

II. DER TEXT DER PĀRAMEŚVARASAṂHITĀ

A. INHALT UND AUFBAU

Die Pārameśvarasaṁhitā ist, wie die meisten Pāñcarātra-Saṁhitās, ein Ritualhandbuch. Sie besteht zum Großteil aus Vorschriften für die Durchführung von Ritualen.

Die PārS selbst lehrt, daß sie aus zwei Teilen bestehe, einem *jñānakāṇḍa* und einem *kriyākāṇḍa*.³ Im uns vorliegenden edierten Text umfaßt der *jñānakāṇḍa* das erste Kapitel und der *kriyākāṇḍa* die restlichen 25 *adhyāyas*. Der Rest des *jñānakāṇḍa* ist angeblich verloren.⁴

Der vorhandene *jñānakāṇḍa*, PārS 1, beschreibt die Herabkunft der Lehre (*śāstrāvātāra*) und den angeblichen Inhalt der PārS.⁵

Die anderen 25 *adhyāyas* beinhalten hauptsächlich Ritualvorschriften. Diese sind in systematischer Ordnung dargelegt. Die großen Themenblöcke sind der Reihe nach: das individuell durchzuführende tägliche Ritual, generelle Tempelbelange, Tempelrituale zu bestimmten Anlässen und die Rituale für das *sudarśanacakra*.

Die Kapitel 2-7 beschreiben das individuell zu eigenen Zwecken (*svārtha*) durchzuführende tägliche Ritual (*nityakarman*) in chronologischer Reihenfolge, wie es vom Morgen bis zum Abend durchzuführen ist. Dieses tägliche Ritual besteht nach der PārS aus dem Bad (*snāna*; PārS 2), der Reinigung der Elemente (*bhūtaśuddhi*; PārS 3), dem Auflegen von Mantras (*mantranyāsa*; PārS 4), der geistigen Verehrung (*mānasayāga*; PārS 5), der äußeren Verehrung (*bāhyayāga*, PārS 6), dem Feueropfer (*agnikārya*; PārS 7.1-255), dem „Beschenken der Ahnen“ (*pitṛsaṁvibhāga*⁶; PārS 7.256-367),

³ Siehe PārS 1.95a, 109c und 26.50c.

⁴ Siehe den *upodghāta* des Editors, p. 1, und das Preface von S. KRISHNASWAMI IYENGAR, p. 4. Zur Frage eines verlorenen Teils des *jñānakāṇḍa* und zum Verhältnis von *jñāna*- und *kriyākāṇḍa* in der PārS siehe pp. 255ff.

⁵ Zur *śāstrāvātāra*-Erzählung vgl. pp. 144ff., zum angeblichen Inhalt der PārS pp. 255ff.

⁶ Wörtlich: „das den Ahnen einen Anteil Zukommenlassen“.

der Verehrung von Viṣṇus Gefolge, der *bali*-Gabe und dem „täglichen Fest“ (*nityotsava*; PārS 7.368-408), dem Nachopfer (*anuyāga*; PārS 7.409-431b), dem Studium (*svādhyāya*; PārS 7.435b-436b), dem Yoga (PārS 7.440-494) und dem Abschluß des Rituals (PārS 7.495-525). Nach dem täglichen Ritual, das der Verehrung des Hauptgottes Viṣṇu dient, wird in PārS 8 die rituelle Verehrung von Viṣṇus Gefolge wie z.B. Garuḍa und Viṣvaksena beschrieben.

Die Kapitel 9-11 widmen sich Themen, die im Zusammenhang mit dem Tempel von Relevanz sind, ohne zunächst Vorschriften für konkrete im Tempel durchzuführende Rituale zu geben. PārS 9 beschreibt verschiedene Möglichkeiten der zeitlichen Einteilung der täglich im Tempel durchzuführenden Rituale, die davon abhängig ist, wie viele Gottesverehrungen täglich im Tempel durchgeführt werden.⁷ PārS 10 widmet sich der Symbolik der verschiedenen Elemente eines Tempels und dem Ursprung des Rāṅganāthasvāmin-Tempels in Śrīraṅgam, in dessen Umfeld die PārS vermutlich entstanden ist, sowie den Kategorien von Lehrtexten.⁸ PārS 11 stellt die verschiedenen im Tempel anwesenden Gottheiten dar.

Die *adhyāyas* 12-22 beschreiben Rituale im Tempel, die nicht täglich, sondern zu bestimmten Zeiten im Jahr oder bei gewissen Anlässen durchzuführen sind. PārS 12 stellt die Durchführung des „Auflegens von reinigenden [Fäden]“ (*pavitrāropaṇa*) dar, PārS 13 die Rituale in den vier Monaten, in denen der Gott schläft (*cāturmāsyā*). PārS 14 befaßt sich mit dem rituellen Waschungen (*snapana*) des Kultbildes und PārS 15 mit der Konsekration (*pratiṣṭhā*) eines eben solchen. PārS 16 und 17 beinhalten die Vorschriften für das große Fest (*mahotsava*). PārS 18 beschreibt die Mengen und Ingredienzien von Opfersubstanzen. PārS 19-22 sind den Sühnezeremonien (*prāyaścitta*) gewidmet.

PārS 23-26 schließlich geben Vorschriften für die Herstellung und Verehrung des *sudarśanacakra*, welche von Königen zur Erlangung und Erhaltung ihrer Macht durchgeführt wird.⁹

⁷ Vgl. dazu pp. 72ff.

⁸ Zur Symbolik des Tempels vgl. RASTELLI 2003c, zur Erzählung von seiner Entstehung pp. 168ff., zu den Kategorien von Lehrtexten pp. 99ff.

⁹ Vgl. dazu Anm. 46.

