

VON DER OFFENBARUNG GOTTES
ZUR „VEDISCH-ORTHODOXEN“ TRADITION
ZUR BEGRÜNDUNG DER AUTORITÄT DER TRADITION DES
PĀÑCARĀTRA

Marion Rastelli, Wien

Folgender Aufsatz beschäftigt sich mit der Frage, wie eine religiöse Tradition vermittelt, dass sie die Wahrheit lehrt, und ihren Anhängern die Gewissheit gibt, dass sie der richtige Weg ist, um Heil zu erlangen. Weiters geht er der Frage nach, wie und warum sich die dafür angewandten Strategien und Argumente im Laufe der Zeit, unter verschiedenen Einflüssen von außer- und innerhalb, verändern.

Diese Fragen werden an einer konkreten religiösen Tradition untersucht, nämlich der viṣṇuitischen Tradition des Pāñcarātra. Die wichtigsten schriftlichen Zeugnisse dieser Tradition sind die Saṃhitās, deren älteste vermutlich im 9. Jh. entstanden sind.¹ Diese Texte sind im wesentlichen Ritualhandbücher. Im Pāñcarātra sind Rituale das wichtigste Mittel zur Erlangung der religiösen Ziele, nämlich weltlicher Genuss (*bhukti*) und die Befreiung (*mukti*) aus dem Wensenskreislauf. Neben Ritualvorschriften beinhalten die Saṃhitās auch theologische und kosmologische Lehren und geben Anweisungen für das richtige ethisch-moralische Verhalten und die Yoga-Praxis. Ganz zu Beginn dieser Texte steht meist eine Erzählung, in der mitgeteilt wird, wie der jeweilige Text offenbart worden ist und sich daran anschließend die Tradition entwickelt hat. Dies ist die sogenannte Erzählung von der Herabkunft der Lehre (*śāstrāvatāra*).²

In diesen Erzählungen wird im allgemeinen von einem oder mehreren Weisen erzählt, die verschiedene religiöse Wege praktiziert

¹ SANDERSON (2001: 38, Anm. 50) datiert die Jayākhyā- und die Sātvatasāṃhitā, welche neben der Pauṣkarasāṃhitā die vermutlich ältesten erhaltenen Saṃhitās der Tradition sind, auf frühestens 850 n. Chr.

² Beispiele für solche *śāstrāvatāra*-Erzählungen sind JS 1 und ParS 1, übersetzt in OBERHAMMER 1994: 83-86 und 91-95.

haben, wie das Studium des Veda, Askese oder rituelle Opfer, aber dadurch das Leid des Wesenskreislaufs nicht überwinden konnten. Sie wenden sich daher an einen anderen Weisen, um von diesem ein Mittel zur Befreiung aus dem Wesenskreislauf zu bekommen. Dieser Weise ist bereit, ihnen eine Lehre darzulegen, mit der sie dieses Ziel, aber auch weltlichen Genuss erreichen können, und die, wie er berichtet, vor langer Zeit von Gott selbst einem Weisen oder einer Gottheit offenbart worden sei. Diese Offenbarung Gottes, in Form eines Dialoges zwischen Gott und seinem Gesprächspartner dargestellt, bildet den eigentlichen Inhalt einer Saṃhitā.

Die Vermittlung der Glaubwürdigkeit der Saṃhitās

Eine Saṃhitā wurde also von Gott selbst offenbart und kommt in direkter Überlieferungslinie auf ihren Leser oder Hörer hinab. Dies ist das grundlegende Argument dafür, dass der Inhalt der Saṃhitā „wahr“ ist und dass die darin beschriebenen religiösen Mittel tatsächlich zum Heil, zur Befreiung aus dem Wesenskreislauf, aber auch zu weltlichem Wohlergehen, führen. Die Saṃhitā ist direkte göttliche Offenbarung und kann daher nur die „Wahrheit“ sein.

Um dies glaubwürdig zu machen, wird in den Erzählungen über die Offenbarung der Lehre ein bestimmtes Mittel angewandt: es werden Motive aus der Mythologie übernommen, die dem indischen Leser oder Hörer allgemein bekannt sind. Häufig stammen diese Motive aus dem Nārāyaṇīya. Dies ist, abgesehen von einigen Inschriften,³ der früheste Text, den wir von der Tradition des Pāñcarātra erhalten haben. Er ist als Teil des Mahābhārata (MBh 12.321-339) überliefert und vermutlich zwischen ca. 200 und 500 n. Chr. entstanden.⁴

Die Orte des Geschehens, die handelnden Personen und andere Motive der *śāstrāvātāra*-Erzählungen sind dem Leser oder Hörer al-

³ Zu den für das Pāñcarātra relevanten frühen Inschriften vgl. HÄRTEL 1987 und COLAS 2003: 231-233.

⁴ Zur Datierung des Nārāyaṇīya vgl. SCHREINER 1997: 1 und OBERLIES in SCHREINER 1997: 86.

so meist aus dem Nārāyaṇīya bekannt.⁵ Er weiß, dass es sich bei diesen um heilige Orte, heilige Personen und bekannte Gegebenheiten handelt, die er als historische Fakten betrachtet. Wenn an diesen Orten, diesen Personen, unter diesen Umständen eine Lehre verkündet wird, kann es sich für ihn daher nur um jene Lehre handeln, die schon im Nārāyaṇīya als die höchste gepriesen wird. Mit diesem Rückgriff auf einen schon früher bekannten und als autoritativ anerkannten Text wird der Inhalt der Saṃhitā mit der dort beschriebenen Lehre identifiziert und muss daher als autoritativ und glaubwürdig betrachtet werden.⁶ Hier ist von Relevanz, dass die Begebenheiten, über die in diesen Erzählungen berichtet wird, aus der Sicht der Pāñcarātrins tatsächlich geschehen sind, also historische Fakten sind. Nur wenn die Texte tatsächlich von Gott offenbart wurden, sind sie

⁵ In JS 1.31d wird der Berg Gandhamādana erwähnt, in JS 1.45a und ĪS 1.4b die Einsiedelei Badarī (in der ĪS als *naranārāyaṇāśrama* bezeichnet). In ParS 1.17c-24 wird Śvetadvīpa, der Ort der Vollendeten, beschrieben. Vgl. für diese Orte im Nārāyaṇīya GRÜNENDAHL in SCHREINER 1997: 209; zum Gandhamādana vgl. GRÜNENDAHL 1993. Eine der wichtigsten Personen im Nārāyaṇīya ist der Weise Nārada (vgl. dafür z.B. die Inhaltsangabe des Nārāyaṇīya in SCHREINER 1997: 379ff.). Er erscheint in fast jeder Saṃhitā; siehe z.B. JS 1.42b, 49b, SS 1.2b, 13b, NārS 1.6b, PārS 1.58d, 94a, ĪS 1.6b. Ein wichtiges Motiv aus dem Nārāyaṇīya ist der Aufbruch an einen anderen Ort nach einem dementsprechenden Rat Gottes oder eines Weisen. Im Nārāyaṇīya ist dies der Aufbruch Nāradas nach Śvetadvīpa (MBh 12.322.5ff.); für ähnliche Begebenheiten in den Saṃhitās siehe z.B. JS 1.30ff., SS 1.9ff., ParS 1.17ff. Ein anderes Motiv ist z.B. die körperlose Stimme; siehe MBh 12.322.35cd, 12.323.46cd, 12.327.42 und 51, JS 1.12, 21ab, NārS 1.3cd, 13ab. Für weitere Parallelen zwischen den Saṃhitās und dem Nārāyaṇīya siehe GRÜNENDAHL in SCHREINER 1997: 362-370; für die vielen Bezüge von PārS 1 zum Nārāyaṇīya vgl. RASTELLI 1999: 75-80 und RASTELLI 2006: 161-168.

Eine Ausnahme in Hinsicht darauf, dass sie sich in ihrer Erzählung von der Offenbarung der Lehre nicht auf das Nārāyaṇīya bezieht, ist die PādS. Diese aus Texten unterschiedlicher Herkunft kompilierte Saṃhitā ist zum Teil vedisch-orthodox orientiert (vgl. unten p.266). Charakteristisch ist in ihrer *śāstrāvātāra*-Erzählung, dass eine der agierenden Personen KAṆVA ist, der Begründer einer vedischen Schule (siehe z.B. PādS *jp* 1.1ff.).

⁶ Vgl. dazu auch OBERHAMMER 1994: 34 und 36.

maßgeblich. Dass sie von Gott offenbart wurden, wird dadurch glaubwürdig, dass dies an Orten und in Gegenwart von Personen geschehen ist, die der Leser kennt, und ihm daher die Tatsächlichkeit dieser Geschehnisse als plausibel erscheint.

