

Traditionelle Hindu-Quellen zur Geschichte des Rāmā-Kults in Ayodhyā und ihre Interpretation in der „Rāmajannabhūmi-Babri Masjid“-Debatte

CHRISTIANE SCHNELLENBACH

In der Auseinandersetzung um die Existenz eines Hindu-Tempels an der heute als Geburtsort des Gottes Rāma (Rāmajannabhūmi) bezeichneten Stelle wurden zur Begründung der jeweiligen Position neben archäologischen und anderen Materialien nicht zuletzt auch literarische Quellen herangezogen. In der folgenden Darstellung sollen die in Sanskrit und Hindi verfaßten Texte des Hinduismus, auf die von den an der Diskussion beteiligten Gruppen¹ zurückgegriffen wurde, vorgestellt werden. Dabei sollen zum einen die Texte in ihren literaturgeschichtlichen Zusammenhang eingeordnet werden, zum anderen soll ihre Verwendung und Interpretation in der Debatte näher betrachtet werden. In ihrer Veröffentlichung „*Evidence for the Ram Janmabhoomi Mandir*“ vom 23.12.1990 präsentierte die VHP eine umfangreiche Liste mit Sanskrit-Texten,² um zu belegen, daß es sich

- a) bei der Verehrung der *Janmabhūmi* (synonym wird oft der Begriff *Janmasthāna* verwendet) im heutigen Ayodhyā um eine alte und ungebrochene Tradition innerhalb des Rāma-Kultes handelt und daß
- b) der Schauplatz dieser Verehrung ein Rāma-Tempel war, der von Babur im Jahre 1528 zerstört und durch eine Moschee ‚ersetzt‘ wurde.³

1 Hierbei handelte es sich auf der Seite der „Tempelbefürworter“ insbesondere um die Vishva Hindu Parishad (VHP); die Gegenposition wurde von dem All India Babri Masjid Action Committee (AIBMAC) vertreten.

2 Vishva Hindu Parishad (Hg.): *History versus Casuistry. Evidence of The Ramajannabhoomi Mandir presented by the Vishva Hindu Parishad to the Government of India in December-January 1990-91*, New Delhi 1991, S. 6ff.

3 Ebd., S. 2.

Diese Liste wurde ausdrücklich als Auswahl aus einer noch wesentlich größeren Textfülle verstanden.⁴ Die Sichtung der insgesamt 103 angeführten Titel erlaubt die Einordnung einer großen Mehrheit der Texte in die drei literarischen Kategorien *kāvya* (64 Texte), *purāṇa* (17 Texte) und Epos (2 Texte).⁵ Die übrigen 20 Werke gehören zur spätern religiösen Sanskritliteratur (*Āgama*- und *Bhakti*-Literatur).

Bei den Werken der literarischen Gattung *kāvya* handelt es sich um unter Verwendung zahlreicher Stilmittel metrisch abgefaßte erzählende Texte. Form und Inhalt sind durch die differenzierten Vorgaben einer umfangreichen theoretischen Literatur relativ genau festgelegt, so daß sich Thematik und sprachliche ‚Aufbereitung‘ mehr oder weniger ähneln und es zur Ausbildung von Klischees und Stereotypen kommt. Beliebte Inhalte sind die Lebensbeschreibung königlicher Helden und Liebesgeschichten, aber auch Episoden aus den beiden Sanskrit-Epen *Mahābhārata* und *Rāmāyaṇa*.⁶ Die von der VHP angeführten *kāvya*s gehören dem Erkenntnisinteresse entsprechend vorwiegend zur letztgenannten Gruppe.

Die *purāṇas* sind umfangreiche Konglomerate sehr verschiedener Textarten: neben mythischen und historischen Genealogien finden sich in ihnen u.a. religiös-philosophische und naturwissenschaftliche Abhandlungen sowie rituelle Vorschriften. Eine auch nur annähernd genaue Datierung der *purāṇas* ist wegen der durch die Jahrhunderte hinweg immer wieder vorgenommenen Interpolationen und sonstigen Veränderungen bis heute nicht möglich. Der Entstehungszeitraum der ältesten Elemente einzelner *purāṇas* wird von manchen Forschern in vorchristliche Zeit datiert, während der größte Teil der Texte vermutlich zwischen 8. und 16. Jahrhundert kompiliert wurde. Zur internen Klassifizierung der *purāṇischen* Literatur wird traditionell eine Einteilung des Textmaterials in 18 kanonisierte „Hauptpurāṇas“ (*mahāpurāṇas*) und zahlreiche „Nebenpurāṇas“ (*upapurāṇas*) verwendet, wobei die Zuordnung einzelner *purāṇas* zur einen oder anderen Kategorie variieren kann.⁷

4 „There is not a single important poet or writer in classical Sanskrit literature who has not paid his best obeisance to Lord Rama in one form or another,“ ebd., S. 6.

5 Die hier vorgenommene Zuordnung entspricht der konventionellen gattungsgeschichtlichen Einteilung der indischen Literatur, wie sie den meisten Standardwerken zugrundeliegt. Sie orientiert sich weitgehend an den indischen Vorstellungen.

6 Literaturgeschichtliche Überblicksdarstellungen zum *kāvya* und zu seinem theoretischen Hintergrund u.a. bei Kane, P.V.: *History of Sanskrit Poetics*, New Delhi ³1961; Lienhard, S.: *A History of Classical Poetry - Sanskrit - Pali - Prakrit (A History of Indian Literature*, hg. von J. Gonda, Vol. III, Fasc. 1), Wiesbaden 1984 und Warder, A.K.: *Indian Kāvya Literature*, Vol. I: *Literary Criticism*, New Delhi 1972.