Die PārS ist, wie auch die anderen Saṃhitās, in Ślokas abgefaßt und hat einen Umfang von 8297,5 Ślokas. Sie zählt damit zu den umfangreicheren Saṃhitās ihrer Tradition.¹⁰

B. ENTSTEHUNGSZEIT UND ENTSTEHUNGSORT

Ein besonderes Charakteristikum des Textes der Pārameśvarasaṃhitā ist, daß er zu einem großen Teil aus anderen Texten kompiliert ist. Die bisher identifizierten Quellentexte sind hauptsächlich die Pauṣkara-, die Sātvata- und die Jayākhyasaṃhitā. Weiters wurden Passagen aus der Nāradyasaṃhitā und in geringerem Ausmaß aus der Parama-, der Sanatkumāra-, vermutlich aus der Pādma-, aus der Ahirbudhnyasaṃhitā und dem Nārāyaṇīya verwendet.¹¹

Diese Erkenntnis verhilft zu einer relativen Datierung des Textes der PārS. Die PārS muß auf jeden Fall später als die Saṃhitās entstanden sein, aus denen ihr Autor Passagen übernommen hat. Hier ist allerdings zu beachten, daß die Saṃhitās, die als Quellentexte der PārS dienen, zur Zeit des Verfassens der PārS nicht unbedingt die Form gehabt haben müssen, in der sie uns heute vorliegen. Sie können heute auch Abschnitte enthalten, die später eingefügt worden und somit jünger als die PārS in der heutigen Form sind, oder sie können früher Passagen enthalten haben, die heute nicht mehr Bestandteil des jeweiligen Textes und somit, wenn sie als Fragment in der PārS erscheinen, als solche nicht mehr identifizierbar sind. Das Gleiche gilt natürlich auch für die PārS. Auch in diesem Text können gewisse Teile erst später eingefügt oder entfernt worden sein. Was im folgenden über die Daten der jeweiligen Saṃhitās gesagt wird, ist immer unter dem Aspekt, daß sich die Saṃhitās im Laufe der Zeit gewandelt haben können, zu betrachten.

Zu den Entstehungsdaten der Quellentexte der PārS kann folgendes gesagt werden: Pauṣkara-, Sātvata- und Jayākhyasaṃhitā, die „drei Juwelen“ (*ratnatraya*) des Pāñcarātra,¹² sind vermutlich die

¹⁰ Zum Vergleich der Umfang anderer Saṃhitās: PauṣS: 5882 Ślokas, SS: 3513 Ślokas, AS: 4040 Ślokas, PādS: 9266,5 Ślokas, ĪS: 8134 Ślokas, LT: 3720 Ślokas.

¹¹ Vgl. dazu und zu allen weiteren Angaben über die Quellentexte der PārS den Index der identifizierten Quellentexte, pp. 555ff.

¹² So werden diese drei Saṃhitās in PRR 47,7 und JS *adhika pāṭha* 2c bezeichnet.

ältesten erhaltenen Saṃhitās. Die JS und die SS werden erstmals in Utpala Vaiṣṇavas Spandapradīpikā (frühestens 10. Jahrhundert n. Chr.¹³) zitiert, möglicherweise auch die PauṣS.¹⁴

RAJAN (1967-68: 79) hat die JS aufgrund der in ihr enthaltenen architektonischen Beschreibungen auf 600 bis 850 n. Chr. datiert.

Nach SANDERSON (2001: 38, Anm. 50) sind die JS und die SS durch das Ritual des kaschmirischen Śaivasiddhānta beeinflusst, und zwar von einer Form des Rituals, die sich erst in einer späteren Phase des Śaivasiddhānta entwickelt hat. Aus diesem Grund würde er diese beiden Texte nicht vor 850 n. Chr. datieren.

BOCK-RAMING (2002: 309f.) setzt das Entstehungsdatum der SS aufgrund von ikonographischen Details und Einflüssen des kaschmirischen Śivaismus zwischen dem 9. und dem 12. Jahrhundert an, letzteres aufgrund seiner Annahme, daß Rāmānuja der erste ist, der die SS zitiert. Die JS datiert er, ebenfalls aufgrund von Einflüssen des kaschmirischen Śivaismus, auf den Beginn des 9. Jahrhunderts (2002: 270 und 311f.).

Kommen wir nun zur Ahirbudhnyasaṃhitā: Nach SCHRADER (1916: 18) und MATSUBARA (1994: 23) wird ein Vers aus der AS ebenfalls in der Spandapradīpikā zitiert, aber ohne ihn explizit dieser Saṃhitā zuzuschreiben.¹⁵ SANDERSON (2001: 38, Anm. 48) ist jedoch eher der Meinung, daß dieser Vers aus einer früheren Pāñcarātra-Quelle später in die AS eingegangen ist. Nach BOCK-RAMING (2002: 310f.) könnte dieser Vers aus dem Yogabhāṣya oder einer Quelle von diesem stammen. Ebenfalls ohne die AS explizit zu nennen, wird ein Vers aus dieser Saṃhitā im Prapannapārijāta Varadagurus zitiert, der möglicherweise zwischen 1190 und 1200 n. Chr.

¹³ Die Spandakārikā, die Utpala Vaiṣṇava oder Bhāgavata Utpala, wie SANDERSON vorzieht, ihn zu nennen, kommentiert, entstand in der zweiten Hälfte des 9. Jahrhunderts n. Chr. Das genaue Datum Utpala Vaiṣṇavas ist unklar (vgl. SANDERSON 2001: 35).

¹⁴ JS 1.63c-64b in SP 127,7f.; JS 10.69 in SP 91,20f.; JS 14.69 in SP 110,7f.; JS 20.233-239 in SP 89,22-32; SS 18.128 in SP 98,30f. Das Zitat in SP 85,5f., das mit *śrīpauṣkarāyām hy uktam* eingeleitet wird, ist in PauṣS nicht zu finden. Die entsprechende Stelle könnte verloren sein; möglicherweise entstammt das Zitat aber auch dem śivaitischen Pauṣkarāgama.

¹⁵ AS 15.71c-72b in SP 116,13f.

geboren wurde.¹⁶ Veṅkaṭanātha zitiert einen Vers aus der AS und nennt explizit diese Saṃhitā als Quelle.¹⁷ Die AS basiert zum Teil auf der JS und der SS und nennt auch ihre Namen,¹⁸ ist also jünger als diese. Vermutlich ist die AS auch jünger als die ParS.¹⁹ SANDERSON (2001: 35-38) zeigt, daß die AS nach Kṣemarājas Pratyabhijñāhṛdaya (1000-1050 n. Chr.) verfaßt sein muß, da sie stark vom kaschmirischen Śivaismus beeinflusst ist. Die ikonographischen Beschreibungen der Saṃhitā sind nach BEGLEY (1973: 27f.) nicht vor dem 13. Jahrhundert anzusetzen.²⁰

Die ParS und die SanS werden erstmals in Yāmunas Āgama-prāmāṇya (um 1000 n. Chr.) zitiert.²¹ Die NārS und die PādS werden vermutlich erstmals von Veṅkaṭanātha zitiert.²² Ihr inhaltlicher Schwerpunkt auf dem Tempelritual zum Nutzen des Königs und des

¹⁶ AS 37.30c-31 in PraP 2.27. Das absolute Datum Varadagurus ist unsicher, da uns für diesbezügliche Informationen nur Hagiographien zur Verfügung stehen. Relativ ist er zwischen Viṣṇucitta, der sein Lehrer war, und Sudarśanasūri, seinem Schüler, zu datieren; vgl. STARK 1990/1: 23ff.