Das Pāñcarātra als Alternative zum Veda

Ein häufiges Motiv in *śāstrāvātāra*-Erzählungen der Saṃhitās ist, dass die Weisen, die nach einem Mittel für das Heil suchen, die Veden studiert haben, damit aber nicht an ihr Ziel gelangt sind.⁷ Dies ist eine eindeutige Kritik an den Veden und an der vedischen Orthodoxie, welche im Umfeld, in dem das Pāñcarātra entstanden ist, dominiert hat. Das Pāñcarātra stellt sich mit dieser Kritik selbst bewusst als Alternative zu den Veden und der an ihnen orientierten Tradition dar.

Betrachtet man jedoch die religiöse Praxis und die sozialen Strukturen des Pāñcarātra, wird deutlich, dass diese Tradition sehr viel aus ihrem vedisch-orthodoxen Umfeld übernommen hat. Der rituelle Tagesablauf eines Pāñcarātrin z.B. ähnelt sehr dem eines Angehörigen der vedisch-orthodoxen Tradition.⁸ Weiters ist das Pāñcarātra, zumindest in den uns erhaltenen Quellen, brahmanisch dominiert, was allein schon die Sprache, in der die Saṃhitās abgefasst sind, das Sanskrit, zeigt. Ein Weiser, der die Veden studiert hat, und sich dann einer anderen Lehre zuwendet, ist daher vermutlich ein gutes Sinnbild für das Pāñcarātra: Er findet zwar sein Heil in einer anderen Lehre, hat aber zuvor die Veden studiert.

Die Pāñcarātrins, zumindest die der frühen Saṃhitās, verstanden sich aber selbst explizit als Alternative zum Veda. Auch die vedisch-orthodoxen Traditionen dieser Zeit betrachteten das Pāñcarātra nicht als ihnen zugehörig.

⁷ Siehe z.B. JS 1.7-14b, ParS 1.3-4, PādS *jp* 1.2-3b und 7, PārS 1.3c-7, 45c-52, ŚrīprśS 1.6c-9b.

⁸ Vgl. dazu RASTELLI 2000: 123-129.

Die Autorität des Veda

Mit vedischer Orthodoxie sind jene Traditionen der nachvedischen Zeit gemeint, die sich selbst vom Veda ableiten und diesen als höchste Autorität annehmen. Der Veda ist für sie das einzig gültige Erkenntnismittel, durch das der richtige religiöse Weg erkannt werden kann, der zum Heil führt. Zur Begründung, warum der Veda diese höchste Maßgeblichkeit besitzt, also die „Wahrheit“ bzw. richtige Erkenntnis vermittelt, wurden unterschiedliche Argumente vorgebracht.

Für KUMĀRILA (ca. 580-650 n. Chr.⁹), einen wichtigen Vertreter der philosophischen Schule der Mīmāṃsā, ist jede Erkenntnis aus sich richtig, wenn sie nicht unter Bedingungen entsteht, in denen ein Irrtum gegeben ist, und wenn sie nicht durch eine andere Erkenntnis aufgehoben werden kann. Dies gilt auch für die Erkenntnis, die aus dem Erkenntnismittel „sprachliche Mitteilung“ gewonnen wird. Eine sprachliche Mitteilung ist aus sich richtig, außer ihr Sprecher besitzt Fehler.

Die Richtigkeit der vedischen Vorschriften kann durch keine andere Erkenntnis aufgehoben werden, denn es gibt kein anderes Erkenntnismittel, das uns z.B. erkennen lässt, ob eine Person durch ein Opfer den Himmel erlangt oder nicht. Als sprachliche Mitteilung hat der Veda keinen Fehler, da er keinen Sprecher oder Verfasser hat. Der Veda besteht immer schon, er ist anfangslos ewig. Dies wird dadurch begründet, dass man sich an keinen Verfasser des Veda erinnert und dass er immer schon, ohne Anfang, ununterbrochen tradiert wurde. Einen Gott gibt es für die Mīmāṃsakas nicht. Andere Schriften werden nur dann als gültig angesehen, wenn sie auf dem Veda basieren.¹⁰

In der philosophischen Schule des Nyāya ist eine sprachliche Mitteilung dann ein Mittel für eine richtige Erkenntnis, wenn sie von einer vertrauenswürdigen Person (*āpta*) stammt. Als Merkmale einer

⁹ SCHMITHAUSEN 1965: 189.

¹⁰ Siehe dazu SCHMITHAUSEN 1965: 189-201, D'SA 1974 und OBERHAMMER 1974c: 45-49.

vertrauenswürdigen Person nennt PAKṢILASVĀMIN (5. Jh. n. Chr.¹¹) die Tatsache, dass diese die Dinge (*dharman*)¹² unmittelbar erkannt hat, Mitleid mit den Wesen und den Wunsch hat, die Dinge so darzulegen, wie sie sind.¹³ Eine vertrauenswürdige Person *par excellence* ist Gott, und im Laufe der historischen Entwicklung des Nyāya wurde Gott auch zur vertrauenswürdigen Person im höchsten Sinne (*par-āpta*, *paramāpta*).¹⁴ Ab dem 9. Jahrhundert, mit VĀCASPATI MIŚRA und JAYANTA BHATṬA, wurde nach dem Nyāya der Veda von Gott verkündet, und da Gott allwissend ist, Mitleid mit den im Wesenskreislauf befindlichen Wesen hat und eben daher den Wunsch hat, diesen die Dinge der Wahrheit gemäß darzulegen, entspricht der Veda der Wahrheit. Bekräftigt wird dies durch die Tatsache, dass der Veda vom Großteil der Menschen anerkannt wird.¹⁵

Dies sind in der indischen Geistesgeschichte die beiden Hauptargumente für die Autorität des Veda. Für die Mīmāṃsā ist der Veda anfangs- und verfasserlos (*apauruṣeya*) und daher unaufhebbare Autorität. Andere Schriften sind nur gültig, wenn sie den Veda als Grundlage haben (*vedamūla*). Für den Nyāya ab dem 9. Jahrhundert ist der Veda gültig, weil er von Gott offenbart wurde, der als „vertrauenswürdige Person“ gesehen wird.

¹¹ OBERHAMMER 1974c: 50.

¹² Zur Übersetzung von *dharman* mit „Dinge“ oder „Gegenstand“ in diesem Kontext vgl. SEYFORT RUEGG 1994: 307f. und FRANCO 1997: 30, Anm. 38.

¹³ NBh 96,16f.: *sākṣātkṛtadharmatā bhūtadayā yathābhūtārthacikhyāpayaṣā ceti*. Vgl. zum *āpta* auch OBERHAMMER 1974c: 50-54.

¹⁴ So bei VĀCASPATI MIŚRA (NVTṬ 51,17; 9. Jh. n. Chr. [OBERHAMMER 1974c: 64]) und BHĀSARVAJÑA (NBhū 380,5; 10. Jh. n. Chr. [OBERHAMMER 1974a: 131]); vgl. dazu auch CHEMPARATHY 1983: 31.

¹⁵ Siehe dazu OBERHAMMER 1974c: 49-67 und CHEMPARATHY 1983. Ein weiteres Argument des Nyāya für die Maßgeblichkeit des Veda ist seine Analogie mit dem Āyurveda. Der Āyurveda wurde nach dem Nyāya ebenfalls von Gott verfasst. Es ist beobachtbar, dass das vom ihm Gelehrte wirksam ist und daher der Wahrheit entspricht. Aus diesem Grund muss auch der Veda wirksam und maßgeblich sein. Vgl. dazu CHEMPARATHY 1983: 40-52.

Die Argumentation der Saṃhitās für ihre eigene Autorität ist typologisch der des Nyāya zuzuordnen: sie lehren die Wahrheit, weil sie von Gott selbst offenbart worden sind. Wir werden aber noch sehen, dass sich das Pāñcarātra in späterer Zeit auch der ersten Argumentation nicht entziehen kann.

