

course (= dans cette bataille) porteuse de la gloire, assiste-nous lors de l'attribution des parts, ô toi multiplement invoqué!» (avec la remarque de Renou, EVP XVI, p. 158: «*bhaksā* dépend d'ordinaire, soit de *bhaks-*, soit de *bhaj-* au sens étroit»).

Signalons quelques cas d'interprétations de mots ou de syntagmes entiers qui, une fois acceptées, risquent de changer considérablement les vues jusqu'à présent établies. 1.117.1c *visṛitā gīh* est traduit (p. 199) «les chants ont ouvert (les portes)»: *vī-sṛi* aurait le sens intransitif de «se planter dans loc. qui s'ouvre» (p. 200 et n.4 renvoyant à 7.3.4a *vī yāsya te prthivyām pājo āsret* «toi dont la forme-massive prend appui au loin sur la terre» selon Renou, EVP XII, p. 54) et *visṛitā gīh* signifierait «le chant est celui qui s'est introduit (et a, de cette façon, ouvert les portes du ciel)». On voit que la traduction définitive est une paraphrase de l'explication donnée et résume la démarche de l'interprète. Or, même si 2.3.5 *vī śrayantām urviyā* (...) *dvārah* «que s'ouvrent au large les Portes divines!» (Renou EVP XIV, p. 43) supporte à première vue l'acception «s'implanter, s'introduire (pour ouvrir)», on peut penser que *visṛitā* de 1.55.2b [traduit par Renou EVP XVII, p. 21 comme «les (chants) diversement situés»] ne s'écarte pas sensiblement de *vī śrayantām*: il suffit d'admettre que les (battants des) portes qui s'ouvrent soient «diversement situé(e)s», ce qui n'est pas loin de G. «die Rede ist verteilt». Selon p. 194 (ad 1.116.23), la syllabe finale du dat. *ṛjūyaté* serait non pas un part. prés. de *i-* «aller», mais «un part. prés. secondaire en -yā, 'qui a un penchant pour, qui recherche le (...) direct'» (autre formulation p. 383: «dénominateur *ṛjūyā-* 'aller tout droit', *ṛjūyā* (pdp. *ṛjuyā*) étant un «instr. haplologique de *ṛjūyā-* abstrait f. correspondant au dénominateur»). On notera en passant que 1.183.5c *dīśam nā diśtām ṛjūyēva yāntā* est traduit comme «allant bien en ligne droite dans la direction voulue»: cela crée l'impression que la racine *dīś-* n'a pas ici le sens habituel «indiquer, assigner». C'est peut-être la glose de Sāyaṇa *ārjavam icchant* permettant d'établir le sens du dénominateur qui a induit la modification de l'acception de G. «die gewiesene Richtung».

L'auteur promet d'autres volumes qui contiendront la traduction commentée des strophes et des mantra relatifs aux Aś. dans les autres maṇḍala et les saṃhitā due Veda, une étude de mythologie, un lexique et des indices. Les lecteurs de la *Ṛgvedasamhitā* tireront sans nul doute profit du volume recensé ainsi que de ceux à venir.

Oberhammer, Gerhard: *Offenbarungsgeschichte als Text*. Religionshermeneutische Bemerkungen zum Phänomen in hinduistischer Tradition. Wien: Gerold & Co., Wien; Motilal Banarsidass, Delhi, i. Komm., 1994. 109 S. gr. 8° = Publications of the De Nobili Research Library, ed. by G. Oberhammer. Occasional. Papers, 5. Kart. ÖS 160,-. – Bespr. von Reinhold Grünendahl, Göttingen.

Die Arbeit ist das jüngste Ergebnis der langjährigen Beschäftigung des Verfassers mit dem Thema Offenbarung. Ihren formalen Rahmen bilden die „einleitenden Bemerkungen“ (S. 9–12) einerseits und das „Nachwort

zum Text“ (S. 77f.) andererseits, gefolgt von einem „Anhang: Übersetzung der untersuchten Texte“ (S. 79–106) sowie „Abkürzungen und Bibliographie“ (S. 107–109). Als Hauptteil hat der „Text“ zwischen „einleitenden Bemerkungen“ und „Nachwort zum Text“ (also: S. 13–75) zu gelten; dies geht weniger aus dem Inhaltsverzeichnis als aus der darin nicht abgebildeten, diesen „Text“ durchlaufenden Absatzzählung (Abs. 1–19) hervor. Inhaltlich gesehen, vereint dieser Hauptteil Abschnitte recht unterschiedlicher Gewichtung. Der Schwerpunkt liegt dabei eindeutig auf der Untersuchung der einleitenden Dialogsituation in drei Saṃhitās (=S) der Pāncarātrins (Paramaś, Jayākhyas, Pādmaś). Aus dieser Sicht ist das Kapitel „Transmission des Textes und Tradition“ (Abs. 1–3, S. 13–18) eher den „einleitenden Bemerkungen“ zuzuordnen, eine Erörterung der Einleitung des Mrgendrantra (Abs. 4–5, S. 19–27) dagegen eher als Exkurs anzusehen, ebenso die Untersuchung des Pañcārthabhāṣya (Abs. 18–19, S. 65–75). Gegenstand dieser Besprechung ist in erster Linie der Abschnitt über die „Herabkunft der Lehre (*śāstrāvatarāṇa*)“ (Abs. 6–17, S. 29–64).