7 Rocher, L.: *The Purāṇas (A History of Indian Literature*, Vol. II, Fasc. 3), Wiesbaden 1977, S. 30ff. In der Forschung fanden die *upapurāṇas* wegen ihres möglicherweise späteren Entstehungsdatums und ihrer begrenzten Verbreitung traditionell geringere

Eine mit den *purāṇas* in engem Zusammenhang stehende und für die Rahmenthematik besonders wichtige Textgruppe bilden die *māhātmyas*. Bei diesen Werken handelt es sich in der Regel um „Pilgerhandbücher“, in denen die mit den jeweils aufgeführten heiligen Stätten (*tīrthas*) verbundenen Legenden und die vor Ort durchzuführenden Rituale beschrieben werden.⁸ Das in der „Rāmājanmabhūmi-Babri Masjid“-Debatte von allen Teilnehmern wiederholt als eines der wesentlichen literarischen ‚Beweisstücke‘ herangezogene *Ayodhyā māhātmya* wurde nach dem vorläufigen Abschluß seines Kompilationsprozesses zu einem Bestandteil des *Skandapurāṇa*, dem umfangreichsten *purāṇa*, das in besonders starkem Maße den Charakter einer heterogenen Textsammlung trägt.⁹

Von großer Bedeutung für die Argumentation der VHP ist erwartungsgemäß das *Rāmāyaṇa*, ein Sanskritepos, das dem legendären Dichter Vālmīki zugeschrieben wird. Die Kernhandlung dieses Epos bilden Leben und Taten des königlichen Helden Rāma als Inkarnation (*avatāra*) Viṣṇus. Auch für die Epen gilt, daß eine genaue Datierung aufgrund der zahlreichen Interpolationen nicht möglich ist. Als Entstehungszeit der ältesten Teile des *Rāmāyaṇa* wird das 5. Jahrhundert v. Chr. angenommen; abgeschlossen wurde das Werk vermutlich im 2. Jahrhundert n. Chr. Das Vorliegen verschiedener, in Teilen stark voneinander abweichender Rezensionen des Vālmīki-*Rāmāyaṇa* und die Vielzahl darüber hinaus existierender unterschiedlicher Versionen der Geschichte Rāmas läßt erkennen, daß der Interpretation des Themas in der Tradition ein weiter Spielraum zugemessen wurde. Dieses zeigt sich insbesondere in der sehr variablen Darstellung der Protagonisten der Erzählung.¹⁰

Unter der Bezeichnung *āgama* werden Texte vorwiegend rituellen Inhalts subsumiert, die jeweils bestimmten Kulturen innerhalb des Hinduismus als Grundlage für die Durchführung ihrer religiösen Handlungen dienen.¹¹

Beachtung. Rocher bezweifelt jedoch die prinzipielle Berechtigung solcher Abstufungen, S. 69.

8 Zu *māhātmyas* und ihrer Funktion für die jeweiligen *tīrthas*, siehe Gonda, J.: *Medieval Religious Literature in Sanskrit (A History of Indian Literature, Vol. II, Fasc. 1)*, Wiesbaden 1977, S. 276ff.

9 Der Frage, ob es sich bei den *māhātmyas* in jedem Fall um zunächst eigenständige Texte gehandelt hat oder ob sie immer Bestandteile der *purāṇas* waren, zu denen sie heute gehören, kann an dieser Stelle nicht nachgegangen werden. Siehe dazu Rocher, S. 70f.; zum *Skandapurāṇa* besonders S. 228ff.

10 Siehe hierzu u.a. Thapar, R.: *A Historical Perspective on the Story of Rama*. In: Gopal, S. (Hg.): *Anatomy of a Confrontation: The Babri Masjid-Ram Janmabhūmi Issue*, New Delhi 1991, S. 141-163, und Richman, P. (Hg.): *Many Rāmāyaṇas. The Diversity of a Narrative Tradition in South Asia*, New Delhi 1992.

11 Zur *Āgama*-Literatur siehe u.a. Gonda, der diese Texte wie folgt charakterisiert: „Whether Śivaite or Viṣṇuite these ritual handbooks, legends, hymns, eulogies,

Für die übergeordnete Fragestellung ist insbesondere die viṣṇuitische *Āgama*-Literatur von Interesse. Die von der VHP angeführten Werke gehören vorwiegend zur (dieser Kategorie zuzuordnenden) Gruppe der *samhitas*, bei denen es sich um systematisch angeordnete, oft metrisch abgefaßte Textsammlungen zu verschiedenen Formen der Gottesverehrung handelt.¹²

Auch das *All India Babri Masjid Action Committee* (AIBMAC), das in der Debatte von einer Gruppe von mehrheitlich an der Jawahrlal Nehru University (JNU) New Delhi und der Delhi University tätigen Historiker(inne)n beraten wurde, bemühte sich um Vorlage literarischer Quellen aus dem hinduistischen Kontext zur Unterstützung ihrer Gegenthese, an der Stelle der Babri Masjid habe zu keinem Zeitpunkt ein Rāma-Tempel gestanden. In einer ersten Stellungnahme bezogen sich die Autoren insbesondere auf das *Rāmcaritmānas* des Tulsidās,¹³ ein herausragendes Werk der *Bhakti*-Literatur. Der Begriff *bhakti* bezeichnet eine bestimmte Form der Religiosität innerhalb des Hinduismus, die eine starke emotionale Bindung an einen persönlichen Gott unter bewußter Abkehr von der ‚konventionellen‘, maßgeblich von Ritualen geprägten Religionspraxis anstrebt. Dabei nimmt der Anhänger dieser Art der Gottesverehrung (*bhakta*) nicht selten den Ausstieg oder sogar Ausschluß aus der Gesellschaft in Kauf, um gemäß seiner Glaubensüberzeugungen leben zu können. Für die im Zusammenhang mit dieser religiösen Bewegung vermutlich im 6. oder 7. Jahrhundert zunächst in Südindien entstandenen Literatur war von entscheidender Bedeutung, daß die Autoren sich nicht mehr des Sanskrit, sondern ihrer jeweiligen Muttersprache bedienten, so daß sich die Regionalsprachen zu literarisch anerkannten Schriftsprachen entwickeln konnten. Insbesondere die Verehrung des Gottes Viṣṇu in seinen *avātaras* Kṛṣṇa und Rāma brachte eine reiche Literatur in verschiedenen neuindischen Sprachen, aber weiterhin auch in Sanskrit hervor.¹⁴ Tulsidās (1532-1623), der zumindest zeitweilig in Ayodhyā lebte, war einer der bedeutendsten Autoren der *Rāmabhakti*. Sein in dem Hindi-Dialekt