Das Verhältnis des Pāñcarātra zum Veda

Die vorherrschende Meinung im Umfeld des Pāñcarātra war also, dass der Veda allein die „Wahrheit“ verkündet und nur dieser und die Schriften, die sich auf diesen stützen, die richtigen Anweisungen für die Erlangung des Heils geben. Die Traditionen, die sich nicht auf den Veda beziehen, wurden als „außerhalb des Veda“ (*veda-bāhya*) stehend und somit als heterodox betrachtet. Dies betrifft Traditionen wie den Buddhismus oder Jinismus, aber auch das Pāñcarātra.¹⁶

Das Pāñcarātra stand unter großem Einfluss der vedischen Orthodoxie, nicht nur von außerhalb, weil die Mehrheit in seinem Umfeld den Veda als höchste Autorität betrachtete, sondern auch innerhalb der Tradition. Angehörige vedischer Schulen (*śākhā*) traten in das Pāñcarātra ein, ohne ihre eigentliche Tradition aufzugeben. Dies bedeutet, dass sie Pāñcarātrins waren und das Pāñcarātra-Ritual durchführten, aber auch die von den vedischen Schriften vorgeschriebenen Rituale praktizierten.¹⁷

Diese Gruppe sah sich nun mit dem Vorwurf von außen konfrontiert, eine Religion zu praktizieren, die dem Veda widerspricht, gegen den sie sich verteidigen musste. Aber es ging nicht nur um die Verteidigung nach außen. Die Angehörigen dieser Gruppe brauchten auch selbst die Gewissheit, dass ihre religiöse Praxis die richtige war und die beiden Traditionen, denen sie folgten, sich nicht widerspra-

¹⁶ Siehe ŚĀNKARAS Kommentar zu den Brahmasūtren 2.2.42-45, welche er als gegen das Pāñcarātra gerichtet interpretiert. Er sagt dort explizit, dass das Pāñcarātra den Veden widerspricht (ŚBSūBh 259,17-20 und 261,18f.). Vgl. dazu auch OBERHAMMER 1971: 15-24. Ein anderer Beleg ist KUMĀRILAS Tantravārttika 112,17ff. (zu Mīmāṃsāsūtra 1.3.4).

¹⁷ Vgl. unten pp. 266ff.

chen. Die Gruppe unter den Pāñcarātrins, die keiner vedischen Schule angehörte, hatte das mögliche Problem des inneren Widerspruchs nicht. Für sie stellte sich jedoch die Frage, ob ihr mit dem Veda nicht etwas fehlte, was die andere Gruppe hatte. Sie stand schließlich völlig „außerhalb des Veda“.

Das Argument der frühen Saṃhitās, dass das Pāñcarātra von Gott selbst verkündet worden sei, daher als alleiniges Mittel zum Heil führe und somit die richtige Lehre sei, genügte nun nicht mehr. Es stellten sich, auch durch die Angriffe von außen motiviert, neue Fragen: Welches Verhältnis hat das Pāñcarātra zum Veda? Warum ist es maßgeblicher als der Veda? Wenn das Pāñcarātra von Gott offenbart wurde, woher kommt dann der Veda, und welchen Stellenwert hat er? Wie können wir gewiss sein, dass unsere Tradition die richtige ist und auch wirklich von Gott offenbart wurde?

Diese Fragen wurden von der Gruppe, die auch vedischen Schulen angehörte, und der Gruppe, die kein Naheverhältnis zur vedischen Orthodoxie hatte, innerhalb des Pāñcarātra unterschiedlich beantwortet.

Pāñcarātrins ohne Naheverhältnis zur vedischen Orthodoxie

Betrachten wir zunächst die Gruppe, die sich auf keine vedische Schule berufen konnte. Wir haben Belege, dass diese, in Unterscheidung zu jener Gruppe, die auch vedischen Schulen angehörte, schon im 10. Jh. existiert hat. Aus dieser Zeit gibt es allerdings relativ wenig Informationen über ihr religiöses Leben und ihre Weltanschauungen.¹⁸ Ich möchte mich daher in meinen folgenden Ausführungen auf einen Text stützen, der etwas später, vermutlich zwischen ca. 1100 und 1300 n. Chr., entstanden ist, vielleicht aber von den

¹⁸ YĀMUNA (10. Jh. n. Chr.) schreibt über diese Gruppe, dass ihre Angehörigen den vedischen Dharma aufgegeben haben und 40 *saṃskāras*, die von der Ekāyanaśruti vorgeschrieben sind, sowie die Rituale zu den „fünf Zeiten“ (*pañca kāla*) praktizieren (ĀP 169,9-170,7). Ein bekannter Angehöriger dieser Gruppe, die sich Ekāyanas nennt, war VĀMANADATTA, der im 10. Jahrhundert in Kaschmir lebte (in SaṃP 1.137c-138a [= 2.61abc, 4.98abc, 5.52abc] bezeichnet er sich selbst als Ekāyana; vgl. zu Vāmanadatta auch TORELLA 1994).

Vorstellungen auch der früheren Angehörigen dieser Gruppe nicht allzu entfernt ist. Es ist dies die Pārameśvarasamhitā.¹⁹

Dieser Text erzählt in seiner *śāstrāvātāra*-Geschichte folgendes: Im *kr̥tayuga*, dem indischen Goldenen Zeitalter, wurde von Gott Viṣṇu eine Lehre verkündet, die nur die Emanzipation aus dem Wesenskreislauf verleiht. Diese Lehre wird unter anderem als die „erste Lehre“ (*prathama śāstra*), die „geheime Tradition“ (*rahasyāmnāya*), der ursprüngliche Veda (*mūlaveda*) und der Ekāyanaveda, d.h. der Veda, der der einzige Weg oder der Weg zum Einzigen ist, bezeichnet.²⁰ Im idealen Zeitalter des *kr̥tayuga* sind die Menschen fähig, dieser Lehre zu folgen, aber schon im nächsten Zeitalter, dem *tretāyuga*, beginnen sie, weltliche Wünsche zu haben, geben diese Lehre auf und folgen den Veden, die die Erfüllung von solchen versprechen. Die Veden sind nach dieser Erzählung aus dem ursprünglichen Veda entstanden, aber sie sind verändert, sie weichen von ihm ab.²¹ Sie beziehen sich nicht nur auf Gott Viṣṇu, sondern auf viele verschiedene Gottheiten. Sie beschreiben Rituale für all diese Gottheiten und versprechen dadurch die Erfüllung von Wünschen, aber die Befreiung aus dem Wesenskreislauf kann durch sie nicht erlangt werden. Da sich die Menschen von der ursprünglichen Lehre abgewandt und den Veden zugewandt haben, schwindet erstere und kann nur einem dieser angemessenen Wesen wieder von Gott verkündet werden. Viṣṇu hat allerdings Gnade mit den Menschen, die nicht nur nach der Befreiung aus dem Wesenskreislauf streben können, sondern auch weltlichen Genuss erlangen möchten, und verkündet darauf die Samhitās, die Befreiung (*mokṣa*) aus dem Wesenskreislauf und Genuss (*bhoga*) verleihen.²²

¹⁹ Zur Datierung der PārS vgl. RASTELLI 2006: 49-54.

²⁰ PārS 1.16cd, 74ab, 32d, 56c. Die Erklärung der PārS des Begriffes *ekāyana* lautet: „Es ist wahrlich kein anderer Weg für das Erlangen der Emanzipation bekannt. Daher nennen [ihn] die Weisen den einzigen Weg (*ekāyana*).“ (1.57c-58b: *mokṣāyanāya vai panthā etadanyo na vidyate || tasmād ekāyanaṃ nāma pravādanti maṇiṣiṇaḥ* |).

²¹ Vgl. PārS 1.75c, wo sie als *vikāravedāḥ* bezeichnet werden.

²² PārS 1.74c-93 und 45c-53.

Wir sehen hier deutlich, wie das Verhältnis zwischen dem Pāñcarātra und den Veden beschrieben wird. Das Pāñcarātra wird als der eigentliche Veda dargestellt, als der Ursprung der vier Veden, die aus diesem hervorgegangen, aber ein Verfall von diesem sind. Das Pāñcarātra steht somit über der vedischen Orthodoxie und bildet sogar dessen Grundlage. Als religiöser Weg ist es dieser überlegen, da es nicht nur, wie die Veden, die Erfüllung von weltlichen Wünschen oder die Erlangung des Himmels verleihen kann, sondern auch die Befreiung aus dem Wesenskreislauf.

Gemeinsam mit diesen Vorstellungen hat sich innerhalb des Pāñcarātra eine Gruppe entwickelt, die sich explizit auf den Ekāyana-veda beruft: die sogenannten Ekāyanas.²³ Charakteristisch für diese Gruppe ist, dass sie sich im Gegensatz zu der Gruppe, die auch dem Veda folgt, keiner Initiation (*dīkṣā*) unterziehen muss, um die Berechtigung (*adhikāra*) für die Durchführung des Rituals zu bekommen.²⁴ Die Ekāyanas haben diese Berechtigung von Geburt an.²⁵ Weiters heißt es von dieser Gruppe, dass diese die Rituale durchfüh-

²³ Vgl. zu diesen auch RASTELLI a (in Druck).

²⁴ PādS cp 1.4, 21.53. In der PārS werden die Ekāyanas häufig Initiierten (*dīkṣita*) gegenübergestellt, was darauf hinweist, dass die ersteren nicht initiiert sind; vgl. PārS 9.187-190, 15.14c-20, 18.116-117.