Hier – notwendigerweise verkürzt – die wichtigsten Thesen der „einleitenden Bemerkungen“ (S. 9–12; zur späteren Bezugnahme von Rez. nummeriert): – (1.) Offenbarung ist „ein ‚Zur-Erfahrung-Kommen‘ der Transzendenz“, eine „unmittelbare ‚Begegnung‘ mit dem Zur-Erfahrung-Kommenden selbst“, wobei der Blick des Vf.s weniger auf die sich in der Offenbarung mitteilende Transzendenz (ein unpersönliches Absolutes oder einen persönlichen Gott) gerichtet ist als vielmehr auf das Subjekt der Erfahrung, den Menschen in der direkten Begegnung mit der Transzendenz. – (2.) Die religiöse Tradition liefert dem Offenbarung erfahrenden Subjekt einen Entwurf von der Offenbarung und dem in ihr sich Offenbarenden. Sie schafft dadurch erst die Voraussetzung dafür, daß Offenbarung als solche erkannt und erfahren werden kann, denn der Offenbarung als Erfahrung der Transzendenz muß ein Wissen von dieser Transzendenz vorausgehen. Indem die Tradition Offenbarung als Ereignis faßbar macht, verleiht sie ihr zugleich eine historische Dimension; sie wird zur „Geschichte der Offenbarung“. – (3.) Als „Text“ wird die Tradition „zur erzählenden Geschichte von der Offenbarung“, die jedoch „nicht identisch mit dem verbindlichen Gehalt der Offenbarung“, der Lehre, ist. Der „Text“ legt dar, wie „die Lehre, d. h. letztlich der Text selbst, als Offenbarung des höchsten Gottes empfangen und überliefert wurde“, was zugleich „den Anspruch des Textes begründet, eine göttliche Offenbarung zu sein“. – (4.) In den „autoritativen Texten des Hinduismus (*tantrāṇi*)“ – womit hier in erster Linie die Pāncarātra-Saṃhitās gemeint sind (s. u.) – hat diese Darlegung üblicherweise die Form einer „dialogisch strukturierten“, einleitenden Erzählung, meist *śāstrāvatarāṇa* genannt. – (5.) Im Vergleich der verschiedenen Darstellungen dieser Art erkennt Vf. eine „ähnliche Struktur mit gewissen gemeinsamen Erzählelementen und begrifflichen Vorstellungen (...), die nicht durch eine literarische Abhängigkeit allein erklärt werden kann“. – (6.) Nicht etwa mögliche

literarische Abhängigkeitsverhältnisse oder textgeschichtliche Aspekte (deren Untersuchung er der „Textkritik“ zuweist) hat Vf. bei diesem Vergleich im Blick, sondern eine durch „Texthermeneutik“ zutage geförderte „bestimmte geistige Gestalt der autoritativen Überlieferung und ihrer Offenbarung, die für die betreffende religiöse Tradition charakteristisch ist“.

Der Hauptteil (S. 29–64) soll die obigen Thesen am Beispiel der religiösen Tradition der Pāñcarātra-Schule, den Saṃhitās (oder: „*tantrāṇi*“), veranschaulichen, da diese nach seinem Verständnis „neben den vedischen Texten, wie z. B. den Upaniṣaden, die Spiritualität und das Ritual (...) normierend prägen“ (S. 11). Damit scheint mir die Perspektive zu eng gefaßt, dürften doch z. B. Mahābhārata, Purāṇas¹ sowie Śāstras vom Typ des Viṣṇudharma die Spiritualität und in noch höherem Maße das Ritual ebenso normierend geprägt haben wie die *tantrāṇi*, deren Verbreitung sich auf einen vergleichsweise eng bemessenen Kreis beschränkt haben dürfte.

Durch die Analyse der „Geschichte von der Offenbarung“ in Gestalt der „in den meisten Tন্ত্রen enthaltenen Erzählung von der ‚Herabkunft der Lehre‘ (*śāstrāvataranam*)“ (S. 29) hofft Vf., „ein tieferes Verständnis des in ihr ausgedrückten Glaubens an eine Offenbarung Gottes wie auch ihr selbst als Phänomen einer religiösen Tradition zu gewinnen“.