mythology and philosophies reveal a Hinduism that essentially concentrates upon devotion, sacrificial cult, pilgrimage and adoration of images and symbols and a belief in Divine Grace,“ *Medieval Religious Literature*, S. 1.

12 Ebd., S. 39ff.

13 Gopal, S. et al. n.d. *The Political Abuse of History. Babri Masjid-Rama Janmabhumi Dispute*, New Delhi o.J., Dokument I, S. 10. Pauschal erwähnt wurden außerdem Texte des 11. Jahrhunderts, S. 9.

14 *Āgama-* und *Bhakti*-Literatur sind im Einzelfall nicht immer scharf voneinander zu trennen. Gonda gibt daher auch einen Überblick über *Bhakti*-Texte in Sanskrit, S. 10ff. Einführend zur *Bhakti*-Literatur in Regionalsprachen u.a. Chitre, D. (Hg.): *Says Tuka. Selected Poetry of Tukaram*, New Delhi 1991, S. xviff.

Avadhī vermutlich 1574 verfaßtes *Rāmcaritmānas* erzählt und interpretiert – basierend auf der Kernhandlung des Vālmiki-*Rāmāyaṇa* – Rāmas Leben im Sinne einer sehr gefühlsbetonten Frömmigkeit.¹⁵

Neben dem von der VHP in die Diskussion eingebrachten *Ayodhyā-māhātmya*, das auch die auf Seiten des AIBMAC an der Debatte beteiligten Historiker(innen) für ihre Argumentation nutzten¹⁶, wurden von dieser Seite noch zwei bisher unerwähnt gebliebene Texte angeführt, um die Nichtexistenz eines Rāma-Tempels an der Stelle der Babri Masjid zu beweisen. Gemeint sind dabei vermutlich Lakṣmīdharas *Kṛtyakalpataru* und Mitramiśras *Vīramitrodaya*.¹⁷ Beide Werke gehören gattungsgeschichtlich zur *Dharmānibandha*-Literatur, einer besonderen Form des *Dharmaśāstra*. Bei dieser Literatur handelt es sich um ausführliche, den *dharma* kommentierende bzw. interpretierende Texte, wie sie wohl seit dem 11. Jahrhundert vorwiegend von Ministern und Beratern nicht selten auf königlichen Befehl verfaßt wurden.¹⁸ Der kaum adäquat zu übersetzende Begriff *dharma* umfaßt neben dem Recht, mit dem es in erster Linie in Verbindung gebracht wird, auch religiöse Vorschriften und Gebräuche. Von besonderem Interesse für die Diskussion ist der *Tīrthavivecanakāṇḍa* genannte Abschnitt des *Kṛtyakalpataru*, da sich u.a. hier eine Liste der verschiedenen *tīrthas* in der Region um Ayodhyā findet. Mitramiśras Werk, das vermutlich ins 17. Jahrhundert zu datieren ist, enthält ebenfalls einen Abschnitt über *tīrthas* und ihre Verehrung.¹⁹

Da sich im Verlauf der Diskussion die Suche nach Belegen für oder gegen die Annahme, auf der *Janmabhūmi* in Ayodhyā habe sich vor dem Bau der Babri Masjid ein Rāma-Tempel befunden, wegen seiner spezifischen regionalen Ausrichtung zunehmend auf das *Ayodhyāmāhātmya* konzentrierte, soll an dieser Stelle näher auf diesen Text eingegangen werden. Bakker, der das *Ayodhyāmāhātmya* textkritisch edierte und kom-

15 Zur Person Tulsi-dās' und zum *Rāmcaritmānas* siehe u.a. McGregor, R.S.: *Hindi Literature from its Beginnings to the Nineteenth Century (A History of Indian Literature, Vol. VIII, Fasc. 6)*, Wiesbaden 1984, S. 109ff.

16 Sharma, R.S./M. Athar Ali/D.N. Jha/S. Bhan, *Ramjanmabhumi - Baburi Masjid. A Historians' Report to the Nation*, New Delhi 1991, S. 5ff.

17 Antwort der JNU-Historikerguppe auf Khan, A.R.; *In the name of 'history'*, ursprünglich erschienen im *Indian Express* vom 25.2.1990, abgedruckt in der VHP-Publikation *History versus Casuistry*, S. 84-91. Bei diesem Artikel handelt es sich um eine kritische Stellungnahme zu ihrer Veröffentlichung *The Political Abuse of History*. Im Text werden leider nur die Autoren, nicht jedoch die Titel der Werke genannt.