²⁵ Vgl. die folgenden beiden Passagen: „Und an seinem Lebensende wird er im Haus von lauterem, vornehmen [Menschen] geboren, lernt die Ekāyana-Lehre, vollzieht das aus dieser entstandene dreizehnfache Ritual in rechter Weise und erlangt den Ehrwürdigen.“ (PārS 13.114c-115: *tadante janma cāsādyā śucīnām śrīmatām gr̥he* || 114 *śāstram ekāyanaṃ jñātvā samyak kṛtvā tadudbhavam | trayodaśavidhaṃ karma bhagavantaṃ samāpnuyāt* || 115); „Und nachdem er nämlich wieder eine vorzügliche Geburt erlangt hat, o Bester der Zweimalgeborenen, ist er von Kindheit an im Ritual für den Ehrwürdigen versiert, hat ihn zum Höchsten und ist aus diesem beschaffen. Und ohne, auch in einer Zeit des Unglücks, nach einer Frucht zu streben, erlangt er, nachdem er den Körper verlassen hat, hier keine Geburt mehr, o Pauṣkara.“ (PauṣS 36.265b-267b: (...) *punar eva hi | janma cāsādyā cotkṛṣṭam ābālyād dvijottama* || 265 *bhagavatkarmaniṣṇātas tatparas tanmayo bhavet | nābhisandhāya ca phalam āpatkālagato 'pi vai* || 266 *tyaktvā dehaṃ punar janma nāpnuyād iha pauṣkara* |) und die Beschreibung einer Gruppe, die vermutlich mit den Ekāyanas identisch ist, als „vom [Beginn der] Schöpfung an berechtigt“ (*āsṛṣṭer adhikāriṇaḥ*) in AS 15.11b.

ren, ohne davon eine Frucht zu erwarten. Das heißt, dass ihr einziges Ziel die Befreiung aus dem Wesenskreislauf ist, wie es ja auch zur Charakterisierung des Ekāyanaveda passt.²⁶ Es muss Texte gegeben haben, die die Ekāyanas zumindest als Teile des Ekāyanaveda angesehen haben, da es Vorschriften gibt, im Ritual aus dem Ekāyanaveda zu rezitieren,²⁷ aber es ist unklar, um welche Texte es sich dabei gehandelt hat.²⁸

Pāñcarātrins, die auch der vedischen Orthodoxie angehörten

Für ein Beispiel einer Gruppe innerhalb des Pāñcarātra, die auch vedischen Schulen angehörte, und ihrer Darstellung des Beginns ihrer Tradition und des Verhältnisses zwischen dem Pāñcarātra

²⁶ Vgl. z.B. PauṣS 38.293c-294 und PādS cp 21.32d-35b, wo es heißt, dass die Āgamasiddhāntins, welche mit den Ekāyanas identisch sind, das Ritual durchführen, weil es eine Pflicht (*kartavyatva*) ist. Ihre Lehre, das Āgamasiddhānta, wird in folgender Weise beschrieben: „das jenen, die die Berechtigung [dafür] haben, aufgrund [ihrer] Freiheit von Begehren die Erlangung des [Gottes] als einzige Frucht verleiht“ (PārS 10.145cd: *anicchāto ’dhikāriṇām tatprāptyekaphalapradam* ||) und „das höchste Śāstra, (...) das aufgrund der Freiheit von Begehren die Emanzipation verleiht“ (PārS 19.526ab: [...] *param śāstram anicchāto ’pavargadam* |).

²⁷ In PārS 17.451c wird vorgeschrieben, die *ekāyanī śākhā* zu rezitieren. Für Vorschriften, Mantras aus der *ekāyanīyaśākhā* zu rezitieren, siehe JS 20.269cd, PārS 12.316ab, 439ab, 13.150cd, 15.7cd, ĪS 18.447a. Venkaṭanātha schreibt, dass die *mūlaśruti*, womit er den Ekāyanaveda meint, nur von wenigen Menschen gelernt wird (SAS 256, 18f.). Wenn dies keine Umschreibung ist für die Tatsache, dass sie von niemandem gelernt wird, belegt es, dass es einen konkreten Text gab, der als *mūlaśruti* betrachtet wurde.

²⁸ VARADACHARI (1982: 341) schreibt, dass ALAŚIŅGA BHATṬA in seinem (unpublizierten) Kommentar zur Īśvarasaṃhitā sagt, dass die Sāttvata-, die Pauṣkara- und die Jayākhyasaṃhitā die Sūtras des Ekāyanaveda seien. ALAŚIŅGA BHATṬA ist allerdings ein recht später Kommentator (er lebte im 19. Jh., siehe die Einleitung [*upodghāta*] der SS, p. 9). Es gibt bisher keine Belege dafür, dass diese Ansicht zur Zeit der PārS oder früher vertreten wurde.

und dem Veda möchte ich zunächst die Pādmasaṃhitā heranziehen, die vermutlich etwas älter als die Pārameśvarasaṃhitā ist.²⁹

Nach der Beschreibung in diesem Text führt diese Gruppe ihre Tradition auf 8000 Brahmanen zurück, die den vedischen Schulen (*śākhā*) der Kāṇvas und Mādhyandinas des weißen Yajurveda angehörten. Diese Brahmanen wollten die Befreiung aus dem Wesenskreislauf erlangen und gingen zu Brahman, um ein Mittel dafür zu bekommen. Dieser war bereit, es ihnen zu gewähren. Er initiierte sie in das Pāñcarātra³⁰ und trug ihnen auf, die *kāṇvī* und die *mādhyandinī śākhā* zu studieren und nach deren Vorschriften die vedischen Rituale durchzuführen. Allerdings sollten diese Rituale, wie es im Text heißt, „mit der Visualisierung (*dhyāna*) Viṣṇus verbunden und durch seine Verehrung charakterisiert“³¹ sein, also im Vergleich zum ursprünglichen vedisch-orthodoxen Ritual modifiziert und exklusiv auf Viṣṇu gerichtet. Ebenfalls sollten sie der Vorschrift für die fünf Zeiten (*pañca kāla*) folgen, einer für das Pāñcarātra charakteristischen Praxis, die den Tagesablauf rituell strukturiert.

Von diesem Zeitpunkt an wird nach dem Bericht der Pādmasaṃhitā diese Gruppe „Bhāgavatas“ genannt, deren Nachkommen, wenn sie sich der Initiation unterziehen und die Rituale in richtiger Weise durchführen, ebenfalls die Befreiung aus dem Wesenskreislauf erlangen.³²

Wir sehen hier die Antwort dieser Gruppierung auf die Frage nach dem Verhältnis von Pāñcarātra und Veda. Diese Gruppe versteht sich selbst als vedisch-orthodoxe Brahmanen, die den Vorschriften ihrer vedischen Schulen immer schon folgen und dies nie aufgehört haben. Mit dem Veda allein konnten sie aber die Befreiung

²⁹ Zur Datierung der PādS vgl. RASTELLI 2006: 51f. und 58f.

³⁰ Genauer gesagt, in das Mantrasiddhānta, d.i. eine von vier *siddhānta* genannten Traditionen innerhalb des Pāñcarātra. Für Beschreibungen der vier Siddhāntas siehe z.B. PauṣS 38.293c-309, PārS 19.522-543, PādS *cp* 21.

³¹ PādS *cp* 21.11ab: *bhagavaddhyānasahitaṃ tatsamārāadhanātma-kam* |.

³² PādS *cp* 21.2c-15. Für weitere Informationen zu dieser Gruppierung vgl. RASTELLI a (in Druck) und RASTELLI 2006: 224-233.

aus dem Wesenskreislauf nicht erlangen. Ein Mittel dafür ist die Initiation in das Pāñcarātra, die ihnen Gott Brahman gewährt, und die viṣṇuitische Modifikation ihres vedischen Rituals, also eine Kombination der vedisch-orthodoxen Praxis und des Pāñcarātra. In dieser Weise hat diese Gruppierung nach eigenem Verständnis die vedische Orthodoxie nie verlassen, aber doch Zugang zu einer Lehre und Praxis, die ihnen weltlichen Genuss und die Befreiung aus dem Wesenskreislauf verheißt.