¹⁷ AS 28.81c-82b in PRR 176,15-17.

¹⁸ Die SS z.B. in AS 5.59c und 16.85b, die JS in AS 19.64c. Vgl. dazu auch MATSUBARA 1994: 25.

¹⁹ Die Verwendung der *pañcopaniṣanmantras* für die Wiederherstellung des Körpers des Verehrers nach der Reinigung der Elemente (*bhūta-suddhi*) in AS 28.27ab könnte aus der ParS stammen, die einen Feinkörper des Gottes, der aus den *pañcopaniṣads* besteht, lehrt (ParS 2.29-34; vgl. auch OBERHAMMER 2000: 94f.). MATSUBARA's Meinung, daß die ParS jünger als die AS ist, da die erstere die Begriffe *bhāgavata* und *vaiṣṇava* häufiger benutzt, überzeugt mich nicht. Auch seine Schlüsse in Bezug auf ein jüngeres Datum der SanS gegenüber der AS erscheinen mir nicht zwingend (MATSUBARA 1994: 25-27), doch um diesbezüglich mehr sagen zu können, müssen die beiden Texte noch gründlicher untersucht werden. AS 28 (oder ein unabhängiger, gleichlautender Text) ist die Vorlage für den Nityagrantha (vgl. RASTELLI 2005), dessen Datum aufgrund der ungewissen Verfasserschaft allerdings unbekannt ist.

²⁰ Vgl. zur AS auch unten pp. 273ff.

²¹ ParS 17.46ab in ĀP 157,13; ParS 28.33c-34b in ĀP 15,4f.; SanS *śr* 5.48c-49b in ĀP 160,16f.; SanS *ṛr* 8.77c-78 in ĀP 161,2-4; SanS *ir* 9.2ab in ĀP 161,6. Zur Datierung Yāmunas vgl. MESQUITA 1973: 179-183.

²² Z.B. NārS 24.24 in SCR 193,18f.; PādS *cp* 19.111c-113b in PRR 9,8-11; 19.113c-128b in PRR 10,6-11,17.

Königreichs²³ weist darauf hin, daß sie zu den jüngsten vom Autor der PārS verwendeten Saṃhitās, die identifiziert werden konnten, gehören.

Die PārS selbst wird erstmals von Veṅkaṭanātha zitiert, der traditionell auf 1270-1369 datiert wird.²⁴ Jünger als die PārS ist die Īśvarasaṃhitā, die zum Teil auf der ersteren basiert, zu deren genaueren Datierung aber bisher weitere Hinweise fehlen.²⁵

Die Zitate von Saṃhitās in datierbaren Texten zeigen uns nur den *terminus ante quem* der Saṃhitās; eine absolute Datierung ist dadurch nicht möglich.

Der Entstehungsort der PārS ist vermutlich Śrīraṅgam in Südindien. Im 10. *adhyāya* der PārS werden der Ursprung und die Entstehung des Raṅganāthasvāmin-Tempels in Śrīraṅgam beschrieben.²⁶ Zumindest diese Darstellung muß also im Umfeld dieses Tempels entstanden sein. Da es bisher keine Hinweise darauf gibt, daß andere Teile der PārS an einem anderen Ort kompiliert wurden, können wir als Hypothese annehmen, daß auch der Rest der PārS in Śrīraṅgam entstanden ist.²⁷

Es stellt sich nun die Frage, ob die Beziehung der PārS zum Raṅganāthasvāmin-Tempel in Śrīraṅgam für eine Datierung des Textes von Nutzen sein kann.

Im Rahmen der eben erwähnten Erzählung vom Ursprung des Raṅganāthasvāmin-Tempels werden auch die äußere Form dieses Tempels und die Gottheiten, die an den verschiedenen Tempel-

²³ Vgl. pp. 94ff.

²⁴ Siehe z.B. PārS 19.540-543 in PRR 12,10-17, PārS 15.925c-926b in PRR 17,8f. oder PārS 19.528c-930 in PRR 17,12-16. Für Veṅkaṭanāthas Datierung siehe MUMME 1988: 9.

²⁵ Vgl. dazu Anm. 55. Veṅkaṭanātha zitiert in seiner Saccaritrarakṣā (228,13-17 und 229,4-8) aus einer Īśvarasaṃhitā; die zitierten Passagen konnten in der Edition der ĪS jedoch nicht gefunden werden. Die Īśvarasaṃhitā, aus der Yāmuna in seinem ĀP (163,6-164,2 und 164,7-11) zitiert, ist sicherlich nicht identisch mit dem edierten Text dieses Namens.

²⁶ Vgl. dazu unten pp. 168ff.

²⁷ Die Tradition ordnet die PārS (und die PauṣS) jedenfalls Śrīraṅgam zu; siehe JS *adhika pāṭha* 12c-13 (der hier als *adhika pāṭha* bezeichnete Text ist ein vermutlich im 14. Jh. [siehe RAJAN 1967-68: 73] in die JS eingefügter Textabschnitt).

elementen gegenwärtig sind,²⁸ sowie der im Inneren von diesem befindliche Gott Viṣṇu, der auf der Schlange Ananta/Śeṣa liegt,²⁹ beschrieben. Weiters beschreibt PārS 11, an welchen Toren und Umschließungen (*āvaraṇa*, *prākāra*) welche Gottheit gegenwärtig ist.

Entsprechen diese Darstellungen der tatsächlichen Form des Raṅganāthasvāmin-Tempels zu einem bestimmten historischen Zeitpunkt?

Im Inneren des Tempels befindet sich tatsächlich ein Kultbild des auf der Schlange liegenden Viṣṇu.³⁰ Solch ein Kultbild wird aber schon von den frühen Ālvārs beschrieben.³¹ Die Form des Kultbildes im Raṅganāthasvāmin-Tempel ist also zu alt, um ein Anhaltspunkt für die Datierung der PārS sein zu können.

Die Beschreibungen der Gottheiten an den Toren und Umschließungen sowie den verschiedenen anderen architektonischen Elementen des Tempels wurden von HARI RAO mit der heutigen Form des Raṅganāthasvāmin-Tempels verglichen. Er kommt zu dem Ergebnis, daß diese sich nicht entsprechen.³² PārS 11 beschreibt zwar acht Umschließungen³³, die der Tempel heute tatsächlich hat, wenn man die unmittelbare Umschließung des *garbhagrha* mitrechnet, wie es die Tradition in Bezug auf diesen Tempel tut.³⁴ Die Gottheiten, die die PārS den verschiedenen Plätzen des Tempels zuschreibt, sind

²⁸ PārS 10.159-171b. Die Gottheiten an den verschiedenen Elementen des Tempels werden auch in PārS 10.4c-89 beschrieben; vgl. dazu RASTELLI 2003c: 314-321 und 344-348.