18 Winternitz, M.: *Geschichte der indischen Literatur*, Bd. 3, Leipzig 1920, S. 502.

19 Zum *Kṛtyakalpataru* und zum *Vīramitrodaya* siehe einführend Kane, P.V.: *History of Dharmaśāstra*, Bd. I.2., Pune 1974, S. 663ff., S. 941ff.

mentierte,²⁰ vermutete, daß der Text als Bestandteil des *Skandapurāṇa* auf eine umfangreiche, teilweise wohl orale Tradition von Informationen über *tīrthas* und ihre Verehrung zurückgehe. Die ‚Kanonisierung‘ durch die Integration ins *Skandapurāṇa* habe es zugleich auch zu einer autoritativen Quelle für spätere Texte gemacht. Neben dieser Rezension existierten jedoch noch weitere, zum Teil ausführlichere Versionen des *Ayodhyā-māhātmya*.²¹ Bakker datierte die einzelnen Rezensionen anhand der Entwicklungsstadien des Rāma-Kultes in *Ayodhyā*, die sich an archäologischen und literarischen Quellen in groben Zügen nachvollziehen lasse.

Die Stadt Ayodhyā habe erst im Verlauf des zweiten nachchristlichen Jahrtausends Bedeutung als religiöses Zentrum des Hinduismus insbesondere in seiner viṣṇuitischen Form erlangt.²² Fraglich sei jedoch, wann die Verehrung Rāmas in eigenen Tempeln eingesetzt habe: Bakker vermutete, daß ein solcher Tempelkult erst seit dem 10. Jahrhundert praktiziert worden sei, auch wenn die Anfänge der Identifikation Rāmas mit Viṣṇu als solche bereits ins 3. bis 5. Jahrhundert zu datieren seien.²³ Da sich vereinzelte kunsthistorische und epigraphische Belege für eindeutig Rāma zuzuordnende Tempelgründungen in der Zeit des 10. bis 12. Jahrhunderts finden ließen, widersprach Bakker der u.a. von C. Vaudeville vertretenen Ansicht, ein auf Rāma bezogener Tempelkult sei erst seit dem 16. oder gar 17. Jahrhundert praktiziert worden.²⁴ Als zusätzlichen literarischen Beleg nannte er einige Texte, die eigens für den Rāma-Kult verfaßt worden seien.²⁵ Die Entwicklung der *Bhakti*-Bewegung habe die Verbreitung der Rāma-Verehrung in den folgenden Jahrhunderten entscheidend begünstigt.²⁶ In diesen Zusammenhang gehört u. a. das bereits erwähnte *Rāma-carītmānas*.

Bakker verwendete für seine Edition des *Ayodhyāmāhātmya* Textversionen, die er in drei Gruppen einteilte: neben der ins *Skandapurāṇa* eingegangenen ältesten Rezension gebe es eine in Teilen korrupte und unvollständige Textgruppe und eine jüngere, ausführlichere Rezension.²⁷ Die

20 Die Behandlung des *Ayodhyāmāhātmya* stützt sich auf diese kritische Edition und Analyse des Textes von H. Bakker (*Ayodhyā*, 2 Bde., Groningen 1986).

21 Ebd., Bd. 1, S. 126.

22 Ebd., S. 41.

23 Ebd., S. 60ff.

24 Ebd., S. 64ff. Bakker erwähnte zwei Inschriften aus dem 12. Jahrhundert und eine Chola-Bronze aus dem 10. Jahrhundert.

25 *Rāmapūrvatāpanīya Upaniṣad*, Budhakaśikas *Rāmarākṣastotra* und *Agastyaśaṃhitā*, Bakker, S. 67.

26 Ebd., S. 119.

27 Ebd., Bd. 2, S. xviiiif. Eine Zusammenfassung der textkritischen Überlegungen findet sich auf S. xxxiif.

Datierung der *Skandapurāṇa*-Rezension des *Ayodhyāmāhātmya* frühestens ins 13. oder 14. Jahrhundert stützte Bakker auf seine Vermutung, der Text sei erst entstanden, als die Verehrung Rāmas in Ayodhyā bereits entsprechend populär geworden sei. Ein Zitat aus der *Skandapurāṇa*-Version des Textes in dem Werk eines Autors namens Jiva Gosvami lasse erkennen, daß das *Ayodhyāmāhātmya* spätestens im 16. Jahrhundert in dieser Form fixiert worden sein müsse.²⁸ Zwischen der Kompilation des *Ayodhyāmāhātmya* und der Entwicklung von *tīrthas* mit zunächst nur lokaler Bedeutung in überregional bekannte Pilgerzentren habe zudem eine Wechselwirkung bestanden, insofern das *Ayodhyāmāhātmya* sowohl Ausdruck als auch ‚Motor‘ der zunehmenden Verbreitung des Rāma-Kultes seit Beginn des zweiten Jahrtausends n. Chr. gewesen sei.

Die Versionen der korrupten Textgruppe und der jüngeren Rezension seien späteren Datums, wobei einzelne Bestandteile der Textgruppe möglicherweise im 14. oder 15. Jahrhundert und die jüngere Rezension im 16. oder 17. Jahrhundert entstanden seien.²⁹

Eingebettet in eine Rahmenhandlung, die in den verschiedenen Rezensionen des Textes nicht identisch ist,³⁰ behandelt das *Ayodhyāmāhātmya* die *tīrthas* der Region in Einzelabschnitten. ‚Kapitel‘ 21 gibt eine Beschreibung des eigentlichen *Janmasthanā*.³¹ Wie Bakker anhand von Skizzen zeigt, sind die einleitenden Richtungs- und Entfernungsangaben, die das Auffinden der *tīrthas* im Bereich des *Janmasthanā* erleichtern sollen, insgesamt ungenau, widersprechen sich zum Teil in den einzelnen Textversionen oder geben nicht die heutige Situation wieder.³² Der größte Teil des Abschnitts 21 befaßt sich mit den religiösen Verdiensten, die der Pilger durch die Verehrung der *Janmabhūmi* erlangt, während die eigentliche Beschreibung des Standorts vergleichsweise kurz gehalten ist. Text B erwähnt einen Königspalast (*rājabhavana*);³³ von einem Tempel ist jedoch in keiner der Versionen die Rede.