Von der Gruppierung innerhalb des Pāñcarātra, die auch der vedischen Orthodoxie angehörte, haben wir noch weitere Zeugnisse, nämlich aus der Tradition des Viśiṣṭādvaitavedānta. Schon NĀTHAMUNI, den die Viśiṣṭādvaitins als Begründer ihrer Tradition betrachten, war vermutlich Pāñcarātrin.³³ NĀTHAMUNIS Enkel YĀMUNA, der im 10. Jh. n. Chr. lebte und ebenfalls ein großer Lehrer der Tradition ist, schrieb ein Werk namens Āgamaprāmāṇya („die Maßgeblichkeit der Überlieferung“), dessen Ziel es ist, die Maßgeblichkeit des Pāñcarātra zu verteidigen.³⁴ Auch für YĀMUNA sind die Saṃhitās deshalb maßgeblich, weil sie von Gott offenbart wurden. Aufgrund seiner Sozialisation in einem vedisch-orthodoxen Umfeld, das unter anderem von der Mīmāṃsā stark beeinflusst ist, ist allerdings auch für ihn der Veda die höchste Autorität, und er kann neben dem Veda nur Schriften akzeptieren, die auf dem Veda basieren. Er muss also auch zeigen, dass sich die Pāñcarātra-Saṃhitās auf den Veda als ihre Grundlage stützen und auch daher maßgeblich sind.

Die Hauptfrage von YĀMUNAS Āgamaprāmāṇya lautet: Sind die Texte des Pāñcarātra gültige Erkenntnismittel (*pramāṇa*)? Kann durch sie die „Wahrheit“ erkannt werden? Sind sie ein „Maß für Gut und Böse“³⁵? Ist das, was sie lehren, nämlich, dass durch die rituelle

³³ Siehe MESQUITA 1979: 187-193.

³⁴ Das Āgamaprāmāṇya wurde von VAN BUITENEN 1971 ins Englische übersetzt. Eine gute Einführung in das Werk ist die (ebenfalls in englischer Sprache abgefasste) Einleitung zu der Edition des ĀP.

³⁵ Vgl. ĀP 17,8: *mānaṃ puṇyapāpayoḥ*.

Verehrung Gottes die Befreiung aus dem Wesenskreislauf und Genuss erlangt werden können, wahr?³⁶

YĀMUNA trägt, wie es in indischen wissenschaftlichen Abhandlungen häufig der Fall ist, zunächst die Argumente seiner Gegner vor, um diese dann mit seiner eigenen Lehre zu widerlegen. YĀMUNAs Hauptgegner sind Vertreter der Mīmāṃsā.³⁷ Die Diskussion über die Maßgeblichkeit oder Nichtmaßgeblichkeit des Pāñcarātra verfolgt drei wesentliche Argumentationslinien, die sich zum Teil auseinander ableiten.

Die erste ist die Frage der Maßgeblichkeit oder Nichtmaßgeblichkeit des Pāñcarātra aufgrund von logisch-erkenntnistheoretischen Kriterien. Die Diskussion beginnt mit dieser Frage, da die Hauptfrage des Werkes, nämlich, ob die Texte des Pāñcarātra gültige Erkenntnismittel sind, im wesentlichen eine erkenntnistheoretische Frage ist.

Nach der Lehre der Mīmāṃsā kann eine sprachliche Mitteilung, wie es die Pāñcarātra-Texte sind, ein unabhängiges Erkenntnismittel sein oder ein Erkenntnismittel, das sich auf ein anderes Erkenntnismittel stützt. Ein unabhängiges Erkenntnismittel ist eine sprachliche Mitteilung nur, wenn sie keinen Verfasser hat, so wie der Veda. Jeder Verfasser muss, wenn er eine Aussage macht, sich auf eine dieser vorausgehende Erkenntnis stützen.³⁸ Der Mīmāṃsaka

³⁶ Vgl. den Einwand von Seiten der Mīmāṃsā: „Und [die Erkenntnismittel] Wahrnehmung usw. können die vom Pañcarātratantra gelehrte Verbindung zwischen dem Mittel und dem [dadurch] zu Bewirkenden wie der Himmel, die Emanzipation usw., die durch unterschiedliche Verehrungen des Ehrwürdigen, denen die Initiation vorausgeht, angestrebt werden, nicht erkennen lassen, denn, wenn wir die Initiation, die Verehrung usw. mittels der Wahrnehmung betrachten, erkennen wir nicht, dass diese das Mittel für das Heil sind“ (ĀP 3,2-5: *na ca pañcarātratantrapratipādyamānavilakṣaṇādīkṣāpūrvakabhagavadārādhanaābhilaṣitasvargāpavargādisādhyasādhana-sambandham pratyakṣādīny āvedayituṃ kṣamante. na hi pratyakṣeṇa dikṣārādhanaādhāni nirīkṣamāṇās teṣāṃ niḥśreyasasādhanatām pratipadyāmahe*).

³⁷ Diese sind Anhänger von KUMĀRILA einerseits und PRABHĀKARA andererseits. Ein weiterer Gegner ist ein Advaitin. YĀMUNA trägt auch die Position eines Anhängers des Nyāya vor, der zum Teil auf seiner Seite steht. Siehe dafür die Einleitung zu der Edition des ĀP, pp. 17-33.

³⁸ ĀP 2,5-13.

zeigt, dass mit keinem Erkenntnismittel – Wahrnehmung (*pratyakṣa*), Schlussfolgerung (*anumāna*), sprachliche Mitteilung oder autoritative Überlieferung (*āgama*), Analogie (*upamāna*) und Implikation (*arthāpatti*) – erkannt werden kann, dass die vom Pāñcarātra gelehrten Mittel, wie z.B. die rituelle Verehrung Gottes, tatsächlich zu den angegebenen Zielen führen.³⁹

YĀMUNA antwortet darauf ebenfalls mit einer formalen logisch-erkenntnistheoretischen Argumentation. Er legt einen logischen Beweis der Aussage, dass das Pāñcarātra ein Erkenntnismittel sei, dar und zeigt dann, dass es weder in diesem Beweis einen logischen Fehler gibt, der ihn ungültig machen würde, noch dass diese Aussage durch irgendein anderes Erkenntnismittel aufgehoben werden kann.⁴⁰ Nach dem auch von der Mīmāṃsā vertretenen Prinzip des *svataḥprāmānya*, d.h. dass jede Erkenntnis aus sich richtig ist, wenn sie nicht durch eine andere Erkenntnis aufgehoben werden kann, ist damit der Beweis erbracht, dass das Pāñcarātra ein Erkenntnismittel ist.

Der Mīmāṃsaka wendet darauf ein, dass eine sprachliche Mitteilung, die einen Verfasser hat, wie dies bei den Pāñcarātra-Texten der Fall ist, fehlerhaft sein kann, da der Verfasser Fehler haben kann. YĀMUNA hält dem entgegen, dass dies nicht möglich ist, da der Verfasser der Pāñcarātra-Texte, nämlich der höchste Gott selbst, nach den von der Mīmāṃsā als Autorität anerkannten Upaniṣaden allwissend ist und selbst unmittelbar den Dharma, welcher der Inhalt der Pāñcarātra-Texte ist, wahrnimmt. Weiters ist Gott voll Mitgefühl mit den im Wesenskreislauf verhafteten Menschen und möchte ihnen ein Mittel verkünden, mit dem sie diesem entrinnen können.⁴¹ Täuschung oder Betrug, wie es der Mīmāṃsaka in Bezug auf den Verfasser der Pāñcarātra-Saṃhitās angedeutet hat,⁴² sind daher ausgeschlossen.⁴³

³⁹ ĀP 3,2-8,19. Vgl. auch Anm. 36.

⁴⁰ ĀP 59,9-65,4.

⁴¹ Wir erkennen hier die Merkmale einer vertrauenswürdigen Person (*āpta*), wie sie im Nyāya gelehrt wird; siehe oben p. 259.

⁴² ĀP 58,7-10: „So meinen wir aufgrund der Erklärung von Gegenständen, die dem angeführten logischen Beweis und dem logischen Beweis

Die unmittelbare Wahrnehmung des Dharma durch Gott ist die Antwort auf den Einwand des Mīmāṃsaka, dass eine sprachliche Mitteilung, die einen Verfasser hat, von einem anderen Erkenntnis-mittel abhängig ist. Gott hat den Inhalt der Pāñcarātra-Texte selbst wahrgenommen, bevor er ihn mitgeteilt hat.

Aber die Pāñcarātra-Texte basieren auch noch auf einem anderen Erkenntnismittel, nämlich dem Veda.⁴⁴ YĀMUNA muss dieses zweite Erkenntnismittel als Basis der Pāñcarātra-Texte annehmen, um dem Vorwurf zurückweisen zu können, dass das Pāñcarātra „un-vedisch“ (*avaidika*) sei. Wir sind damit bei der zweiten wichtigen Argumentationslinie, die Maßgeblichkeit oder Nichtmaßgeblichkeit des Pāñcarātra, weil dieses auf dem Veda basiert oder nicht basiert.

der *śruti*, *smṛti*, der Epen und der Purāṇen widersprechen, und aufgrund des Mangels an Akzeptanz durch alle gelehrten Menschen, dass die Pāñcarātra-tantras von irgendjemandem, der vorgibt, ein Mittel für den Himmel und die Emanzipation zu lehren, verfasst wurden, um die Welt zu täuschen.“ (*tad evam udīritanyāyaśrutismṛtīhāsapurāṇanyāyaviruddhārthābhīdhānena samastāśiṣṭajanaparigrahaviraheṇa ca svargāpavargasādhanopadeśavyājena kenāpi jagad vañcayituṃ viracitāni pañcarātratantrāṇīti manyāmahe*). Siehe auch ĀP 20,2-21,2; 38,14-17; 52,2f.