²⁹ PārS 10.176c-207b.

³⁰ Vgl. HARI RAO 1967: 84f., AUBOYER 1969: 25.

³¹ Siehe HARI RAO 1976: 25-27.

³² HARI RAO 1967: 110-124. HARI RAO legt seinem Vergleich der Gottheiten an den Toren und Umschließungen nicht den Text von PārS 11 selbst, sondern eine Zeichnung, die von GOVINDĀCĀRYA angefertigt wurde und in der Einleitung der Edition der PārS unter dem Titel *aṣṭau prakārāḥ* abgedruckt ist, zugrunde. Diese Zeichnung weist einige Fehler auf. Das ändert jedoch nichts an der Tatsache, daß die Beschreibung der PārS nicht dem Raṅganāthasvāmin-Tempel in seiner heutigen Form entspricht.

³³ 1. *āvaraṇa*: PārS 11.31-55; 2. *āvaraṇa*: 11.56-91b; 3. *āvaraṇa*: 11.91c-118; 4. *āvaraṇa*: 11.119-141b; 5. *āvaraṇa*: 11.141c-171; 6. *āvaraṇa*: 11.172-186b; 7. *āvaraṇa*: 11.186c-205b; 8. *āvaraṇa*: 11.205c-235.

³⁴ Vgl. dazu HARI RAO 1967: 15.

dort aber in den meisten Fällen nicht zu finden. HARI RAO kommt, vermutlich zu Recht, zu dem Schluß, daß die PārS eine ideale Form eines Tempels beschreibt, die der Rāṅganāthasvāmin-Tempel niemals tatsächlich gehabt hat, da es nicht wahrscheinlich ist, daß all diese Kultbilder entfernt worden sind.³⁵ Für die These, daß die PārS nicht den konkreten Rāṅganāthasvāmin-Tempel zu ihrer Zeit, sondern ein Ideal beschreibt, spricht auch die Tatsache, daß sie in ihren Vorschriften bezüglich des Tempels verschiedene Tempelformen berücksichtigt.³⁶

Inschriften im Rāṅganāthasvāmin-Tempel selbst geben keinen Hinweis auf die PārS.³⁷ Diese Inschriften haben aber zum Großteil Schenkungen an den Tempel zum Inhalt und geben über das religiöse Leben im allgemeinen wenig Auskunft. So wird z.B. auch Rāmānuja, der der Tradition nach mehr als 60 Jahre dem Tempel vorgestanden sein soll, in keiner Inschrift, die aus seiner Lebenszeit datiert, genannt,³⁸ geschweige denn, daß in dem Tempel verwendete Saṃhitās erwähnt werden würden.

Weder Beschreibungen des Rāṅganāthasvāmin-Tempels in der PārS noch Inschriften in diesem Tempel geben also Anhaltspunkte für eine Datierung des Textes. Aufgrund der Texte, die der PārS als Quellen dienen bzw. die die Saṃhitā zitieren, kann die Entstehung der PārS hypothetisch ca. auf 1100-1300 n. Chr. angesetzt werden.

C. DIE QUELLENTEXTE

In dem 8297,5 Ślokas umfassenden Text der PārS konnte bisher die Herkunft von 2150 Ślokas identifiziert werden, die fast wortwörtlich in die PārS übernommen wurden.³⁹ Dazu kommen weite

³⁵ HARI RAO 1967: 123f.

³⁶ Siehe z.B. PārS 10.68c-69b, 76c-89.

³⁷ Diese Inschriften wurden zur Gänze in SII 24 publiziert.

³⁸ Vgl. dazu auch HARI RAO 1976: 2f.

³⁹ Siehe dafür den Index der identifizierten Quellentexte, pp. 555ff. Manche der aus anderen Texten stammenden Passagen erscheinen im selben Wortlaut oder mit nur kleinen Varianten sogar an zwei Stellen in der PārS; siehe z.B. PārS 2.18cd und 2.33ab, 3.75-77 und 7.336-338 (≈ SS 6.173c-176b), 3.117cd und 3.122ab, 3.196-197b und 3.225c-226, 6.197c-227b und 10.177-206b (Teile dieser Passage stammen aus der PauS [siehe den Index der identifizierten Quellentexte]; möglicherweise stammt die ge-

Textpassagen, die sich auf andere Texte stützen, sie aber nicht wortwörtlich übernehmen. Beispiele dafür sind das Kapitel PārS 19, das NārS 25 als Vorlage hat, und die Kapitel PārS 23-26, die sich an AS 25-27 orientieren.

Ein gutes Viertel des Textes der PārS ist also aus anderen Texten entnommen, vermutlich aber noch bei weitem mehr. Viele Passagen vermitteln nämlich den Eindruck, daß sie aus Textblöcken bestehen, die ursprünglich aus einem anderen Kontext stammen; ihre Quellen konnten aber bisher nicht identifiziert werden.⁴⁰

Da es unmöglich ist, jeden Vers jeder erhaltenen (geschweige denn einer nicht erhaltenen) Saṃhitā mit dem Text der PārS zu vergleichen, wurde nur in gezielt ausgewählten Werken oder Teilen von diesen, in denen entsprechende Thematiken behandelt werden, nach Parallelpassagen gesucht. Was außerhalb dieser Recherchen nicht der Zufall an den Tag gebracht hat, blieb somit unerkannt. Es muß ausdrücklich darauf hingewiesen werden, daß die diesbezüglichen Ergebnisse nur vorläufig sein können und daraus gezogene Schlüsse möglicherweise revidiert werden müssen, wenn wesentliche weitere entlehnte Passagen und Quellentexte identifiziert werden.

Die von den identifizierten Texten am häufigsten verwendeten sind, wie schon erwähnt, die JS, die SS und die PauṣS. Von den 2150 identifizierten aus anderen Texten übernommenen Śloka stammen 1939 aus einem dieser drei Werke.⁴¹ Diese drei Saṃhitās sind die wesentliche Grundlage für die Darstellung des täglichen Rituals in PārS 2-7, des *pavitṛāropaṇa*-Rituals in PārS 12 sowie der Konsekration (*pratiṣṭhā*) des Kultbildes in PārS 15, aber auch in vielen anderen Kontexten wird auf sie zurückgegriffen. Es ist eindeutig, daß diese drei Saṃhitās die Quelle der PārS sind und nicht umgekehrt. Abgesehen davon, daß es in der *śāstrāvātara*-Erzählung heißt, daß die PārS verfaßt wurde, um den Sinn der PauṣS zu erklären, und daß

samte Passage schon aus einer anderen, auf der PauṣS basierenden Quelle), 7.227-230 und 7.507c-511b (≈ JS 15.230ab und 233c-236), 8.91-92 und 8.171-172, 10.45c-46 und 11.174-175b (≈ SS 9.91-92b), 10.53ab und 11.176ab (≈ SS 9.87cd), 10.47-48b und 11.186c-187 (= SS 9.92c-93), 10.48c-49b und 11.205c-206b (≈ SS 9.94), 11.155-156b und 11.260c-261.