Bakker hatte in seiner der Edition vorangestellten Einführung darauf hingewiesen, daß eine spezielle Verehrung Ayodhyās erstmalig in Śrī-

28 Ebd., Bd. 1, S. 129ff.

29 Ebd., S. 130ff., siehe auch die Übersicht auf S. 153.

30 Gemeinsam ist den Versionen allerdings, daß Śiva die Erzählerrolle übernimmt, während Parvatī und der gemeinsame Sohn Skanda zuhören, Bd. 2, S. 1.

31 Ebd., S. 143ff. Die folgenden fünf Kapitel beschreiben *tīrthas*, die, so Bakker, auch dem Komplex der *Janmabhūmi* zuzurechnen seien. Es handelt sich hierbei um Sitas Küche (*Sitapākasthāna*), *Kaikeyi*- und *Sumitrabhavana* und *Sitakūpa*. Kapitel 22 und 23 behandeln die speziellen Riten, die anlässlich Rāmas Geburtstag (*Rāmanāvamī*) durchzuführen sind, S. 153ff.

32 Ebd., S. 145f.

33 Ebd., S. 149, Vers 4.

dharas *Smṛtyarthasāra*, einem Werk der *Dharmanibandha*-Literatur aus dem 12. Jahrhundert, nachweisbar sei, während andere einschlägige Texte aus diesen Jahrhunderten (z.B. Lakṣmīdharas *Kṛtyakalpataru*, das *Tīrthayātraparvan* des *Mahābhārata* und die *Agastyasamhitā*) Ayodhyā überhaupt nicht erwähnen.³⁴ Auch das *Smṛtyarthasāra* scheint Ayodhyā jedoch nur pauschal als einen von mehreren Erlösung verleihenden Plätzen zu nennen, ohne Angaben über einzelne Verehrungsobjekte vor Ort zu machen.³⁵ Soweit bisher erforscht, findet sich auch in keinem der übrigen von den Diskussionsparteien angeführten Werke ein Beleg für die Existenz eines Tempels auf der *Janmabhūmi*.³⁶

In Anbetracht der Heterogenität des Textmaterials, die der kurze literaturgeschichtliche Überblick über die in der „Rāma Janmabhūmi-Babri Masjid“-Debatte herangezogenen Hindi- und Sanskrit-Werke erkennenläßt, stellt sich auch die Frage nach dem jeweiligen Quellenwert im Hinblick auf die Klärung der zentralen Diskussionspunkte – um so mehr, als offen bleibt inwieweit die Parteien alle betreffenden Texte systematisch untersucht haben. Die Quellenwert-Frage steht in einem engen Zusammenhang mit der Analyse der jeweiligen Textinterpretation und der darauf gestützten Argumentation.

Angesichts der Menge der von der VHP pauschal als ‚evidences‘ bezeichneten Werke fragt es sich, ob tatsächlich alle für die Beantwortung der zentralen Fragen geeignet sind bzw. welche Textarten überhaupt als Quellen für die Rekonstruktion der Geschichte des Rāma-Kultes in Ayodhyā im allgemeinen und der Verehrung der *Janmabhūmi* im besonderen in Betracht kommen. Wie die gattungsgeschichtliche Zuordnung der in der VHP-Liste genannten Werke zeigt, handelt es sich in den meisten Fällen um Texte der ‚fiktionalen‘ Literatur. Ihr potentieller Quellenwert im Hinblick auf die Beantwortung der zentralen Fragen der Diskussion ist insgesamt als gering anzusehen: können in einem *kāvya* zwar gegebenenfalls Belege für die grundsätzliche Identifikation Rāmas mit Viṣṇu und seine Zuordnung zu einer Stadt namens Ayodhyā erwartet werden, sind darin jedoch kaum Hinweise auf die Verehrung konkreter historischer Objekte und ihre reale geographische Lage zu finden. Ähnliches gilt für

34 Ebd., S. 41, 51, 68.

35 Ebd., S. 51.

36 Fraglich ist, inwieweit die VHP selbst die von ihr aufgelisteten Texte auf relevante Informationen überprüft hat. Da der VHP gerade auch an einem Nachweis aus den literarischen Quellen sehr gelegen war, ist zu vermuten, daß sie selbst keinen Hinweis auf einen Rāma-Tempel an der *Janmabhūmi* in den genannten Texten gefunden hat — sie hätte einen solchen sicher an exponierter Stelle für ihre Argumentation genutzt.

große Teile der *purāṇas*³⁷ und für die Epen: aufgrund ihres Charakters, der von der auf die Fixierung religiös-mythologischer Themen gerichteten Intention ihrer Autoren/Kompilatoren bestimmt ist, sind sie für die Suche nach im weitesten Sinne ereignisgeschichtlichen Informationen ungeeignet.³⁸

Die JNU-Historikergruppe wollte einen Beweis für ihre These, es habe nie einen Rāma-Tempel an der Stelle der Babri Masjid gegeben, im Fehlen jeglicher Hinweise auf eine Tempelzerstörung im ebenfalls der ‚fiktionalen‘ Literatur zuzuordnenden Werk des ‚Zeitzeugen‘ Tulsidas erkennen:

„Is it possible to believe that Tulsidas would not have given vent to heartrending grief had the very birth site of his Lord been ravaged, its temple razed to the ground and a mosque erected at that place?“³⁹