⁴³ ĀP 65,6-66,2. Siehe auch ĀP 91,1-5: „Denn dieser, der den Dharma wie die Initiation, die Verehrung usw. durch seine ihm angeborene Erkenntnis selbst wahrgenommen hat, hat für die höchsten *ṛṣis* wie Śāṅḍilya, Nārada usw. – die, nachdem sie [im Gedanken] ‚das durch Sinnesobjekte bewirkte Glück wie Himmel, Söhne usw. ist mit vielerlei Leid verbunden und dauert nicht allzu lange‘ auch dieses [Glück] zum Leid gezählt haben, [ihr] Heim verlassen haben, um die Befreiung [aus dem Wesenskreislauf zu erlangen] – die Pāñcarātrasaṃhitās, die die Verehrung und die Erkenntnis von ihm lehren, die das einzige Mittel für das von ihnen angestrebte unüber-treffliche Heil ist, verfasst.“ (*sa hi sahasasamvedanasākṣātkṛtadīkṣārādhanādidharmah svargaputrādīvaiṣayikasukham anekaduḥkhasaṃbhinnam na cāticiram anuvartata iti tad api duḥkhapakṣa eva nikṣīpya, mokṣāya grhe-bhyaḥ pravrajadbhyaḥ śāṅḍilyanārādādīparamarṣibhyaḥ, tadabhīlāṣitanir-atiśayaniḥśreyasaikasādhanasvāvagamārādhanāvabodhinī pañcarātra-saṃhitāḥ niramimīta*).

⁴⁴ Siehe ĀP 101,4: „weil in Bezug auf dieses die Gewissheit [besteht], dass es auf der *śruti* und der Wahrnehmung basiert“ (*śrutipratyakṣayas tatra yato mūlatvaniścayaḥ*).

Der Mīmāṃsaka bringt eine Reihe von Argumenten dafür vor, dass sich das Pāñcarātra nicht auf den Veda stützt.⁴⁵

YĀMUNA weist all diese Einwände zurück⁴⁶ und argumentiert ausführlich, dass das Pāñcarātra sehr wohl auf dem Veda basiere. Nach seiner Lehre hat Gott, der den Veda selbst unmittelbar wahrnimmt, erkannt, dass dieser für die Menschen sehr schwierig zu lernen, zu verstehen und im Gedächtnis zu behalten ist. Aus diesem Grund und weil er Mitleid mit den Menschen hat, hat er den Inhalt der Veden in leicht verständlicher Weise zusammengefasst und in Form der Pāñcarātra-Saṃhitās gelehrt.⁴⁷

Die dritte Argumentationslinie ist die Maßgeblichkeit oder Nichtmaßgeblichkeit des Pāñcarātra aufgrund der Tatsache, dass ihr eine angesehene oder nicht angesehene soziale Gruppe folgt, die innerhalb oder außerhalb der vedisch-orthodoxen Tradition steht. Zu dieser Frage kommt es aus folgendem Grund: Die Mīmāṃsā erkennt nicht nur den verfassunglosen Veda, sondern auch die Smṛtis, wie z.B. die Dharmasāstras, die Epen und die Purāṇen, die einen Verfasser haben, als Autorität an, und zwar deshalb, weil sie, nach den Mīmāṃsakas, auf dem Veda basieren, und weil Gelehrte (*śiṣṭa*) der vedischen Orthodoxie die von den Smṛtis vorgeschriebenen Rituale in der gleichen Weise wie die vom Veda vorgeschriebenen Rituale durchführen.⁴⁸ Die Praxis der Gelehrten der vedischen Orthodoxie ist also ein Beleg für die Autorität der Texte, die diese Praxis vorschreiben.

⁴⁵ ĀP 17,11-19,9.

⁴⁶ ĀP 102,17-135,6.

⁴⁷ ĀP 102,7-10: „Nachdem der Ehrwürdige, der die gesamte Menge der Veden durch [seine] fehlerlose, ihm angeborene Erkenntnis wahrnimmt, gesehen hat, dass die *bhaktas* in Bezug auf das Studieren, im Gedächtnis Behalten usw. der vielen *sākhās*, die in verstreuten, verschiedenartigen Vorschriften, Erklärungen und *mantras* bestehen, unverständigen Geistes waren, hat er freilich aus Mitleid mit diesen deren Inhalt als leichtes Mittel zusammengefasst und gelehrt.“ (*sa khalu bhagavān amoghasahasamvedanasākṣādbhavadakhilavedarāśir viprakīrṇavidhavidhyarthavādamantrātmakānekaśākhādhyayanadhāraṇādiṣv adhīradhiyo bhaktān avalokya, tad-anukampayā laghunopāyena tadarthaṃ saṃkṣipyopadideśa.*)

⁴⁸ ĀP 10,5-9.

YĀMUNA meint nun, dass dieses Argument auch für das Pāñcarātra gelten muss. Auch dieses wird ebenso wie die Vorschriften der Smṛtis von Bhāgavata-Brahmanen praktiziert, die ebenfalls zur vedischen Orthodoxie gehören.⁴⁹

Die Antwort des Mīmāṃsaka lautet: die Bhāgavatas sind keine Gelehrten (*śiṣṭa*), ja nicht einmal Brahmanen. Es entzündet sich nun eine lange Diskussion über die Frage, woran man erkennt, dass jemand ein Brahmane ist, und ob die Bhāgavatas Brahmanen sind.⁵⁰ YĀMUNA kommt schließlich zu der Feststellung, dass ein Brahmane an seiner Herkunft und an seinem Lebenswandel zu erkennen sei. Von jemandem, der die äußeren Merkmale eines Brahmanen trägt, muss man annehmen, dass er auch tatsächlich ein Brahmane ist, solange man nichts Gegenteiliges wahrnimmt.⁵¹ Aus diesem Grund sind die Bhāgavatas Brahmanen, und sie gehören der vedischen Orthodoxie an, da ein Teil von diesen den vedischen Schulen (*śākhā*) des weißen Yajurveda folgt, und auch die Ekāyanaśruti (d.h. der Ekāyanaveda), der der andere Teil folgt, ein Teil des Veda ist.⁵²

Wir sehen, dass, zumindest in der an der vedischen Orthodoxie orientierten Gruppierung innerhalb des Pāñcarātra, zur Begründung der Maßgeblichkeit der Saṃhitās durch die Offenbarung Gottes das Argument hinzugekommen ist, dass diese auf dem Veda basieren und eigentlich keinen anderen Inhalt als dieser haben. Dieses zweite Argument ist für die vedische Orthodoxie das einzige ausschlaggebende und bedarf keines anderen. Wenn bewiesen werden kann, dass das Pāñcarātra auf dem Veda basiert, wird es als wahr akzeptiert.

Hier wird deutlich, wie „Wahrheit“ sozial bestimmt wird. Denn man könnte den Veda als Autorität natürlich auch hinterfragen. Das tut YĀMUNA jedoch nicht. Auf den Einwand des Gegners, dass das Pāñcarātra vom allmächtigen Gott verfasst worden sein könnte, um

⁴⁹ ĀP 11,2-5.

⁵⁰ Siehe ĀP 11,6-17,5 für die Position des Mīmāṃsaka und ĀP 141,2-170,11 für die YĀMUNAS.

⁵¹ ĀP 141,6-146,15. Dieses letzte Argument folgt dem oben (p. 269) beschriebenen Prinzip des *svataḥprāmānya*.

⁵² ĀP 169,4-170,11.

die Welt zu verwirren, meint er, dass dies auch für die Veden, die für den Gegner die höchste Autorität sind, zutreffen könnte; die Menschen würden dann aber jegliches Vertrauen verlieren, wüssten nicht mehr, wie sie handeln sollten und würden in Tatenlosigkeit verfallen.⁵³ Es gibt für YĀMUNA also einen gewissen Punkt, an dem die Debatte aufhört und rationales Wissen zum Glauben wird, und dieser Punkt ist die Autorität des Veda.

