrow-minded nationalism can only be deplored. A thoroughly uniform nation is nothing but a dangerous fiction as demonstrated by all too many examples of recent history. Basic human values—first formulated in India!—such as Truth (cf. Gandhi's *satyāgraha*), Hospitality (expressed by the very name *ārya*-), and Tolerance (as preached by Aśoka's edicts)¹⁸ are abandoned for petty¹⁹ nationalism and contempt and even

¹⁵ In Western non-specialized literature, Śaṅkara's Advaita-Vedānta (a form of monism) is often taken as the only (or as the most important) characteristic of Hinduism. This is a misunderstanding, due to earlier authors such as Paul Deussen whose writings became popular with a wider public.

¹⁶ Characteristic for some of those views is e.g. Śaṅkara's doctrine that *mokṣa* can be gained by Brahmins only, not by members of the ‘lower’ castes.

¹⁷ Promoters of *Hindutva* obviously tend to use Hinduism (as defined by them!) a powerful means of societal cleansing, thus welding together a pure and strong united nation.

¹⁸ Which were, of course, based not only on his moral, but also his political thinking.

¹⁹ The language name *Hindī* is a modern coinage, a shortened form of *Hindustānī* (current up to about 80 years ago), the Persian word for the language of “Hindustān”. This *Hindustānī* was originally mostly written in Arabic script, understandable for a variant of Urdu, the “language of the army” of the Persian-speaking Mogul rulers. – Just one linguistic remark: *Hindutva* activists seem to have overlooked that the *h*- and the *-d*- in *Hindī*, *Hindu*, etc. show typical Iranian phonology. If they were truly interested in reverting to ‘their own purely Indian’ culture, they should speak of “*Sindhya*” (vel sim.), “*Sindhī*”, and “*Sindhutva*”. The loss of *h*- in Greek, Latin, English (etc.) “India” is, of course, due to the old Ionian psilosis (Ionian is the Greek dialect spoken at the western

hatred for all who are allegedly ‘foreign’ i.e. confess other faiths even if their communities contribute to Indian culture since ages: Buddhism, Judaism, Christianity, Islam, Zoroastrianism. History is deformed into absurd constructions,²⁰ and ideology replaces rational thinking. Such a dazzled world-view, combined with an admirable mastery of modern information technologies, gives ample cause for fear. Let us hope that India is not becoming a second China which intends to control in detail everybody's behaviour and even thinking.²¹

References

- Bechert, Heinz (ed.) (1991-1997). *The Dating of the Historical Buddha / Die Datierung des historischen Buddha* (= Symposien zur Buddhismusforschung IV). 3 parts. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Berger, Hermann (1974). *Das Yaşin-Burushaski (Werchikwar). Grammatik, Texte, Wörterbuch*. Wiesbaden: Harrassowitz.
- (1998). *Die Burushaski-Sprache von Hunza und Nagar*. 3 vols. 1. Grammatik. 2. Texte mit Übersetzungen. 3. Wörterbuch. Wiesbaden: Harrassowitz 1998.
- Eggeling, Julius (1882-1900). *The Śatapatha-Brāhmaṇa : According of the text of the Mādhyandina School*, transl. by Julius Eggeling. London: Clarendon Press [many reprints in various countries].
- Elfenbein, Josef (1998). “Brahui”, in: Sanford B. Steever (ed.): *The Dravidian Languages*. London: 388–414 [2nd. ed. New York 2020].
- Kuiper, Franciscus B.J. (1948). *Proto-Munda Words in Sanskrit*. (Verhandelingen van de Koninklijke Nederlandse Academie van Wetenschappen, Deel 18, No. 11.) Amsterdam [cf. also many subsequent publications of the author].
- Oberlies, Thomas (1998). *Die Religion des R̥gveda*. I. Teil. Wien: Gerold.

frontier of the Acaemenid Empire). – By the way, Sindhī is the name of a modern Indo-Aryan language spoken in the province of Sindh.