Diesem Argument wurde – meines Erachtens zu Recht – von dem Historiker A.R. Khan in einem von der VHP zitierten Artikel im *Indian Express* widersprochen: aufgrund des Charakters des *Rāmcaritmānas* als Werk der *Bhakti*-Literatur sei es sinnlos, darin einen Hinweis auf die mutmaßliche Tempelzerstörung zu erwarten; das Fehlen eines solchen könne daher auch nicht als Gegenbeweis gelten.⁴⁰ In einer Reaktion auf Khans Artikel beharrten die Historiker, ohne auf Khans Kritik einzugehen, auf ihrer Überzeugung, Tulsidas hätte eine Tempelzerstörung in Ayodhyā niemals verschwiegen;⁴¹ dieser wiederholte seinerseits seinen Einspruch:

„(...) these are not the sources to look for as evidence on the issue. (...) Tulsī was not composing his poetry to furnish evidence to future historians or to the wishes of the Bhaktas of Rama.“⁴²

Daß den JNU-Historiker(innen) das Problem des Quellenwerts durchaus bewußt war, zeigt ihr Versuch, in einer ersten Reaktion auf die eingangs erwähnten Kernthesen der VHP die Diskussion auf das prinzipielle Pro-

37 Dabei ist immer zu beachten, daß die *purāṇas* Texte sehr verschiedener literarischer Kategorien in sich aufgenommen haben (s.o.).

38 Vgl. die entsprechenden Zweifel Bakkers: „Other Purāṇas give trite descriptions of Ayodhyā in hyperbolic terms according to the paradigm of the Rāmāyaṇa. In all these cases it seems doubtful (...) whether any real city on earth is meant in view of the total lack of any realistic features,“ Bd. 1, S. 42.

39 *A Historians' Report to the Nation*, S. 15. Ein ähnliches Argument findet sich bereits in *The Political Abuse of History*, Dokument I, S. 10.

40 *History versus Casuistry*, S. 88.

41 Ebd., S. 94.

42 Ebd., S. 99.

blem der Historizität Rāmas und der Lokalisierbarkeit einzelner Phasen seines Lebens zu verlagern, um eine nicht zuletzt durch die unreflektierte oder (gezielt) undifferenzierte Verwendung heterogener Quellen drohende Vermischung von theologischen, historischen und politischen Fragen zu verhindern:

„Behind the present Babrimasjid-Rama Janma-bhumi controversy lie issues of faith, power and politics. Each individual has a right to his or her belief and faith. But when beliefs claim the legitimacy of history, then the historian has to attempt a demarcation between the limits of belief and historical evidence.“

Daher warf die Autorengruppe zwei aus ihrer Sicht vorrangige Fragen auf: ist a) Ayodhyā Rāmas Geburtsstadt und handelt es sich b) beim heutigen Ayodhyā um das Ayodhyā des *Rāmāyaṇa*? Beides wurde bezweifelt und in der Stellungnahme unter Zuhilfenahme archäologischer und literarischer Quellen zu widerlegen versucht.⁴³ Gleichzeitig wurde allerdings die Diskussion um den maßstäblichen Rāma-Tempel fortgesetzt.

In ihrer Dokumentation zur Vorlage bei Gesprächen mit einer Regierungskommission bestritt die VHP die prinzipielle Berechtigung der Frage nach der Historizität Rāmas und des *Rāmāyaṇa*-Ayodhyās mit Hinweis auf die – wie sie meinte – uneingeschränkte Akzeptanz heiliger Orte anderer Religionen:

„That objection can be answered by pointing out that such proof is not required according to the international standards prevalent in this kind of issue. (...) Like followers of other religions, we do not need to offer a justification for considering that very site sacred.“⁴⁴

Eine Diskussion der Historizität Rāmas also als irrelevant ablehnend forderte die VHP, sich stattdessen ausschließlich auf die Frage des Alters eines Rāma-bezogenen Tempelkultes auf der heutigen *Janmabhūmi* zu konzentrieren.⁴⁵ Die in diesem Zusammenhang angeführte, bereits mehrfach erwähnte Liste mit Titeln von Sanskrittexten sollte dem Beweis eines bereits seit den Anfängen des ersten nachchristlichen Jahrtausends existierenden Rāma-Kultes dienen. Das Problem des Alters des Rāma-Kultes an sich wurde jedoch nicht deutlich von der speziellen Frage der Existenz eines *Rāmajanmabhūmi*-Tempels in Ayodhyā getrennt, obwohl die Ver-

43 *The Political Abuse*, Dokument I, S. 7. Dabei stand im Zentrum die prinzipielle Frage der Historizität des *Rāmāyaṇa*, auf die hier wegen ihrer Komplexität nicht eingegangen werden kann. Siehe hierzu M. Brandtners Artikel.

44 *History versus Casuistry*, S. 2.

45 Ebd., S. 3.

schiedenheit und der literarische Charakter der angeführten Texte dieses unbedingt erfordert hätte. Überhaupt erscheint das Verfahren fragwürdig, Werke als Beweismittel zu beanspruchen, ohne – von vereinzelt Ausnahmen abgesehen – die individuellen Aussagen und ihre jeweiligen Belegstellen anzugeben.