⁴⁰ Beispiele für Textblöcke, die syntaktisch oder inhaltlich nicht nahtlos in den Kontext passen, sind PārS 2.19-21 oder 6.122-124b.

⁴¹ JS: 652,25; SS: 506,75; PauṣS: 780.

in PārS 10 vom Ursprung der PauṣS erzählt wird,⁴² wird bei einigen übernommenen Passagen explizit darauf hingewiesen, daß sie aus der jeweiligen Saṃhitā stammen.⁴³ Weiters wurden einige Textpassagen vom Verfasser der PārS nicht an den Kontext angepaßt, so daß an manchen Stellen, wie in der PauṣS, aus der die Passagen stammen, Pauṣkara angesprochen wird, obwohl in der PārS Sanaka der Zuhörer ist.⁴⁴

NārS 20 ist die Vorlage für die Darstellung der verschiedenen Arten von rituellen Waschungen (*śnapana*) in PārS 14, die hier jedoch viel detaillierter ausgearbeitet und modifiziert ist. NārS 25 ist die Vorlage für die Beschreibung der Sühnezeremonien (*prāyaścitta*) in PārS 19. Auch hier wurde der Text wesentlich modifiziert, vor allem, was die zur Sühne durchzuführenden Rituale betrifft. Die gleiche Reihenfolge der möglichen Vergehen und die zum Teil wortwörtlichen Übernahmen zeigen aber die Parallelität der beiden Kapitel. Daß der Verfasser der PārS aus der NārS entlehnt hat und nicht umgekehrt, wird dadurch deutlich, daß PārS 19 auch eine längere aus der PauṣS entnommene Passage enthält, die in der NārS keine Entsprechung hat.⁴⁵ Hätte NārS 25 PārS 19 als Vorlage, wäre vermutlich auch der aus der PauṣS stammende Text übernommen worden.

PārS 23-26 orientiert sich, wie schon erwähnt, an AS 25-27. Inhalt dieser Kapitel ist die Herstellung und Verehrung des *sudarśanacakra*, das vor allem Königen dazu dient, Macht zu erlangen und zu erhalten. In Bezug auf die rituelle Verehrung dieses *cakra* ist die PārS weit ausführlicher als die AS.⁴⁶ Hier bediente sich der Verfasser

⁴² Siehe PārS 1.90d und 10.108c-313. Vgl. dazu pp. 160 und 179.

⁴³ Siehe PārS 7.256c-257b, 8.66c-67b, 9.156cd, 15.2-3 in Bezug auf die PauṣS, 7.257cd in Bezug auf die SS und 9.157ab in Bezug auf die JS (hier wird allerdings nicht explizit die JS genannt, sondern nur Nārada, der Gesprächspartner Viṣṇus in dieser Saṃhitā). Vgl. dazu auch unten pp. 61f.

⁴⁴ Siehe PārS 5.22b, 6.164b, 8.89d.

⁴⁵ PārS 19.299c-319 ≈ PauṣS 38.26c-46; 320-321 ≈ PauṣS 38.51-52; 322-340 ≈ PauṣS 38.53c-72b; 341-348b ≈ PauṣS 38.18c-25.

⁴⁶ Die *sudarśanacakra*-Verehrung wurde/wird in eigenen Tempeln oder Schreinen vollzogen, die noch heute z.B. im Raṅganāthasvāmin-Tempel in Śrīraṅgam oder im Varadarājasvāmin-Tempel in Kāñcīpuram zu finden sind (vgl. HARI RAO 1967: 58 und 95-97 sowie BEGLEY 1973: 70). Nach der PārS hat diese Verehrung eine ähnliche Form wie die in PārS 2-7 beschriebene tägliche Verehrung Viṣṇus und reicht vom Bad bis zum Feuer-

der PārS entweder weitere Quellen oder formulierte die notwendigen Vorschriften selbst.⁴⁷ Daß die AS die wesentliche Quelle für diesen Abschnitt war, ist in der PārS explizit erwähnt.⁴⁸ Für diese Kapitel PārS 23-26 muß aber auch die Möglichkeit in Betracht gezogen werden, daß sie erst später zum übrigen Text der PārS gekommen sind und von einem anderen Autor verfaßt wurden. Für diese Möglichkeit würde sprechen, daß, abgesehen von den letzten drei Versen des *adhyāya* 19,⁴⁹ in keinem anderen Kapitel der PārS vom *sudarśanacakra* die Rede ist, daß, soweit bekannt, die AS nur hier als Quelle benutzt wurde, und daß diese Kapitel ganz am Ende des Textes stehen. Einem Manuskript mit einer ursprünglichen Fassung konnten also leicht einige Folios am Ende hinzugefügt worden sein.

Aus der Parama-, der Sanatkumāra- und der Pādma-saṃhitā konnten in der PārS bisher nur relativ wenige Textpassagen identifiziert werden. Auffallend ist, daß manche dieser Passagen in zwei von

ritual, der *bali*-Gabe, den Gaben an andere Vaiṣṇavas und dem *anuyāga* (der Mahlzeit des Verehrers) (PārS 25.4-26.37b). Vgl. zum *sudarśanacakra* auch RASTELLI 2003b: 148-151.

⁴⁷ Vgl. dazu pp. 485ff.

⁴⁸ Siehe PārS 26.43abc: „(...) wie dies dem [danach] fragenden Nārada von Ahirbudhnyā ausführlich vorschriftsgemäß gelehrt wurde“ (*prcchate nārādāyaitad ahirbudhnyena vistarāt | yathopadiṣṭam vidhivat*) und vgl. auch PārS 23.2c-3: „Früher hat Nārāyaṇa [dieses], das alle Übeltaten vertreibt, im heiligen Badarikāśrama dem [danach] fragenden Śaṅkara verkündet, um das große Verbrechen des Abschneidens von Brahman's Kopf zu beseitigen.“ (*purā nārāyaṇenoktaṃ puṇye badarikāśrame || 2 brahmaṇaḥ śirṣa-vicchedamahāpātakaśāntaye | prcchataḥ śaṅkarasyātha sarvapāpāpanodanam || 3*) mit AS 25.14c-15b: „Nārāyaṇa hat mir dieses, das alle Bedrängnisse zur Ruhe bringt [und] alles Leid abwehrt, im heiligen Badarikāśrama verkündet, um das große Verbrechen des Abschneidens des Kopfes des Großvaters zu beseitigen.“ (*mama nārāyaṇenoktaṃ puṇye badarikāśrame || 14 pitāma-haśiraśchedamahāpātakaśāntaye | sarvabādhāpraśamanam sarvaduḥkhanivāraṇam || 15*).