Nun beginnen die Pāñcarātra-Saṃhitās, entgegen These 4, durchaus nicht „fast immer“ (S. 29) mit einem *śāstrāvatarana* (oder *-tāra*); nur 13 der 33 von H. Daniel Smith behandelten Texte dieser Gattung weisen eine so betitelte Einleitung auf.² Demzufolge ist auch die vom Vf. gezogene Verbindung zwischen diesem Titel und dem viṣṇuitischen Avatāra-Konzept keineswegs als „unerlässlich (...) für das Selbstverständnis des Tantra“ anzusehen. Sodann führen die Einleitungen der Pāñcarātra-Saṃhitās in aller Regel nicht direkt zur eigentlichen Verkündigung der Lehre, sondern nähern sich diesem Erzählhorizont über mehrere Zwischenstufen, d. h. Dialogebenen. Die Verkündigung muß dabei nicht einmal notwendigerweise von einem Gott ausgehen.³ Wo dies der Fall ist, wird man These 3 zufolge erwarten, daß kein anderer als der Gott der Pāñcarātrins selbst die Lehre verkündet. Tatsächlich finden wir je-

doch nicht selten z. B. Śiva in dieser Rolle.⁴ Durchweg bleibt die – entgegen These 4 nicht immer vorhandene⁵ – „dialogische Struktur“⁶ dabei auf einer göttlichen oder zumindest übermenschlichen Ebene. Einen Entwurf von der Offenbarung (These 2) im Sinne einer „unmittelbaren Begegnung“ des Menschen mit der Transzendenz (These 1) kann ich darin nicht erkennen.

Wo nun der Gott der Pāñcarātrins selbst erscheint, verkündet er die Lehre häufig dem *devarṣi* Nārada direkt,⁷ zuweilen indirekt über Brahmā⁸ oder andere (halb-)göttliche Zwischenträger.⁹ Das beste Beispiel hierfür liefert die Rahmenerzählung der Jayākhyas¹⁰.

[Dialogebene III:] Die Lehre, die bereits früher verkündet worden war, dann aber ‚verschwand‘ (Jayākhyas 1.41–43), wurde Nārada ‚durch den wieder herabgestiegenen Viṣṇu selbst verkündet‘ (1.44), und zwar im Badaryāśrama (1.45). Nārada warf sich dem Gott zu Füßen (2.3–5ab), pries ihn mit einem Hymnus (2.5cd–) und bat ihn, seine Gestalt zu zeigen (2.25). Der Gott zeigte sich dem *surarṣi* Nārada (2.27–), der um Belehrung bat (2.29–). [Dieser den Text im folgenden bestimmenden Dialogebene werden zwei weitere vorgeschaltet: – Dialogebene II:] Die Unterweisung Nāradas durch den Gott erzählt Śāṇḍilya, den die Vorfahren des Aurva auf dem Gandhamādāna um Belehrung über Nārāyaṇa bitten (1.31ff.). Eine [körperlose] Stimme hatte ihnen zuvor Nārāyaṇa als den einzigen Weg zur Erlösung verkündet (1.12ff.). – [Dialogebene I:] Das Gespräch zwischen Śāṇḍilya und den Vorfahren des Aurva wiederum erzählt Aurva selbst in Beantwortung einer Frage seines Sohnes Saṃvartaka (1.6ff.). [Der Text endete in 33.87 auf Dialogebene III, ohne daß die vorgeschalteten wieder aufgenommen oder abgeschlossen werden.]

Vf. gliedert den Text nicht nach den oben angezeigten Dialogebenen, sondern in „Strukturelemente“, nämlich „Erzählungen“, auch als „Ereignishorizonte“¹¹ bezeichnet (E₁–E₄), wobei er auf die Dialogstruktur keine Rücksicht nimmt (S. 46). Ich vermag jedoch nicht nachzuvollziehen, wie z. B. „Saṃvartakas Bitte um Belehrung durch seinen Vater Aurva“ und Aurvas Antwort darauf unterschiedlichen Ereignishorizonten zugeordnet werden können (E₄ bzw. E₃) und welchen Vorteil diese Strukturierung gegenüber der m. E. näherliegenden nach Dialogebenen haben soll.

⁴ Śiva belehrt Pārvatī in AgastyaS, ĪśvaraS, KāśyapaS, JñānamṛtasāraS, ViṣṇutilakaS, HayaśirṣaS.

⁵ Ausnahme: Sanat KumāraS.

⁶ Auch hinsichtlich dieser „Struktur“ stehen die Saṃhitās Epos und Purāṇa sehr nahe.

⁷ Ahirbudhnyas, ĪśvaraS, Jayākhyas, Nāradyas, ViṣṇusenaS.

⁸ ParamapuruṣaS, BṛhadbrahmaS; Brahmā ferner in ParāśaraS, PuruṣottamaS.

⁹ Siehe Lakṣmī-Tantra, ŚeṣaS, SātvataS.

¹⁰ Nach *Jayākhyas-Saṃhitā*, critically edited with an introduction in Sanskrit, indices etc., by Embar Krishnamacharya. Baroda 1931 (Gaekwad's Oriental Series, 54); vgl. Oberhammer, S. 44–51, Übers. S. 91–96.