²⁰ Such as the ‘Out-of-India’ theory, or the interpretation of divine *vāhanas* as spaceships.

²¹ Further discussion of the political situation and prospects of India is far beyond the scope of this short article and would demand other qualifications than mine, anyhow. Readers will, I trust, understand my intention to simply present an old friend and esteemed colleague with a small contribution to his Festschrift, hoping that a view from behind the neighbour's fence is not fully devoid of interest. – Many thanks to Heinz Werner Wessler for helpful criticism of my ms.

Stefan Zimmer

Pinault, Georges-Jean & Daniel Petit (éds.) (2006). *La Langue poétique indo-européenne*. Actes ... Paris 2003. Leuven-Paris: Peeters.

Schmitt, Rüdiger (1967). *Dichtung und Dichtersprache in indogermanischer Zeit*. Wiesbaden: Harrassowitz.

Sweetman, Will (2003). *Mapping Hinduism. 'Hinduism' and the Study of Indian Religions 1600-1776*. Halle: Franckensche Stiftungen.

Witzel, Michael (1999). "Substrate Languages in Old Indo-Aryan (R̥gvedic, Middle and Late Vedic)", in: *Electronic Journal of Vedic Studies* 5/1, 1–67 [cf. also other publications of the same author].



Über die Autoren

Christoph Antweiler

(*1956) ist Ethnologe und Professor für Südostasienwissenschaft an der Universität Bonn. Forschungen zu Stadtkultur, Ethnizität, lokalem Wissen, Universalien und zur Popularisierung von Wissenschaft. Seine Hauptforschungsregion ist Indonesien. Antweiler ist Mitglied der *Academia Europaea* (London) und Mitglied des International Advisory Board, Humboldt-Forum (Berlin). Seine Hobbys sind Hallenfußball, Reisen, und das Lesen nichtethnologischer Fachbücher.

Carmen Brandt

ist seit 2017 Juniorprofessorin für Gegenwartsbezogene Südasienswissenschaft an der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn. Zwischen 2007 und 2016 war sie am Südasiens-Seminar der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg wissenschaftliche Mitarbeiterin am Lehrstuhl von Prof. Dr. Rahul Peter Das. In ihrer Dissertation beschäftigt sie sich mit der Darstellung nicht-sesshafter Gruppen Bengalens in fiktionalen und nicht-fiktionalen Quellen in bengalischer und englischer Sprache. In ihrem aktuellen Forschungsprojekt vergleicht sie soziokulturelle und -politische Dimensionen von Schrift in Südasiens.

Siglinde Dietz

(*1937) studierte 1967-79 Indologie, Tibetologie, Orientalische Kunst und Religionswissenschaft in Bonn. Dissertation: *Die buddhistische Briefliteratur Indiens im tibetischen Kanon*. 1980-2002 wissenschaftliche Mitarbeiterin am Projekt „Sanskritwörterbuch der buddhistischen Texte aus den Turfan-Funden“ der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. Seit 2002 im Ruhestand. Schwerpunkte: Indo-Tibetologie, buddhistische Sanskritliteratur.

Helmut Eimer

(*1936) studierte Indologie, Klassischen Philologie und Tibetkunde: ab SS 1956 Universität Hamburg, ab WS 1964/65 Freie Universität Berlin, ab WS 1965/66 Universität Bonn. M.A. 1967. Wissenschaftlicher Mitarbeiter im Sonderforschungsbereich 12 Zentralasien, Universität Bonn. 1974 Promotion. Schwerpunkt:

Über die Autoren

Indo-Tibetologie, speziell: Leben und Wirken des Atiṣa (Dīpaṃkaraśrījñāna), Forschungsgebiete: Anwendung der Textkritik bei tibetischen Quellen, Überlieferung des Kanjur, Blockdrucktechnik in Tibet.