⁴⁹ PārS 19.592-594. Die letzten beiden Verse dieses Abschnitts sind nicht im Śloka, sondern im Metrum *upajāti* verfaßt, was in den Saṃhitās eher unüblich ist. Dies könnte darauf hinweisen, daß diese erst später in den Text eingefügt worden sind. Andererseits kann natürlich auch der ursprüngliche Autor der PārS diese Verse in seinen Text übernommen haben, da sein Text ja auch aus Textstücken anderer Werke besteht.

diesen drei Saṃhitās zu finden sind.⁵⁰ Dies bedeutet, daß sich diese Saṃhitās auch untereinander nahestehen, wofür es auch noch weitere Belege gibt, auf die im Zusammenhang mit den sogenannten „*rajas*-haften von Weisen verkündeten Lehrtexten“ (*rājasa munibhāṣita śāstra*) unten näher eingegangen werden wird.⁵¹ Rein textlich gesehen gibt es keine Hinweise dafür, daß die PārS die parallelen Textpassagen aus diesen Saṃhitās entlehnt hat und nicht umgekehrt. In Hinblick auf den Inhalt der gesamten Saṃhitās erscheinen die ParS und die SanS jedoch älter als die PārS, die weit größeres Gewicht auf das Tempelritual legt.⁵²

Vergleicht man den Inhalt der PārS und der PādS, ist das relative Alter der beiden nicht einfach festzustellen. Eine Passage von jenen, die in der PārS und der PādS erscheinen, gibt jedoch einen Anhaltspunkt dafür, daß sie ursprünglich eher aus der PādS stammt. PārS 22.54c-62 ≈ PādS *cp* 8.119-127b beschreibt rituelle Waschungen (*śnapana*) mit den fünf Kuhprodukten (*pañcagavya*). Unter anderem werden dabei die fünf *pañcopaniṣanmantras* rezitiert. Diese fünf Mantras werden in PārS 10.364cd als Merkmale der eben genannten „*rajas*-haften von Weisen verkündeten Lehrtexte“ erwähnt. Die PārS zählt sich nicht zu dieser Kategorie von Lehrtexten; die PādS könnte aber zu diesen gehören.⁵³ Weiters werden die *pañcopaniṣanmantras* zwar an einigen Stellen der PārS im Rahmen des Rituals erwähnt, aber bei weitem nicht so häufig wie in der PādS.⁵⁴

⁵⁰ Siehe PārS 15.216cd ≈ PādS *kp* 26.61ab ≈ ParS 18.35cd; PārS 15.490c-492 ≈ PādS *kp* 27.159c-161b ≈ SanS *rr* 1.22-23b und 28c-29b; PārS 2.90-96b ≈ ParS 5.5-9; PārS 2.90-91 ≈ SanS *br* 5.107c-109; PārS 2.96ab ≈ SanS *br* 5.117ab.

⁵¹ Siehe pp. 119ff.

⁵² Weiters ist die ParS vermutlich älter als die AS; vgl. Anm. 19.

⁵³ Vgl. dazu pp. 119ff.

⁵⁴ Abgesehen von der schon erwähnten Passage PārS 22.54c-62 wurden in der PārS sieben Stellen gefunden, an denen die fünf *pañcopaniṣanmantras* genannt werden; zwei davon stammen aus der NārS: PārS 12.212cd, 14.57c-59b (≈ NārS 20.41c-42b und 44ab), 239cd, 311cd (= NārS 20.116ab), 375c-378b, 18.251b, 22.100-102. In der PādS wurden, abgesehen von *cp* 8.119-127b, 27 solche Stellen gefunden; in einer von diesen wird explizit ihr Wortlaut dargelegt (*cp* 33.12-30b) (Dies ist ein Beleg dafür, daß die *pañcopaniṣanmantras* für die PādS wichtig sind. Daß ihr Wortlaut in der PārS nicht dargelegt wird, ist allerdings kein Beleg dafür, daß sie

Die *pañcopaniṣanmantras* werden also mehr in der Tradition der PādS als in der der PārS verwendet. Es ist daher wahrscheinlich, daß die genannte Passage aus der PādS in die PārS und nicht aus der PārS in die PādS übernommen wurde, und die PādS somit älter als die PārS ist.

Die identifizierten Passagen aus dem Nārāyaṇīya sind ausschließlich in den Erzählungen über die Herkunft der Lehre des Pāñcarātra zu finden. Abgesehen von diesen Textstücken wurde auch eine Reihe von Motiven aus dem Nārāyaṇīya in diese Erzählungen übernommen, wodurch ein vom Autor beabsichtigter enger Bezug zu diesem Text entsteht. Weitere Untersuchungen dazu werden unten, pp. 161ff. und 179ff., unternommen.

Als Kompilation aus Passagen anderer Werke ist die PārS unter den jüngeren Pāñcarātra-Texten nicht einzigartig. Auch andere Saṃhitās wurden in dieser Art und Weise hergestellt. Jüngere Beispiele sind die ĪS, die sich die PārS zur Vorlage genommen und aus dieser, aber auch aus der SS und vermutlich aus anderen Saṃhitās, sehr viele Passagen übernommen hat,⁵⁵ und die Śrīpraśnasāṃhitā, die lange Passagen aus der Yogatattvopaniṣad, der PādS und der SS bzw. der ĪS entlehnt hat.⁵⁶ Auch die älteren Saṃhitās sind möglicherweise in ähnlicher Art entstanden, wie BOCK-RAMINGS (2002) Untersuchungen von ausgewählten Textabschnitten zur Gotteslehre des Pāñcarātra zeigen. Weitere Beispiele von kompilierten Textabschnitten in den Saṃhitās werden wir im Zusammenhang mit den Grundlehren der PārS sehen.

für die PārS nicht wichtig sind, denn die PārS erklärt den Wortlaut nur von wenigen Mantras.). Die anderen Stellen sind PādS *jp* 8.44, *kp* 3.20ab, 26ab, 33ab, 10.50ab, 13.105-106b, 26.20cd, 27.15cd, 28.111cd, 30.23a, 34ab, 32.77ab, *cp* 4.64, 8.43-49b, 9.34, 96ab, 11.254ab, 12.32-33, 17.57, 18.5ab, 11.cd, 78ab, 85, 19.15cd, 98ab, 32.174.