¹¹ Dieser Begriff wird, wie diverse andere, ohne Definition eingeführt (S. 35); vorher (S. 34) war vom „Ereigniskontext“ die Rede. „Ereignishorizont“ wird meist synonym mit „Erzählung“ verwendet, wobei die Abkürzung „E“ für beide stehen kann. (Übrigens verwendet Oberhammer „E“ bereits vor Einführung der Begriffe; siehe S. 32) Ansätze einer Differenzierung der beiden Begriffe könnte man in Formulierungen wie „Ereignishorizont der Erzählung“ (S. 35) vermuten.

¹ Gänzlich unangebracht ist die pauschale Ausgrenzung dieser Gattung nach dem fragwürdigen Kriterium des *purāṇa pañcalakṣaṇa* (S. 30). Wie allgemein bekannt sein dürfte, sind Purāṇas keineswegs ausschließlich dem „literarischen Genus narrativer Literatur“ zuzuordnen. Auch zu dem „zentralen Anliegen“ des „Tantra“, nämlich „Anweisungen für das Ritual und den religiösen Wandel“ (S. 30), enthalten sie eine unüberschaubare Fülle von Material.

² Vgl. Smith, H. Daniel, A descriptive bibliography of printed texts of the Pāñcarātrāgama, Baroda, Bd. 1, 1975 (Gaekwad's Oriental Series, 158) zu AgastyaS II, AniruddhaS, Ahirbudhnyas, ĪśvaraS, Jayākhyas, ParamapuruṣaS, Pādmas, PārameśvaraS, PuruṣottamaS, Lakṣmī-Tantra, ViṣṇutilakaS, ŚrīpraśnaS, HayaśirṣaS. Der Begriff erscheint unter anderem nicht in der Einleitung der ParamaS, die Oberhammer zum zentralen Gegenstand seiner Untersuchung macht.

³ Siehe z. B. KapiñjalaS, BhāradvājaS (II).

In der inhaltlichen und formalen Beurteilung läßt sich Vf. offenbar von der (nicht näher begründeten) Erkenntnis leiten, daß wir es hier generell mit kaum mehr als „frei erfundener Dichtung“ zu tun haben, mit „literarischen Ad-hoc-Erfindungen“, angereichert mit „Situationsschilderungen“, „lehrhaften Elementen, die der zeitgenössischen Gelehrtenreflexion entstammen“ und „gelegentlich auch polemischen Gedanken und Motiven“. Diese und andere, m. E. so wenig greifbare wie beweisbare, Kriterien (S. 11) träfen jedoch auf große Teile der Literatur des Hinduismus genauso zu und können folglich kaum zum Verständnis speziell der in Rede stehenden Abschnitte beitragen.

Vf. stellt zwar in These 5 fest, daß diese Abschnitte „im großen und ganzen eine ähnliche Struktur mit gewissen gemeinsamen Erzählelementen und begrifflichen Vorstellungen aufweisen“, schließt aber aus, daß diese „durch eine literarische Abhängigkeit allein erklärt werden“ könnte. Er geht dieser Möglichkeit jedoch gar nicht nach, sondern postuliert mit These 6, „daß durch diese Gemeinsamkeit eine bestimmte geistige Gestalt der autoritativen Überlieferung und ihrer Offenbarung, die für die betreffende religiöse Tradition charakteristisch ist, zum Ausdruck kommt und durch diese das Phänomen der ‚Offenbarung‘ in seiner Geschichtlichkeit auch als solches zu einem besseren Verständnis gebracht werden kann“.

Hätte aber nicht zuerst geklärt werden müssen, ob eine – vielleicht weitverzweigte – literarische Abhängigkeit vorliegt? Sollte dies nämlich der Fall sein, wäre These 6 in Frage gestellt. Eine solche Abhängigkeit scheint mir nun tatsächlich vorzuliegen. Hinsichtlich der Gesprächspartner (Gott / Nārada), des Aufbaus (Nāradas Hymnus / Schau des Gottes / Belehrung Nāradas durch den Gott) sowie verschiedener Motive in den vorgeschalteten Dialogen (Gandhamādāna / der āśrama Badarī / [körperlose] Stimme etc.)¹² weist die Jayākhyas deutliche Parallelen mit dem ersten Teil des Nārāyaṇīya-Abschnitts des Mahābhārata, der Episode von Nāradas Besuch in Śvetadvīpa (MBh 12.321–326), auf. Daraus erklärt sich manches, was Vf., wohl in Unkenntnis dieser Parallelität, als eine „Reihe von Brüchen“ in der „Struktur des Textes“ ansieht (S. 44). So erweist sich Nāradas Hymnus (2.5cd–24) nicht als „fremdes Element“, das Vf. „folgerichtig“ in der Gewißheit entfernt, dem Text damit seine „klare Struktur“ zurückgegeben zu haben (S. 45), sondern als unverzichtbare Voraussetzung für das zentrale Ereignis, die Schau des Gottes (s. u.).