Karl-Heinz Golzio

(*1947) studierte Indologie und Religionswissenschaft an der Universität Bonn. Er forscht und lehrt an der Universität Köln. Zahlreiche Publikationen insbesondere zur indischen Geschichte sowie die Herausgabe der kommentierten Ausgabe „Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen II: Hinduismus und Buddhismus“ von Max Weber sowie die Übersetzung und Bearbeitung des Oxford Dictionary of World Religions. Derzeit beschäftigt er sich schwerpunktmäßig mit Kambodscha und verfasste eine Geschichte Kambodschas (Berlin 2011) sowie eine Chronologie der Inschriften Kambodschas (Wiesbaden 2006).

Reinhold Grünendahl

wurde an der Freien Universität Berlin (1982) mit einer Dissertation über den Viṣṇudharma (erschieden in drei Teilen, Wiesbaden 1983-1989) promoviert. Später tätig als Fachreferent für Süd- und Südostasien an der Niedersächsischen Staats- und Universitätsbibliothek in Göttingen. Veröffentlichungen zur Sanskritphilologie und zur Forschungsgeschichte der Indologie. Seit 2001 Einrichtung und Betreuung des elektronischen Volltextarchivs GRETEL (Göttingen Register of Electronic Texts in Indian Languages), URL: <<http://gretel.sub.uni-goettingen.de/gretel.html>>.

Beate Guttandin

hat einen Master in Kunstgeschichte und Religionswissenschaften sowie in Asienwissenschaften. Während ihres vierjährigen Aufenthalts in Indien studierte sie Sanskrit nach den traditionellen Methoden des Programms von Saṃskṛtabhāratī und erhielt eine spezielle Ausbildung in mnemotechnischen Methoden. Für ihre Doktorarbeit hat sie sich auf Sanskrit-Erzählungen aus der Zeit nach der Unabhängigkeit spezialisiert. Eine Übersetzung von Erzählungen von Kṣamā Rāva sowie eine Monographie mit acht transliterierten und übersetzten Sanskrit-Erzählungen zwischen 1954 und 2015 erschienen vorab.

Julia A. B. Hegewald

(*1971) is Professor of Oriental Art History and Head of the Department of Asian and Islamic Art History at the Institute of Oriental and Asian Studies, University of Bonn. She has published widely on water architecture, Jaina art and architecture and on South Asian history of art and architecture more generally.

Werner Knobl

(*1942) studied Philosophy, Theology, Indology, Linguistics, and “Arabistik” at Frankfurt (1962–1964), Paris (1964–1965), Mainz (1965–1966), and Tübingen (1966–1980). Went to Japan in September 1980. Taught languages – mainly Vedic and Classical Sanskrit – for almost thirty years: as full-time foreign lecturer / visiting professor at Kanazawa (1981–1991) and Kyōto (1991–2006); as part-time teacher at Fukui (1980–1984), Hiroshima (1989–2001), Ōtani (2006–2009), and again Kyōto (2006–2009). Dissertation at Leiden University 2009 (Promotor: Alexander Lubotsky, Referent: Jost Gippert): “A Surplus of Meaning: The Intent of Irregularity in Vedic Poetry.”

Kornelius Krümpelmann

promovierte 1998 an der Universität in Münster (Studium der Indologie, Islamwissenschaften, Philosophie) mit einer Dissertation zur Satire im Jinismus. Wissenschaftlicher Mitarbeiter 1998-2001 am Seminar für Indologie und Buddhismuskunde in Göttingen; Wissenschaftlicher Mitarbeiter 2001-2006 am Institut für Indologie in Münster; Lehrbeauftragter 2007-2012 am Institut für Orient- und Asienwissenschaften in Bonn; Research Assistant 2012-2020 an der School of Oriental and African Studies in London.

Bhikkhu Pāsādika

(*1939) obtained his academic education in India (M.A. – Nālandā Pāli Institute; PhD. – Punjabi University Patiala, where he later on taught Pāli and German). From 1980-93 he was associated with the Göttingen Academy of Sciences, Commission of Buddhist Studies; 1995-2007 hon. professor, Dept. of Indology and Tibetology Marburg University; 1996-2000 in charge of the chair of Indology at Würzburg University; thereafter for some terms visiting professor at Ruhr University Bochum.