Die vedische Orthodoxie als sozial mächtige Gruppe bestimmt, was „Wahrheit“ ist. Durch ihre soziale Macht wirkt sie glaubwürdig und vermittelt daher die Gewissheit, dass ihre Lehre die Wahrheit ist. Damit die eigene Lehre als Wahrheit anerkannt wird, ist es für eine Tradition notwendig, von der Gruppe, die die soziale Macht hat, zu bestimmen, was die Wahrheit ist, anerkannt zu werden und dadurch ebenfalls ein gewisses Ausmaß an sozialer Macht und Glaubwürdigkeit zu gewinnen oder sogar ein Teil von dieser Gruppierung zu werden. Und dies ist, was hier geschieht: Mit dem zweiten Argument, dass das Pāñcarātra auf dem Veda basiert, ist aus der Sichtweise der an der vedischen Orthodoxie orientierten Gruppierung das Pāñcarātra ein Teil der vedischen Orthodoxie.

Teil der vedischen Orthodoxie zu sein, hat aber auch eine soziale Komponente. Die Pāñcarātrins wollten nicht nur intellektuell beweisen, dass ihre Tradition auf dem Veda beruht, sondern sie wollten auch, wie die dritte Argumentationslinie zeigt, sozial anerkannt werden, als in der gesellschaftlichen Ordnung hoch stehende Brahmanen, weil dies ihnen zusätzliche Maßgeblichkeit verleiht. Diese beiden Aspekte stehen, wie wir gesehen haben, in Wechselwirkung: nur das, was von vedisch-orthodoxen Brahmanen praktiziert wird, wird als vedisch-orthodox betrachtet, und nur jene Personen, die die vedisch-orthodoxen Rituale praktizieren, werden als vedisch-orthodoxe Brahmanen angesehen.⁵⁴ Wenn zumindest Teile der Pāñcarātrins als brahmanische Gelehrte anerkannt werden, deren Lebenswandel als Maßstab für die Richtigkeit einer religiösen Praxis ange-

⁵³ Siehe ĀP 130,10-134,6, übersetzt in OBERHAMMER 1971: 38f. Vgl. dazu auch OBERHAMMER 1971: 92.

⁵⁴ Aus diesem Grund kommen die Argumente YĀMUNAS aus beiden Richtungen und stützen sich gegenseitig.

sehen wird, belegt dies die Maßgeblichkeit des Pāñcarātra. Aus diesem Grund war es YĀMUNA und seiner Tradition ein Anliegen, als Brahmanen akzeptiert zu werden.

„Wahrheit“ ist sozial bestimmt

Am Beispiel des Pāñcarātra und seiner historischen Entwicklung sehen wir deutlich, wie und von wem „Wahrheit“ definiert wird.

Auch wenn es vermutlich selbst aus der vedisch-orthodoxen Tradition kommt, stellt sich das Pāñcarātra in den frühesten erhaltenen Saṃhitās als Alternative zum Veda dar, die dadurch legitimiert ist, dass sie von Gott offenbart wurde. Im sozialen Umfeld des Pāñcarātra ist aber der Veda die „Wahrheit“. Der Veda, die vedisch-orthodoxen Brahmanen als Träger seiner Überlieferung und deren religiöse Praxis bilden die gesellschaftliche Norm. Sie geben vor, was richtig ist. Eine mögliche Reaktion einer Tradition darauf wäre, den Veda als „Norm“ zu ignorieren. Beispiele dafür sind der Buddhismus oder der Jinismus. Dem Pāñcarātra war dies, vermutlich aufgrund seiner sozialen Struktur, nicht möglich, und so reagierte es in zweierlei anderen Weisen. Die Ekāyanas stellten das Pāñcarātra als den eigentlichen, ursprünglichen Veda dar und somit sich selbst über die vedisch-orthodoxe Tradition. Dies hat sicherlich niemanden außerhalb der Tradition des Pāñcarātra überzeugt. Die Hauptfunktion dieser Lehre ist die Selbstvergewisserung der Gruppe, der Gruppe die Gewissheit zu geben, dass ihr Glaube der richtige ist. Die Gruppierung innerhalb des Pāñcarātra, die auch der vedischen Orthodoxie angehörte, stellte das Pāñcarātra als Teil der vedisch-orthodoxen Tradition dar. Auch dies diente sicherlich primär der Selbstvergewisserung, wie JOHN CARMAN schreibt: „We don't know what kind of reception Yāmuna's book got from those who didn't already agree with him“⁵⁵, aber zielte auch auf die Akzeptanz durch die übrige vedische Orthodoxie. Das vedisch-orthodoxe Umfeld des Pāñcarātra war stark genug, um die Kriterien für „Wahrheit“ vorzugeben. Um hier Glaubwürdigkeit zu erlangen, gab es keine andere Wahl, als diesen Kriterien zu entsprechen.

⁵⁵ CARMAN 2007: 55.

BIBLIOGRAPHIE UND ABKÜRZUNGSVERZEICHNIS

- ĀP Āgamaprāmāṇya, Yāmuna. Āgamaprāmāṇya of Yāmuna-cārya. Ed. by M. NARASIMHACHARY. [*Gaekwad's Oriental Series* 160]. Baroda 1976.
- BhG Bhagavadgītā. In: Gītārthasamgraharakṣā, Gītābhāṣyatātparyacandrikā ca. paryavekṣakaḥ pariṣkārakaś ca AṆṆAṆGARĀCĀRYAḤ. [*Śrīmadvedāntadesīkagranthamālā vyākhyāvavibhāga* 2]. Kāñjīvaram 1941.
- BSūBh Brahmasūtrabhāṣya, Śāṅkara. The Brahmasūtrabhāṣya. Text with Foot-notes & Variants etc. Re-ed. with Notes, Various Readings etc. by NĀRĀYAN RĀM. Bombay³1948.
- CARMAN 2007 JOHN B. CARMAN, Illuminating the Relation Between Pāñcarātra and the Early Śrīvaiṣṇava Community. In: GERHARD OBERHAMMER, MARION RASTELLI (ed.), *Studies in Hinduism* IV. On the Mutual Influences and Relationship of Viśiṣṭādvaita Vedānta and Pāñcarātra. [*ÖAW Sph* 756 = *Beiträge zur Kultur- und Geistesgeschichte Asiens* 54]. Wien 2007.
- CHEMPARATHY 1983 GEORGE CHEMPARATHY, *L'Autorité du Veda selon les Nyāya-Vaiśeṣikas*. [*Conférences et travaux* 2]. Louvain-la-Neuve 1983.
- COLAS 2003 GÉRARD COLAS, History of Vaiṣṇava Traditions: An Esquisse. In: GAVIN FLOOD (ed.), *The Blackwell Companion to Hinduism*. Oxford 2003, pp. 229-270.
- cp *caryāpāda*.
- D'SA 1974 FRANCIS X. D'SA, Offenbarung ohne einen Gott. In: OBERHAMMER 1974b, pp. 93-105.
- FRANCO 1997 ELI FRANCO, *Dharmakīrti on Compassion and Rebirth*. [*Wiener Studien zur Tibetologie und Buddhismuskunde* 38]. Wien 1997.
- GBh Gītābhāṣya, Rāmānuja. See BhG.
- GRÜNENDAHL 1993 REINHOLD GRÜNENDAHL, Zu den beiden Gandhamādana-Episoden des Āraṇyakaparvan. *Studien zur Indologie und Iranistik* 18 (1993), pp. 103-138.

- HÄRTEL 1987 HERBERT HÄRTEL, Archaeological Evidence on the Early Vāsudeva Worship. In: *Orientalia Iosephi Tucci Memoriae Dicata*. Ed. G. GNOLI et L. LANCIOTTI. [*Serie Orientale Roma* 56,2]. Roma 1987, pp. 573-587.
- ĪS Īśvarasaṃhitā. Īśvarasaṃhitā ANANTĀCĀRYAIS saṃśodhitā. [*Śāstramuktāvalī* 45]. Kāñcī 1923.
- jp jñānapāda.*
- JS Jayākhyasaṃhitā. Jayākhyasaṃhitā. Crit. Ed. with an Introduction in Sanskrit, Indices etc. by EMBAR KRISHNAMACHARYA. [*Gaekwad's Oriental Series* 54]. Baroda 1931.
- MBh Mahābhārata. The Mahābhārata for the First Time Crit. Ed. by VISHNU S. SUKTHANKAR, S.K. BELVALKAR et al. 19 vols. Poona 1933-1966.
- MESQUITA 1979 ROQUE MESQUITA, Zur Vedānta- und Pāñcārātra-Tradition Nāthamunis. *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens* 23 (1979), pp. 163-193.
- MICHAELS 1998 AXEL MICHAELS, *Der Hinduismus*. Geschichte und Gegenwart. München 1998.
- NārS Nārādīyasaṃhitā. Nārādīya Saṃhitā. Ed. by RĀGHAVA PRASĀDA CHAUDHARY. [*Kendriya Sanskrita Vidyapeetha* 15]. Tirupati 1971.
- NBh Nyāyabhāṣya, Pakṣilasvāmin. Gautamīyanāyadarśana with Bhāṣya of Vātsyāyana. Ed. by ANANTALAL THAKUR. [*Nyāyacaturgranthikā* 1]. New Delhi 1997.
- NBhū Nyāyabhūṣana, Bhāsarvajña. Bhāsarvajñapraṇītasya Nyāyasārasya svopajñam vyākhyānam Nyāyabhūṣaṇam. tad etad Yogīndrānandaḥ śrautasaugatārhatādyanekadarśanagranthasāhāyyena saṃśodhya ṭippanādibhiḥ pariśkrtya sampāditavān. [*Ṣaḍdarśanaprakāśanagranthamālā* 1]. Vārāṇasī 1968.