Ein anschauliches Beispiel für die Argumentationsweise des Vf.s gibt seine Diskussion des Abschnitts Jayākhyas 1.40cd–48ab. Nach seinem Empfinden „stört der Bericht Śaṇḍilyas von der neuerlichen Verkündigung des Tantra in Badarī-Āśram (sic) die logische Struktur der Erzählung von der ersten Offenbarung des Tantra an Nārada, die ihr aber notwendig übergeordnet ist, inso-

fern diese die unmittelbare Einleitung zum Lehrgespräch Bhagavān-Viṣṇus mit Nārada ist, das den Inhalt des Tantra darstellt und so notwendig auch den Vorgang seiner Offenbarung präjudiziert und daher mit einer neuerlichen Offenbarung nicht in Einklang zu bringen ist.“ (S. 45)

Vf. ordnet diesen und andere Abschnitte (1.66cd–69, 1.75–79ab) weder einem der Ereignishorizonte E₁–E₄ zu noch verleiht er ihnen einen eigenen Status; stattdessen führt er wenig faßbare Argumente wie „logische Struktur“, „logische Dynamik“, „strukturelle Einsicht“ (S. 45) etc. für ihren Ausschluß ins Feld. Diese Logik fußt auf der m. E. unbegründeten Prämisse, daß die Jayākhyas sich als die erste Verkündigung der Lehre verstehe. Mit der unter dieser Prämisse eliminierten Aussage des o. g. Abschnitts (1.40cd–48ab), daß die Lehre bereits früher verkündet wurde, dann aber verschwand (1.43), sucht der Text m. E. zu erklären, daß eine „neuerliche Verkündigung“ nötig wurde. Warum aber sollte er dies erklären, wenn er nicht eben diese „neuerliche Verkündigung“ zum Gegenstand hätte? Wenn man, entgegen der Prämisse des Vf.s, die für seine Thematik entscheidende Dialogebene III nicht als die anfängliche, sondern als „neuerliche Verkündigung“ betrachtet, dann sind die o. g. Parallelen als Bezugnahme der Jayākhyas auf das Nārāyaṇīya als die ihr vorausgehende, anfängliche Verkündigung zu verstehen. Die Jayākhyas stellt sich somit in die Tradition des Nārāyaṇīya, ordnet sich ihr gleichsam nach.

Für diese Betrachtungsweise spricht m. E. auch, daß die Rahmenerzählung diverser anderer Pañcarātra-Saṃhitās Elemente enthalten, die ebenfalls als Bezugnahme auf das Nārāyaṇīya angesehen werden können (vgl. op. cit. [Anm. 12], S. 366f. zu ĪśvaraS, SātvataS, NārādīyaS, AniruddhaS und ŚrīpraśnaS).¹³ Dabei mögen sie dem Vorbild¹⁴ zuweilen sehr nahekommen, in der Regel jedoch ist der Stoff recht frei gestaltet. Dennoch bleiben sie dem Nārāyaṇīya deutlich verpflichtet, was die These des Vf.s von den „literarischen Ad-hoc-Erfindungen“ (S. 11) widerlegt. Die immer neuen Variationen der Dialogsituation und anderer Elemente des Nārāyaṇīya spiegeln vermutlich auf narrativer Ebene die Unterschiede in den dogmatischen Positionen der einzelnen Saṃhitās wider. In der Nārāyaṇīya-Episode von Nāradas Besuch in Śvetadvīpa sehe ich den Bezugspunkt, von dem ausgehend sich die Lehre in zahlreichen Ableitungsschritten weiterentwickelt hat.¹⁵ Auch die prominente Stellung Nāradas im Pañcarātra (s. auch Anm. 7) erklärt sich m. E. vor allem aus seiner Rolle im Nārāyaṇīya.

¹³ Mehr oder weniger deutliche Anklänge an die Śvetadvīpa-Episode, bzw. einzelne Motive daraus, finden sich auch in den Rahmenerzählungen von ParamapurūṣaS, PārameśvaraS, BhāradvājaS, ŚeṣaS etc. (vgl. Smiths Inhaltsangaben).

¹⁴ Da m. E. keine der Saṃhitās vor das Nārāyaṇīya zu datieren ist, dürfte über die Abhängigkeitsverhältnisse kein Zweifel bestehen.

¹⁵ Man denke etwa an die verschiedenen Ausgestaltungen der im Nārāyaṇīya bereits angelegten Vyūha-Lehre.

¹² Näheres in meinem Beitrag zu den in Kürze erscheinenden *Nārāyaṇīya-Studien*, S. 362ff.