Nirosha Paranavitana

(*1971) Studium der Indologie und Germanistik an der University of Sydney Australien. Promoviert im Fach Indologie an der Universität Bonn 2009 mit einer kritischen Textedition und deutschen Übersetzung des *Vitaśokavadāna*. Seit 2000 Hochschuldozent im Fachbereich Deutsch an der *Sabaragamuwa University of Sri Lanka*. Interessengebiete: Übersetzungswissenschaften, vergleichende Sprachwissenschaft und Frühgeschichte Indiens und Sri Lankas.

Elmar Renner

studierte Deutsch als Fremdsprache (DaF), Allgemeine Sprachwissenschaft und Romanistik in München. Er unterrichtete DaF in München und Delhi. 2008 ab-

Über die Autoren

solvierte er am Kendriya Hindi Sansthan Agra/Delhi das Hindi-Diplom (*hiṃ-dī bhāṣā dakṣ'tā ucc' diplomā*). Seit 2009 unterrichtet er Hindi an verschiedenen indologischen Instituten (2009 München, 2010 Leipzig, 2011–13 Bonn). Seit 2013 ist er Dozent für Hindi an der Universität Kopenhagen. Neben Fragen der Hindi-Didaktik beschäftigt er sich auch mit dem modernen Maithili.

Marina Rimscha

studied Indology, Tibetology and Comparative Studies of Religion at the University of Bonn, Germany, where she obtained the degree Magistra Artium in 2007. Today, she teaches Hindi and Hindi literature at the Hebrew University in Jerusalem and works on her doctoral dissertation, in which she examines various narrative techniques used by Dalit writers in their autobiographies.

Ulrike Roesler

has been Associate Professor in Tibetan and Himalayan Studies at the University of Oxford since 2010, following previous academic positions at Marburg and Freiburg. With a PhD in Indian Studies (“Licht und Leuchten im Rgveda”) and a Habilitation in Tibetan Studies (“Der *Dpe chos rin chen spungs pa...*”), her research interests concern literary transmissions and interactions between India and Tibet. Moreover, she is interested in Tibetan narratives, biographical and historical literature, and the Kadampa tradition of Tibetan Buddhism. Her book publications include *Lives Lived, Lives Imagined: Biography in the Buddhist Traditions* (co-edited, 2010) and *Frühe Quellen zum buddhistischen Stufenweg in Tibet* (2011).

Peter Schalk

is Professor em. in the history of religions, in particular Hinduism and Buddhism at Uppsala University 1983-2012. His main area of research is Buddhism and Hinduism and religious expressions of socioeconomic conflicts in contemporary South Asia, especially on concepts of “martyrdom” from a cross-cultural perspective, with a focus on secular concepts as promoted by the Liberation Tigers of Tamil Ealam (LTTE). Earlier he worked on Buddhist rituals in a Sinhala Pali tradition on Buddhism among Tamil speakers in the pre-colonial period in South India and Sri Lanka, on Caivam (Sanskrit: Śaivism) among Tamil speakers in European exile, on the Vāddō (Vāddas) of Sri Lanka, and on the semantic history of the toponym Īlam. He edited four volumes on Buddhism among Tamils in India and Sri Lanka.

Jens Schlieter

is Professor at the Institute for the Science of Religion, University of Bern, Bern, Switzerland. Trained in Western Philosophy, Comparative Religion, and Buddhist

Studies/Tibetology, MA 1994; PhD (Philosophy) in 1999 (Comparative Philosophy of Language, Buddhism and Western Philosophy), Habilitation in 2006 (*Buddhism and Bioethics*, emerging from a project directed by Konrad Klaus, (Bonn University)). Research and publication comprise history of religions, Theory of Religion, Near-death Experiences and the Discourse on Religious Experiences, and on Bioethics of Buddhism. Methodologically, research includes Conceptual Metaphor Theory and Philosophy of Language applied to the Study of Religion.