- NVTṬ Nyāyavārttikatātparyāṭikā, Vācaspati Mīśra. Nyāyavārttikatātparyāṭikā of Vācaspatimiśra. Ed. by ANANTALAL THAKUR. [*Nyāyacatur-granthikā* 3]. New Delhi 1996.
- OBERHAMMER 1971 GERHARD OBERHAMMER, *Yāmunamunis Interpretation von Brahmasūtram 2,2,42-45*. Eine Untersuchung zur Pāñcarātra-Tradition der Rāmānuja-Schule. [*ÖAW Sph* 274/4 = *Veröffentlichungen der Kommission für Sprachen und Kulturen Südasiens* 10]. Wien 1971.
- OBERHAMMER 1974a Ders., Bhāsarvajñas Lehre von der Offenbarung. *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens* 18 (1974), pp. 131-182.
- OBERHAMMER 1974b Ders., (Hg.), *Offenbarung, geistige Realität des Menschen*. Arbeitsdokumentation eines Symposiums zum Offenbarungsbegriff in Indien. [*Publications of the De Nobili Research Library* 2]. Wien 1974.
- OBERHAMMER 1974c Ders., Die Überlieferungsautorität im Hinduismus. In: OBERHAMMER 1974b, pp. 41-92.
- OBERHAMMER 1994 Ders., *Offenbarungsgeschichte als Text*. Religionshermeneutische Bemerkungen zum Phänomen in hinduistischer Tradition. [*Publications of the De Nobili Research Library. Occasional Papers* 5]. Wien 1994.
- ParS Paramasaṃhitā. Paramasaṃhitā [of the Pāñcharātra]. Ed. and translated into English with an introduction by S. KRISHNASWAMI AIYANGAR. [*Gaekwad's Oriental Series* 86]. Baroda 1940.
- PādS Pādmasaṃhitā. Padma Samhita. Crit. Ed. by SEETHA PADMANABHAN and R.N. SAMPATH (part I), SEETHA PADMANABHAN and V. VARADACHARI (part II). [*Pāñcarātra Parisodhanā Pariṣad Series* 3, 4]. Madras 1974, 1982.
- PārS Pārameśvarasaṃhitā. Pārameśvarasaṃhitā GOVINDĀCĀRYAIḥ saṃskṛtā, anekavidhādarśādibhiḥ saṃyojitā ca. Śrīraṅgam 1953.

- PauṣS Pauṣkarasaṃhitā. Sree Poushvara Samhita. One of the Three Gems in Pancharatra. Ed. by SAMPATHKUMARA RAMANUJA MUNI. Bangalore 1934.
- RASTELLI 1999 MARION RASTELLI, Zum Verständnis des Pāñcarātra von der Herkunft seiner Saṃhitās. *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens* 43 (1999), pp. 51-93.
- RASTELLI 2000 Dies., Die fünf Zeiten (*pañca kālas*) in den ältesten Pāñcarātra-Saṃhitās. *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens* 44 (2000), pp. 101-134.
- RASTELLI 2006 Dies., *Die Tradition des Pāñcarātra im Spiegel der Pārameśvarasaṃhitā*. [ÖAW Sph 748, Beiträge zur Kultur- und Geistesgeschichte Asiens 51]. Wien 2006.
- RASTELLI a (in Druck) Dies., The Ekāyanaveda in the Pāñcarātra Tradition. In: BRUNO DAGENS, PETERI KOSKIKALLIO (ed.), Papers of the 12th World Sanskrit Conference held in Helsinki, Finland, 13–18 July 2003. Vol. 3.1. Purāṇas, Āgamas and Tantras. Delhi.
- SamP Saṃvitprakāśa, Vāmanadatta. The Saṃvitprakāśa by Vāmanadatta. Ed. with English Introduction by MARK S.G. DYCZKOWSKI. Varanasi 1990.
- SANDERSON 2001 ALEXIS SANDERSON, History through Textual Criticism in the study of Śaivism, the Pāñcarātra and the Buddhist Yoginītantras. In: FRANÇOIS GRIMAL (ed.), *Les sources et le temps. Sources and Time*. A Colloquium, Pondicherry, 11-13 January 1997. [Publications du Département d'Indologie 91]. Pondicherry 2001, pp. 1-47.
- SAS Sarvārthasiddhi, Venkaṭanātha. Tattvamuktākāḷapaḥ Sarvārthasiddhisametaḥ. paryavekṣakaḥ pariṣkāraśa ca ANṆAṆGARĀCĀRYAḤ. [śrīmad-vedāntadeśikagranthamālā vedāntavibhāga 3]. Madras 1941.

- SCHMITHAUSEN 1965 LAMBERT SCHMITHAUSEN, *Maṇḍanamīśra's Vibhramavivekaḥ*. Mit einer Studie zur Entwicklung der indischen Irrtumslehre. [ÖAW, Sb Phil.-hist. Kl. 247/1 = *Veröffentlichungen der Kommission für Sprachen und Kulturen Süd- und Ostasiens* 2]. Wien 1965.
- SCHREINER 1997 REINHOLD GRÜHNENDAHL, ANGELIKA MALINAR, THOMAS OBERLIES, PETER SCHREINER, Nārāyaṇīya-Studien. Hg. von PETER SCHREINER. [Purāṇa Research Publications 6]. Wiesbaden 1997.
- SEYFORT RUEG 1994 DAVID SEYFORT RUEGG, *pramāṇabhūta*, **pramāṇa*(bhūta)-*puruṣa*, *pratyakṣadharman* and *sākṣātkr̥tadharman* as Epithets of the *ṛṣi*, *ācārya* and *tathāgata* in Grammatical, Epistemological and Madhyamaka Texts. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 57/2 (1994), pp. 303-320.
- ŚrīprśS Śrīpraśnasamhitā. Śrīpraśna Samhitā. Ed. by SEETHA PADMANABHAN with the Foreword of V. RAGHAVAN. [Kendriya Sanskrit Vidyapeetha Series 12]. Tirupati 1969.
- ŚrRRSt Śrīraṅgarājastava, Parāśara Bhaṭṭa. In: Śrīvaiṣṇavasampradāya-pravartaka-sakalapūrvācāryānu-grhītasakalastotragranthasanāthā Stotramālā. Pa-riṣkāraḥ paryavekṣakaś ca ANNANGARĀCĀRYAḤ. Kāñcīpuram 1958, pp. 41-55.
- SS Sāttvatasamhitā. Sātvata-Samhitā. With Commentary by Alaśiṅga Bhaṭṭa. Ed. by VRAJA VALLABHA DWIVEDI. [Library Rare Texts Publication Series 6]. Varanasi 1982.
- TORELLA 1994 RAFFAELE TORELLA, On Vāmanadatta. In: *Pandit N.R. Bhatt Felicitation Volume*. Ed. P.-S. FILIOZAT, S.P. NARANG, C.P. BHATTA. Delhi 1994, pp. 481-498.

TV

Tantravārttika, Kumāṛila. Jaiminipraṇīte Mīmāṃsādarśane prathamādhyāyasya dvitīyapādam ārabhya dvitīyādhyāyagatapathamapādānto vibhāgaḥ. (Kumāṛilabhaṭṭapraṇītatantravārtikasa-hitaśābarabhāṣyopetaḥ). GAṆEŚASĀSTRĪ JOŚĪ ity etaiḥ pāṭhabhedatippaṇyādibhiḥ sahitaṃ puṇaḥ-saṃśodhitam. [*Ānandāśramasaṃskṛtagranthā-valiḥ* 97]. Poona ³1981.

VAN BUITENEN 1971

JOHANNES ADRIANUS BERNARDUS VAN BUITENEN, *Yāmuna's Āgama Prāmāṇyam or Treatise on the Validity of Pāñcarātra*. Sanskrit Text and English Translation. Madras 1971.

VARADACHARI 1982

V. VARADACHARI, *Agamas and South Indian Vaisnavism*. Madras 1982.