Auf die an der JayākhyaS gezeigte Weise verfährt Vf. auch mit dem narrativen Rahmen der ParamaS (S. 32–44)¹⁶. Er unterteilt diesen in vier „Ereignishorizonte“, E₁–E₄. Das einzige für mich erkennbare Kriterium ist dabei sein eigenes Textverständnis, dem zufolge allein die „innerste Rahmenerzählung (E₁)“ und „der eigentliche Teil der Paramasamhitā“ eine „sinnvolle“ (S. 32) „literarische und logische Einheit“ (S. 33) bilden. Diese „setzt deutlich mit Vers 1,48cd ein und endet im Grunde mit Vers 30,127, auch wenn die Erzählung von der Belehrung Brahmās durch den höchsten Gott noch bis 31,8 weitergeht“ (S. 32).

Hinsichtlich des angenommenen Schlusses möchte ich bezweifeln, daß die Erzählung ohne den formellen Abschluß des Gesprächs in 31.1–8 bestehen kann und letzterer tatsächlich „nur im Hinblick auf den mittleren Rahmen (E₃), nämlich der (sic) Erzählung Mārkaṇḍeya“ (S. 33) angefügt ist. Der Abschluß des Dialogs ist erst in 31.9ab erreicht, der der Dialogsituation gar erst mit dem Entschwinden des Gottes in 31.10ab. Zwischendurch (ausdrücklich vor 31.9ab und implizit vor 31.9cd) ist bereits Mārkaṇḍeya eingeschaltet, was m. E. zeigt, daß diese beiden Dialogebenen auf kaum zu trennende Weise verknüpft sind (vgl. S. 36). Unmittelbar vor Beginn des „eigentlichen Textes“ erklärt Mārkaṇḍeya dem Devala, es sei unmöglich, das gesamte Tantra zu hören, und er wolle ihm eine zusammengefaßte Unterweisung (*mantrasāra*; Vf. konjiziert *tantrasāra*) vortragen (1.46d–48ab). Genau an diese Vorbemerkung knüpft Mārkaṇḍeya mit 31.58 an, indem er abschließend feststellt, er habe Devala das Pāñcarātra-Tantra in komprimierter Form (*saṃkṣepataḥ*) mitgeteilt. Dies spricht gegen die Abtrennung des „eigentlichen Kerns“ mit dem Dialog Parama / Brahmā von dem ihn umgebenden Dialog Mārkaṇḍeya / Devala. Ohnehin bleibt Vf. die Erklärung schuldig, aus welchem Grunde der angenommene Kern „möglicherweise erst sekundär umrahmt“ (S. 33) worden sein sollte. Eine „neue Sicht“, die dem Text eine „andere geistige Wertigkeit“ verleiht, kann ich in den „sekundären“ Rahmenerzählungen ebensowenig erkennen wie nennenswerte Unterschiede zwischen den theologischen Anschauungen des „eigentlichen Kerns“ und den ihn umrahmenden Textteilen. Insofern hat Oberhammers allgemeine Bemerkung zur Funktion von Rahmenerzählungen (S. 32) für die von ihm behandelten Texte keine erkennbare Bedeutung.¹⁷

Auch den angenommenen Anfang der ParamaS mit einem angeblich „nicht kenntlich gemachten Zitat der Manusmṛti“ (1.48cd–49ab = Manu 1.5; S. 33) finde ich

wenig überzeugend. Zunächst ist völlig offen, ob es sich hier um ein Zitat, eine Parallele oder nur um einen *floating verse* handelt. Ein Zitat liegt zweifelsfrei nur dann vor, wenn die Quelle genannt ist (wie etwa in der Kommentarliteratur und den mittelalterlichen Dharma-Nibandhas). Die hier unterstellte Beziehung zur Manusmṛti würde sich zudem auf diesen einen Vers der ParamaS beschränken. Zwar steht die Einleitung der Manusmṛti der Nārāyaṇa-Theologie – und damit auch den Anschauungen des Pāñcarātra – nicht fern,¹⁸ ihr Schöpfungsbericht hat jedoch mit dem der ParamaS keine nennenswerten Berührungspunkte. Die für diesen Abschnitt der Manusmṛti bestimmenden Konzepte (insb. *hiranyagarbha* und *mahāpuruṣa*) sind mit denen der ParamaS kaum vereinbar, so wie die dort dargestellte Geburt Brahmās aus dem Nabelknoten des Gottes keine Entsprechung in der Manusmṛti findet. Ich sehe nicht, weshalb die ParamaS mit diesem Vers „die mythische Atmosphäre von Manus Schöpfungsbericht in die Darstellung einbeziehen“ sollte (S. 34). Spekulationen darüber, ob letzterer (mitsamt dem fraglichen Vers) „jedem Gebildeten bekannt“ war, dürften sich erübrigen. Eine „typologische Parallele“ sehe ich eher in einem Schöpfungsbericht des Nārāyaṇīya (MBh 12,326.57ff.). Hier wie in der ParamaS unterbricht Brahmā die Schöpfung an einem Punkt, weil er der Hilfe Nārāyaṇa's/Parama's bedarf.