Die Zweifel am Quellenwert von Texten der ‚fiktionalen‘ Literatur legen nahe, das Interesse auf die von Bakker konsultierten Texte der ‚non-fiktionalen‘ Literatur – das *Ayodhyāmāhātmya* sowie Werke bzw. Werkteile der *Dharmanibandha*- und der *Āgama*-Literatur – zu konzentrieren.⁴⁶ Wegen ihrer Ausrichtung auf die Religionspraxis, die sich u.a. in detaillierten Angaben zu *tīrthas* und den verschiedenen Formen ihrer Verehrung zeigt, besteht große Wahrscheinlichkeit, in ihnen Informationen zu historischen Kultobjekten zu finden. Die das AIBMAC unterstützenden Historikergruppen haben diesem Umstand Rechnung getragen, indem sie ihre Argumentation zumindest hinsichtlich der ‚Tempelfrage‘ wesentlich auf solche Quellen stützte, während die VHP-Veröffentlichungen den Eindruck erwecken, alle angeführten Texte verfügten über dieselbe Aussagekraft.

Das von der VHP ohne jeglichen Zweifel ins 12. oder 13. Jahrhundert datierte *Ayodhyāmāhātmya* wurde den Thesen zur frühen Entstehung der Rāma-Verehrung entsprechend als erster Höhepunkt einer jahrhundertalten Tradition interpretiert.⁴⁷ Bereits in ihrer ersten Stellungnahme hatten die JNU- bzw. Delhi University-Historiker(innen) dagegen die These vertreten, bei dem Rāma-Kult in Ayodhyā handle es sich um eine vergleichsweise junge Erscheinung.⁴⁸ In einer späteren Schrift wurde versucht, die Zweifel am von der VHP behaupteten Alter des Rāma-Kultes in Ayodhyā im allgemeinen und am Alter des *Ayodhyāmāhātmya* im besonderen durch eine nähere Betrachtung des Werks zu erhärten. Die Autoren datierten dabei alle Versionen des Textes ins 18., wenn nicht gar 19. Jahrhundert, gestützt zum einen auf den vergleichsweise spät angesetzten Entstehungszeitraum des *Skandapurāna* (16. Jh.), zum anderen auf interne Inkohärenzen, die auf ein geringes Alter des Textes selbst deuteten.⁴⁹ Dabei sei gerade der dem *Janmāsthāna* gewidmete Abschnitt des *Ayodhyāmāhātmya* eine besonders späte Einfügung. Hinzu komme, daß der Versuch fehlschlage, die Babri Masjid als vermeintlichen Standort des

46 Die der westlichen Literaturwissenschaft entnommenen Begriffe ‚fiktional‘ und ‚non-fiktional‘ sind zweifellos nur mit großer Vorsicht auf den indischen Kontext anzuwenden. Als grundlegendes Unterscheidungskriterium erscheinen sie jedoch hilfreich.

47 *History versus Casuistry*, S. 10ff., bes. S. 12.

48 *The Political Abuse*, Dokument I, S. 8ff.

49 *A Historians' Report to the Nation*, S. 5ff.

früheren Rāma-Tempels anhand der für die *Janmabhūmi* geltenden Richtungs- und Entfernungsangaben des *Ayodhyāmāhātmya* zu finden, so daß eine Identifikation des umstrittenen Standorts auf der Basis des Textes nicht möglich sei.⁵⁰ Die VHP behauptete jedoch, das *Ayodhyāmāhātmya* belege die Existenz eines Schreines (?) auf der *Janmabhūmi*, ohne allerdings die Textstelle anzugeben.⁵¹

Bakker bemerkte mit Blick auf die allgemeine Quellenlage zu *Janmabhūmi*:

„The most conspicuous fact with respect to the textual evidence relating to the *tīrtha* Rāma-*Janmasthanā* (*Janmabhūmi*) is that on the one hand a description of this principle holy place is found in all MSS of the AM used for this edition, and on the other hand that the *tīrtha* is not mentioned in other classical sources.“⁵²

Er selbst hielt allerdings aufgrund archäologischer Befunde die frühere Existenz eines Tempels auf der *Janmabhūmi* für wahrscheinlich.⁵³

Selbst das *Ayodhyāmāhātmya* liefert jedoch, wie gezeigt, keinen Beleg für die Existenz eines Rāma-Tempels an der heute als *Janmabhūmi* bezeichneten Stelle. Die Auswertung des umfangreichen Textmaterials sowohl durch ‚Betroffene‘ als auch durch ‚Außenstehende‘ zeigt vielmehr, daß der gewünschte Nachweis aus den schriftlichen Quellen, die in der Zeit vor 1528 zu datieren sind, nicht möglich ist. Erst Texte insbesondere des 18. und 19. Jahrhunderts vorwiegend muslimischer Provenienz behaupten die Zerstörung eines Tempels an der Stelle der späteren Babri Masjid.⁵⁴ Das Fehlen einer entsprechenden Information in den älteren Werken ist zwar kein Beleg für die Nichtexistenz eines *Janmabhūmi*-Tempels, das Schweigen dieser Quellen verringert jedoch ganz erheblich die Wahrscheinlichkeit der Existenz eines solchen Tempels.

50 Ebd., S. 6f.

51 „Along with various other holy sites associated with Rama (...) the Ayodhya-Mahatmya profusely eulogizes the Janmabhoomi shring and gives it location,“ *History versus Casuistry*, S. 12. Im Anhang ihrer Dokumentation zitiert die VHP die *Skandapurāṇa*-Version des *Janmasthanā*-Abschnitts des *Ayodhyāmāhātmyas*, ohne jedoch zu kennzeichnen, auf welchen konkreten Vers sich diese These stützt.

52 Bakker nennt hier u.a. die *purāṇas*, Lakṣmidharas *Kṛtyakalpataru*, das *Bhūṣuṇḍī-rāmāyaṇa* und Mitra Miśras *Vīramitrodaya*, Bd. 2, S. 143.

53 Ebd., Bd. 1, S. 44, 125, 134, Bd. 2, S. 147. Bakker bezog sich bei dieser Annahme auf entsprechende Aussagen der Herausgeberin und Übersetzerin des *Baburnāma*, A.S. Beveridge, sowie auf Berichte einer von Führer geleiteten Ausgrabung aus dem Jahre 1889, Bd. 1, S. 44. Siehe hierzu auch U. Teuschers Artikel.