Danuta Stasik

is Professor and Head of South Asian Studies at the University of Warsaw. Her research focuses on the *Rāmāyaṇa* tradition and the Indian diaspora in the West in Hindi writing. Her main publications include *Out of India. Image of the West in Hindi Literature* (1994), *The Infinite Story. The Past and Present of the Rāmāyaṇas in Hindi Literature* (2009), and *Oral–Written–Performed. The Rāmāyaṇa Narratives in Indian Literature and Arts* (ed., 2020).

Heinz Werner Wessler

(*1962) studierte Indologie, Religionswissenschaft und Musikwissenschaft in Bonn, Delhi und Zürich. Habilitation an der Uni Bonn 2009 mit einer Studie zur Dalit-Literatur in Hindi. Seit 2010 zunächst als Gastprofessor, seit 2014 als Ordinarius an der Universität Uppsala (Schweden). Interessengebiete: Klassische und moderne Religionsgeschichte des Hinduismus, Hindi- und Urdu-Literatur, Kulturgeschichte des modernen Südasien.

Dagmar Wujastyk

is Associate Professor of History and Classics at the University of Alberta. From 2015-2020, she was Principal Investigator of the ERC-funded AYURYOG project at the University of Vienna. She is the author of *Well-mannered Medicine* (OUP, 2012), and the editor of *Modern and Global Ayurveda* (with F. Smith, SUNY Press, 2008), *Mercury in Medicine Across Asia* (de Gruyter, 2014), and *Transmutations* (HSSA, 2017).

Stefan Zimmer

(*1947), Studium der Indogermanischen Sprachwissenschaft, Indologie und Germanischen Philologie an der Universität Frankfurt am Main. Promotion 1972 (Tocharisch). 1972-1975 wiss. Mitarbeiter in Frankfurt, 1975-1995 Universitätsrat am Indogermanischen Seminar der Freien Universität Berlin. 1989 Habilitation (Keltisch). Gastprofessuren in Los Angeles, Paris und Berlin (HU); 1991-2 Rhys Fellow am Jesus College Oxford. 1995-2000 Professor für Vergleichende Indogermanische Sprachwissenschaft und Keltologie der Universität Bonn. Interessen-

Über die Autoren

gebiete: Indo-Iranisch, Tocharisch, Keltisch, Germanisch, Indogermanische Altertumskunde, Methodenfragen, Namenkunde.



»Das Weltall, die Gesamtheit des in der Welt Vorhandenen, wird in den *Brāhmaṇas* gewöhnlich mit dem Ausdruck *idaṃ sarvaṃ* »das alles hier« bezeichnet...«, heißt es in der Doktorarbeit von Konrad Klaus *Die altindische Kosmologie* (1986). Die Vollendung seines 65. Lebensjahres – zugleich die Vollendung von zwei Jahrzehnten als Universitätsprofessor in Bonn – ist uns willkommener Anlass, Konrad Klaus mit der vorliegenden Festschrift zu ehren.

»Das alles hier« darf gerne auch im Hinblick auf das bisherige Lebenswerk des Geehrten gedeutet werden: Ein reiches akademisches Wirken mit vielfachen Aktivitäten in Lehre, Forschung und Wissenschaftsmanagement mit einer großen Zahl brillanter Publikationen zu philologischen und kulturgeschichtlichen Fragestellungen als sichtbare Zeichen. Konrad Klaus hat einen würdigen Platz in der wissenschaftlichen Traditionslinie der Indologie, die in Deutschland institutionell mit der Einrichtung des ersten der indischen Philologie gewidmeten Lehrstuhls an der neugegründeten Universität Bonn 1818 begann. Es wäre verfehlt, zu glauben, die 200-Jahr-Feier 2018 sei eine Art vorgezogenes Begräbnis gewesen. Der Übergang zur Südasienkunde mit einem erneuerten Profil gehört mit zum Lebenswerk von Konrad Klaus, der, obwohl selbst klassischer Indologe, diese Neuausrichtung voll unterstützte und wohlwollend begleitete.