Für sehr fragwürdig halte ich die Konsequenz, daß der mit 1.48cd beginnende „eigentliche Text“ nach Eliminierung der anderen Dialogebenen „eigentlich keinen Erzähler“ haben soll (vor der Eliminierung war dies Mārkaṇḍeya). Der gesamte vorausgehende Schöpfungsbericht schwebte damit in einem erzähltechnischen Vakuum. Mir ist aus der einschlägigen religiösen Literatur kein vergleichbarer Fall bekannt, der dies wahrscheinlich machen könnte. Mutmaßungen wie die, daß „es einen solchen Erzähler eigentlich gar nicht geben“ könne, weil Brahmā „noch nicht ins Dasein getreten“ sei und Parama noch nicht zu sprechen begonnen habe (S. 34, Anm. 62), unterwerfen den Text einer Logik, die dessen Verfasser(n)/Kompilator(en) recht fremd gewesen sein dürfte.

In dieser Analyse der ParamaS sehe ich wiederum das Bemühen, die Unmittelbarkeit des vom Vf. als Offenbarung aufgefaßten Textteils zu unterstreichen. Diese Unmittelbarkeit relativierende Dialogebenen werden eliminiert. Gerade im eliminierten „Ereignishorizont“ E₃ ist nun von einem Bruch der Überlieferung die Rede (s. insbes. 1.31–33), womit m. E., wie in der JayākhyaS, eine neuerliche Verkündigung begründet werden soll. Auch hier stellt sich der Text also nicht an den Anfang einer Tradition; auch hier finden sich zudem diverse Hinweise auf eine Verbindung mit dem Nārāyaṇīya, nicht zuletzt durch die Nennung Śvetadvīpas (vgl. S. 36), einer Vorstellung, die kaum von der sich dort artikulierenden Schule zu trennen ist.

¹⁶ Es findet sich kein Hinweis auf seine frühere Arbeit: Oberhammer, G.: „Transzendenzenerfahrung im Hinduismus: das Zeugnis der Paramasamhitā“, in: Ihara, Shoren [Hrsg.]: *Mysticism*. Narita 1984 (*Acta Indologica*; 6), S. 347–367; engl. Übers.: Oberhammer, G.: *Philosophy of religion in Hindu thought*, transl. and ed. by Anand Amaldass. Delhi 1989 (Sri Garib Dass Oriental Series; 93), S. 66–85.

¹⁷ Im hier gegebenen Kontext der Pāñcarātra-Theologie wäre in erster Linie auf Viṣṇudharma und Viṣṇusmṛti zu verweisen; s. *Viṣṇudharmāḥ: precepts for the worship of Viṣṇu*, insbes. Part 3 (1989), S. 46ff. und 53.

¹⁸ Man denke an die bekannte Etymologie des Namens Nārāyaṇa in Manu 1.10.

Zusammenfassend kann ich nicht umhin festzustellen, daß Oberhammers Analyse, trotz zielgerichteter Auswahl des herangezogenen Materials, wenig zutage fördert, was seiner vorausgeschickten Definition von Offenbarung entspricht. Ein Anliegen der von ihm untersuchten einleitenden Abschnitte ist wohl die Legitimation der im Text vorgetragenen Lehren, die Begründung ihrer Autorität. Wie eingangs erwähnt, bedarf es dazu aber durchaus nicht der Verkündung durch den im Mittelpunkt stehenden Gott (vgl. Paramaś, wo nicht Parama / Viṣṇu / Nārāyaṇa die Lehre vorträgt, sondern Brahmā; weitere Beispiele s. o.). Die Verkündung durch eine andere (mit Vf.) „transzendente“ Gestalt entspricht aber m. E. noch nicht Vf.s Definition von Offenbarung, auch wenn die Wahl der dafür herangezogenen Gestalten keineswegs zufällig, sondern vom theologischen Hintergrund des Textes bestimmt ist, im vorliegenden Falle der Pañcarātra-Lehre mit der Nārada-Episode des Nārāyaṇīya als zentralem Bezugspunkt. Im Unterschied zu den meisten Saṃhitās erscheint der Gott im Nārāyaṇīya tatsächlich. Doch auch hier wäre mit dem Begriff Offenbarung ein falscher Akzent gesetzt. Das zentrale Motiv ist nämlich die Nārada gewährte Schau des Gottes¹⁹, nicht dessen Verkündung der Lehre.

Im übrigen ist die Zurückführung eines Textes auf göttlichen Ursprung ein gängiges Muster der Sanskritliteratur und mitnichten eine Besonderheit der von Oberhammer herausgestellten Gattung, nicht einmal der religiösen Literatur. Aus anderen Bereichen sei stellvertretend auf Bharata-Nāṭyaśāstra, Vaiśeṣikaśūtra, Kathāsaritsāgara, Sūryasiddhānta, Viṣṇusmṛti²⁰, Kāmasūtra und Suśrutasaṃhitā verwiesen. Schon vom Gegenstand dieser Texte her dürfte „Offenbarung“ nach der Definition des Vf.s hier kaum das Richtige treffen. Dies gibt Anlaß zu der Frage, inwieweit seine Definition überhaupt auf die „hinduistische Tradition“ anwendbar ist.