54 Zu den hinter dieser Behauptung stehenden politischen Motiven siehe S. Conermanns Artikel.

Abschließend soll noch ein kurzer Blick auf das allgemeine Diskussionsverhalten der Teilnehmer geworfen werden. Aus den Veröffentlichungen insbesondere der Jahre 1990 und 1991 kann dabei nur auf einen zunehmenden Verlust an Sachlichkeit geschlossen werden. In der schon in der Wahl des Titels polemischen VHP-Publikation *History versus Casuistry* ist im Zusammenhang mit JNU-Historikern nur noch von der „stalinistischen Clique“ („Stalinist Clique“) die Rede; die vom AIBMAC vorgelegte Dokumentation sei durchweg wertlos:

„(...) the evidence submitted by the AIBMAC was no more than a pile of papers (...). All sorts of theories advanced by all sorts of cranks and crackpots had been thrown together, without so much as a thread of unity running through them at any point.“⁵⁵

Die einzelnen ‚Beweisstücke‘ wurden stereotyp mit der einleitenden Bemerkung „x gives no evidence whatsoever“ verworfen. Auf der Gegenseite bemühte man sich um die fragwürdige Identifikation von VHP und Nationalsozialisten⁵⁶; entsprechend wurde der Autor des betreffenden Artikels von der VHP als „Präful Goebbels“ titulierte.⁵⁷ Die Sachkompetenz des jeweiligen Gegners wurde grundsätzlich bezweifelt. So schrieb die VHP:

„(...) we have been forced to deal with silly statements made by biased and incompetent people, whose opinions would count for nothing in a sincere academic debate.“⁵⁸

Weniger direkt, aber in der Aussage ebenso abschätzig bemerkte die JNU-Historikergruppe zu A.R. Khans Artikel:

„Mr. Khan's misrepresentation of our views on these matters is, we presume, not a deliberate attempt to malign us, but due rather, to an unfortunate lack of familiarity with historical sources and an inability to comprehend the language of our argument.“⁵⁹

55 *History versus*, S. iff, bes. S. ii.

56 Bidwai, P(rafu): *VHP campaign of lies: Goebbels is already here*. In: Economic Times, o.J. In: Engineer, A.A. (Hg.): *Politics of Confrontation. The Babri-Masjid Ramjan-mabhoomi Controversy Runs-Riot*, New Delhi 1992, S. 22-27.

57 *History versus Casuistry*, S. 57, 58.

58 Ebd., S. 63.

59 Ebd., S. 92.

Bakker wurde für seinen Kommentar zum *Ayodhyāmahātmya* als ein kommunale Zwietracht säender „Agent des Neo-Imperialismus“ („agent of Neo-imperialism“) gebrandmarkt.⁶⁰ Die VHP versuchte schließlich, der Suche nach Beweisen für die eine oder andere These und damit der Debatte selbst ein Ende zu setzen, indem sie die Argumente der Gegenseite für insgesamt nichtig und den eigenen Standpunkt zur nunmehr gefundenen ‚Wahrheit‘ erklärte:

„It should now count as a proven proposition, i.e. supported by all the evidences available, not disproven and not even challenged, that the Babri Masjid was built on a Hindu sacred place, forcibly replacing a Mandir.“

Eine ähnliche Formulierung wurde im selben Text insgesamt viermal wiederholt,⁶¹ so daß der Eindruck entsteht, die durch die Unklarheit der Quellenlage verursachte Verunsicherung hinsichtlich der Haltbarkeit der eigenen Thesen solle durch diesen apodiktischen Ausstieg aus der Diskussion überdeckt werden. In den von der VHP vorgelegten Dokumenten ist zudem die eigentlich der Diskussion und schließlich der Forderung nach ‚Rückgabe‘ der *Janmabhūmi* in Ayodhyā zugrundeliegende Intention nicht zu übersehen. Die wiederholten Diffamierungen des Islam als Religion und die expliziten Bekenntnisse zu einer grundlegenden ‚Korrektur‘ der großen gesellschaftspolitischen Linien, die durch eine ‚Verschwörung‘ von Islam und (in der geistigen Tradition Nehrus stehendem) ‚Stalinismus‘ bestimmt seien,⁶² lassen erkennen, daß die Auseinandersetzung um die Moschee und den Tempel nicht mit der Absicht, zu einem für alle Beteiligten tragbaren Kompromiß zu gelangen, geführt wurde. Die Veröffentlichungen insbesondere der VHP und ihr nahestehender Personen geben vielmehr Anlaß zu der Vermutung, es habe sich bei den ‚wissenschaftlichen‘ Diskussionen um zu Propagandazwecken geführte Scheinkämpfe gehandelt. Die spätestens seit 1991 zu konstatierende Verweigerungshaltung der VHP, die die Debatte an einer Stelle beendete, an der sie eigentlich erst begonnen hatte, und schließlich der Verlauf der Ereignisse des Jahres 1992 scheint diese Vermutung zu bestätigen.

60 Kaur, S. und S. Singh: *The Secular Emperor Babar. A Victim of Indian Partition*, Vol. III, New Delhi 1991, S. 49.

61 *History versus Casuistry*, S. 74f.

62 „Islam has never learnt to argue its case with facts or logic. All through its history, it has relied on the sword and street riots. (...) Islam in India has always left it to the Stalinist to argue its case. (...) What India is faced with in the long run is Islam which will not stop using its patent method till it is cured of its self-righteousness. That is the perspective in which we view the Ayodhya debate“, ebd., S. v und vi.