⁵⁵ Vgl. z.B. folgende Passagen: ĪS 3.1 ≈ PārS 6.1; 3.2-4 ≈ PārS 6.8-10; 5c-6b ≈ PārS 6.20; 7-12b ≈ PārS 6.21c-26; 12c-19b ≈ PārS 6.28c-35b; 20-21b ≈ PārS 6.41c-42; ĪS 24.75-76b ≈ SS 2.69c-70; 76c-78b ≈ SS 2.72-73; 79-90 ≈ SS 3.3c-15b; 91c-109b ≈ SS 4.2-19. Vgl. auch die parallelen Passagen in ĪS 1 und PārS 1 in RASTELLI 1999b: 82f. und MATSUBARA 1994: 28-30.

⁵⁶ Siehe pp. lxiv-lxxxxvi der Edition der ŚrīprśS.

D. DIE ART UND WEISE DER KOMPILATION

Wie ging der Verfasser der PārS bei der Kompilation seines Textes vor?

Oben (pp. 47f.) wurde gezeigt, daß der Text der PārS inhaltlich systematisch aufgebaut ist. Dem Aufbau des Textes liegt ein Konzept zugrunde, das die behandelten Themenbereiche in sinnvoller Weise ordnet.

Für die Darstellung der jeweiligen Themenbereiche verwendet der Verfasser der PārS die schon erwähnten Quellentexte. Dabei können im wesentlichen zwei Vorgehensweisen beobachtet werden. Die eine ist die Aneinanderreihung von Textpassagen, die aus verschiedenen Werken wortwörtlich entnommen werden. Der Umfang dieser Textpassagen ist unterschiedlich groß, von einem Viertel-Śloka bis zu über 50 Ślokas. Die Textabschnitte werden meist ohne Übergang aneinander gefügt; nur selten wird von einer Passage zu einer anderen mit einem Satz übergeleitet.⁵⁷ Ein Beispiel für diese Art der Textkompilation ist die Darstellung der geistigen Verehrung (*mānasa-yāga*) in PārS 5, die fast nur aus Textpassagen aus der JS, der SS und der PauṣS besteht.⁵⁸

Eine andere Vorgehensweise besteht darin, daß sich der Verfasser ein bestimmtes Kapitel einer anderen Saṃhitā als Vorlage nimmt und diese zu einem geringeren Teil wortwörtlich, zu einem größeren Teil inhaltlich übernimmt, letzteren aber auch detaillierter ausarbeitet und modifiziert. Beispiele dafür sind die oben (pp. 56f.) schon erwähnten Kapitel PārS 14 und 19, die sich an NārS 20 und 25 orientieren, oder PārS 23-26, die AS 25-27 als Vorlage haben.

Der Grund für diese unterschiedlichen Vorgangsweisen könnte die unterschiedliche Autorität der jeweiligen Quellentexte sein. Die JS, die SS und die PauṣS gehören, wie wir unten (pp. 111ff.) sehen werden, zu den „göttlichen“ (*divya*) Saṃhitās und somit zu den autoritativsten Texten des Pāñcarātra. Bei diesen Texten war vielleicht die Hemmung größer, sie einfach umzuschreiben. Natürlich wurden auch hier hin und wieder einzelne Wörter geändert und der jeweili-

⁵⁷ Ein Beispiel für eine Überleitung ist PārS 2.130cd: „So wurde das mit der Betrachtung verbundene Bad gelehrt, höre [nun] das himmlische und die anderen Bäder.“ (*sadhyānasnānam ity uktam divyasnānādikaṃ śṛṇu ||*).

⁵⁸ Siehe dafür den Index der identifizierten Quellentexte, pp. 555ff., und RASTELLI 2002.

gen Passage somit ein neuer Sinn gegeben. Der Verfasser der PārS verwendet in Bezug auf diese Quellen aber häufiger eine andere Methode, um den jeweiligen Textstücken den von ihm intendierten Sinn zu verleihen: er verändert ihren Kontext, indem er sie so anordnet, daß sie den Sinn bekommen, den der Verfasser der PārS vermitteln will.⁵⁹

Die NārS und die AS hatten keine so große Autorität wie die „göttlichen“ Samhitās. Hier konnte der Verfasser der PārS vielleicht eher, wie es vor allem bei PārS 19 auffällt, einem einzigen Text folgen und ihn dort, wo es nötig erscheint, ändern, statt Passagen aus unterschiedlichen Texten wortwörtlich zu übernehmen und miteinander zu kombinieren.

Auffallend ist auch, daß von den Passagen, die „wortwörtlich“ übernommen wurden, in den Abschnitten, die aus der PārS, der SanS und der PādS stammen, deutlich mehr Lesevarianten zu finden sind als in den Passagen aus der JS, der SS und der PauṣS. Dies sollte beim gegenwärtigen Wissensstand jedoch nicht überbewertet werden, denn das könnte auch das Werk des Editors der PārS gewesen sein, dessen Arbeitsweise beim Edieren im Vorwort der PārS in folgender Weise beschrieben wird: „With the help of five or six manuscripts and the commentary of the Parameswara Samhita, the printed editions of the three jems [sic!] – Satvata, Paushkara and Jayakhya – and the Eswara Samhita which have passages similar to those of Parameswara in many places, the learned swami has chosen the correct readings.“⁶⁰ Auf diese Weise könnten Varianten verwischt worden sein.

Nur an einigen wenigen Stellen wird auf die Quelle der entlehnten Passagen hingewiesen. Zu Beginn der Vorschrift für das „Beschenken der Ahnen“ (*pitṛsaṃvibhāga*), die fast ausschließlich aus Passagen aus der PauṣS und der SS besteht,⁶¹ beispielsweise heißt es: „Diese Vorschrift, o Fürst unter den Brahmanen, hat der Gott der Götter dem Lotusgeborenen vor allem im Pauṣkara genannten [Tantra] ausführlich dargelegt. Ich verkünde dir diese Vorschrift

⁵⁹ Ein Beispiel dafür ist die Darstellung des täglichen Rituals als Vorschrift für die fünf Zeiten (*pañca kāla*); siehe unten pp. 63ff.

⁶⁰ Preface der Edition der PārS, p. 5. Vgl. auch das Vorwort des Editors selbst in Sanskrit, wo er auf p. 2 Ähnliches sagt.