Ein Mangel der Arbeit liegt für mich darin, daß sie von einem vorgefaßten und vom Autor lange verfolgten Konzept, einer methodischen Prämisse, ausgeht; die herangezogenen Texte dienen in erster Linie dazu, dieses Konzept am konkreten Material zu bestätigen (siehe Titel). Wie ich meine, kommt man zu gänzlich anderen Schlüssen, wenn man von den Texten selbst ausgeht. Es wird dann in der Tat fraglich, ob die Einleitungen der Pañcarātra-Saṃhitās „Offenbarung und Offenbarungsüberlieferung ausdrücklich zum Thema“ haben (S. 30).

Charakteristisch für die Methode des Vf.s scheint mir eine eigentümliche Verbindung von Indologie und christlicher Theologie, wie sie ähnlich auch in manchen Arbeiten Paul Hackers zu finden ist. Im Wechselspiel der methodischen Ansätze zwischen einer über die „rein philologisch-historische Textkritik hinaus“ (S. 78; vgl. S. 11, 29, 35, 45) [–]weisenden „Religionshermeneutik“ und dem zumindest der Intention nach „textgeschicht-

lichen“ Umgang mit den herangezogenen Texten (z. B. S. 32f., 35, 46) wird nicht deutlich, wie die philologischen Grundlagen letztlich gesichert sind bzw. zuverlässiger geschaffen werden sollen. Den unermesslichen Spielraum dieses, offenbar vornehmlich von der Überzeugung des Verfassers getragenen, „hermeneutischen“ Ansatzes läßt die These erahnen, es sei „unerheblich, ob [Oberhammers Interpretation] die tatsächliche Intention des Autors war, der diese Erzählung redigierte, oder nicht. Das für die Hermeneutik des Textes Entscheidende ist, daß der Text im Sinne dieses Versuches verstanden werden kann und vielleicht gar nicht anders verstanden werden kann, wenn man eine gewisse Tiefenstruktur des Textes ins Spiel bringt“ (S. 50).

Als Nagelprobe auf die Nachweisbarkeit von „Offenbarung“ (entspr. obiger Definition) am konkreten Text zeitigt die Arbeit, deren Verständnis zuweilen durch sprachliche Schwierigkeiten beeinträchtigt wird, m. E. kaum das von ihrem Verfasser angestrebte Ergebnis.

Ostasien

Kern, Martin: *Zum Topos „Zimtbaum“ in der chinesischen Literatur: Rhetorische Funktion und poetischer Eigenwert des Naturbildes kuei*. 168 S. Stuttgart: Franz Steiner Verlag 1994 (Sinologica Coloniensia 18) ISBN 3-515-06505-9. – Bespr. von Erling von Mende, Berlin.

„Von den populären Aprikosennamen ist der interessanteste das neapolitanische crisuommolo, dem das griechische *chrysomelon*, goldener Apfel, zugrunde liegt. *Chrysomela* war nach Plinius ursprünglich Name einer Art Quitten: als diese Frucht selten und die Aprikose häufig und beliebt wurde, ging die poetische Benennung bei den phantasievollen Neapolitanern auf die letzte, und zwar auf die sogenannte Mandelaprikose, über.“ (Viktor Hehn: Kulturpflanzen und Haustiere in ihrem Übergang aus Asien nach Griechenland und Italien sowie in das übrige Europa: Historisch-linguistische Skizzen. Berlin 8. Aufl. 1911, S. 433) Ähnliches erfährt man bei dem Versuch, das von Kern in seiner Toposfunktion untersuchte *gui* botanisch zu bestimmen.

Die hier vorliegende Arbeit ist aus einer 1992 an der Universität zu Köln unter dem Titel „Das literarische Motiv des *kuei* („Zimtbaum“) bis zur T'ang-Zeit“ eingereichten Magisterarbeit hervorgegangen und für die Drucklegung stark überarbeitet worden. Neu entstanden ist die ausführliche Einleitung „Aspekte topischer Argumentation“ (S. 11–31), die die theoretische Unterfütterung der zunächst viel unbefangener konzipierten Magisterarbeit fort von der „bloßen“ Deskription der Entwicklung eines Motivs hin zu einer literaturwissenschaftlichen Untersuchung seines Einsatzes als Stilmittel in der chinesischen Poetik bietet.

Wenn auch oft die Veröffentlichung von Magisterarbeiten und nicht nur von diesen etwas voreilig erscheint, denke ich, daß in diesem Falle in erster Linie der Autor, aber auch der Herausgeber und Betreuer Verdienst dadurch erworben haben, daß in wohlgeordneter Weise,

¹⁹ Siehe dazu den Beitrag von P. Schreiner in den in Kürze erscheinenden *Nārāyaṇīya-Studien*.

²⁰ Vgl. dazu Anm. 17.