⁶¹ Vgl. dazu im Index der identifizierten Quellentexte die Parallelstellen zu PārS 7.260-367.

[gemeinsam] mit der im Sātvata[tantra] gelehrtens Vorschrift.“⁶² Die Beschreibung der Verehrung von Viṣvaksena und die Darstellung der Konsekration (*pratiṣṭhā*), die sich auf Abschnitte aus der PauṣS stützen, werden jeweils mit der Aussage eingeleitet, daß diese in der PauṣS beschrieben worden wären.⁶³ Die Vorschrift für die fünf Zeiten (*pañca kāla*), die mit Textpassagen aus der PauṣS und der JS dargelegt wird, wird mit den Worten eingeleitet: „Vom Lotusgeborenen [und] auch von Nārada (d.h. von den Gesprächspartnern Viṣṇus in der PauṣS und der JS) befragt, lehrte der Ehrwürdige selbst die Einteilung der Zeiten in unterschiedlicher Weise. Eben diese, o Brahmane, werden hier der Reihe nach einzeln verkündet, o Zweimalgeborener.“⁶⁴

An den anderen Stellen wird nicht auf die Quelle der jeweiligen Textabschnitte hingewiesen. Die Textpassagen werden meist ohne Übergang aneinandergereiht, und wenn zwischen zwei Textstücken kein klarer syntaktischer oder inhaltlicher Bruch besteht oder nicht zumindest eines der beiden Textstücke als aus einer anderen Quelle stammend identifiziert werden kann, ist die Grenze zwischen diesen auch nicht erkennbar.

Das Ergebnis dieser Art von Kompilation ist ein bei oberflächlicher Betrachtung kohärentes Werk, das seine Themenbereiche systematisch geordnet darstellt, ohne als Sammelwerk unterschiedlicher Vorschriften aus verschiedenen Quellen zu wirken.

E. DER ZWECK DES VERFASSENS DER PĀRAMEŚVARASAMHITĀ

Warum aber wurde die PārS verfaßt, wenn es zum Zeitpunkt ihres Verfassens doch schon Samhitās gab und diese sogar größte Autorität hatten?

Zweifellos wird ein neuer religiöser Text geschrieben, wenn sich in der Tradition ein Wandel vollzogen hat, wenn die alten Texte

⁶² PārS 7.256c-257: *pauṣkarākhye viśeṣeṇa devadevena viśṛtam || 256 vidhānam etad vipreṇdra proktaṃ puṣkarajanmane | sātṭvatoktavidhānena tad vidhānam vadāmi te || 257.*

⁶³ Siehe PārS 8.66c-67b und 15.2-3 und die danach folgenden Passagen (vgl. dafür den Index der identifizierten Quellentexte, pp. 555ff.).

⁶⁴ PārS 9.156c-157: *kālānāṃ pravibhāgaṃ tu prṣṭaḥ puṣkarajanmanā || 156 nāradenāpi bhedenā provāca bhagavān svayam | sa eva kramaśo vipra procyate 'tra prthag dvija || 157.* Danach folgt PārS 9.158-169b ≈ PauṣS 38.282-293b und 169c-186b ≈ JS 22.64c-81b.

bestimmte Bedürfnisse nicht mehr decken oder den Lebensumständen nicht mehr angemessen sind. Dabei müssen die alten Texte nicht als ganze obsolet geworden sein, sondern es kann im religiösen Leben auch nur in Teilbereichen zu Neuerungen gekommen sein, die durch einen neuen Text einerseits beschrieben, andererseits legitimiert werden sollen.

Im Vergleich zu ihren Hauptquellen, der JS, der SS und der PauṣS, lassen sich in der PārS zwei wesentliche Veränderungen feststellen. Die eine Veränderung ist, daß sich die Vorschrift für die „fünf Zeiten“ (*pañca kāla*), zumindest für gewisse Personengruppen,⁶⁵ zu einer allgemein gültigen Norm entwickelt hat. Der zweite wesentliche Wandel ist die stärkere Betonung des Tempelrituals, das zu Zwecken anderer (*parārtha*) durchgeführt wird, und die damit einhergehende größere Elaboriertheit des Rituals.

1. Die Vorschrift für die fünf Zeiten als Struktur des rituellen Tagesablaufs

a. Die frühesten Belege für die Vorschrift für die fünf Zeiten

Die Riten zu den fünf Zeiten werden schon in der, abgesehen von Inschriften, ältesten erhaltenen Textquelle des Pāñcarātra erwähnt, nämlich im Nārāyaṇīya. In diesem Text werden die Männer auf Śvetadvīpa, die von Ekata, Dvita und Trita besucht wurden, als *ekāntins* beschrieben, die, „die fünf Zeiten kennend“ (*pañcakālajña*), Hari verehren.⁶⁶ König Vasu, der in ein Erdloch gefallen war, verehrt Hari mit fünf Opfern zu fünf Zeiten;⁶⁷ und Nārada besingt den Gott in seinem Loblied (*stotra*) unter anderem mit: *pañcayajñadhara pañcakālakarṭṛgate pañcarātrika*, „Bewahrer der fünf Opfer, Zuflucht jener, die [die Pflicht] zu den fünf Zeiten tun, zum Pāñcarātra Ge-

⁶⁵ Vgl. dazu unten pp. 80ff.

⁶⁶ MBh 12.323.42ab: „Von diesen Männern, die nur dem Einem ergeben sind [und] die fünf Zeiten kennen, wurde Hari verehrt.“ (*tair iṣṭaḥ pañcakālajñair harir ekāntibhir naraiḥ*).

⁶⁷ MBh 12.324.28: „Auch dabei, o Feindbezwinger, opferte [König Vasu] Hari, dem Götterherrn, mit fünf Opfern während der fünf Zeiten, sogar als er sich im Erdloch befand.“ (*tatrāpi pañcabhir yajñaiḥ pañcakālān arimḍama | ayajad dhariṃ surapatiṃ bhūmer vivarago 'pi san ||*; *pāda c* ist hypermetrisch).

hörender“ (MBh 12.325.4 [57-59]). Die *pañca kālas* erscheinen also schon im Nārāyaṇīya als ein wichtiges Mittel für die Verehrung Haris. Sie werden dort jedoch weder namentlich genannt noch inhaltlich beschrieben. Wir wissen daher nicht, worin die *pañca kālas* in dieser frühen Zeit bestanden haben.

Zwei weitere Belege für die *pañca kālas*, die vermutlich älter als die ältesten uns erhaltenen Saṃhitās sind, sind die Inschrift von Bāsēt, Kambodscha, von Jayavarman I. (Mitte 7. Jh. n. Chr.), wo von *pāñcarātrārcā* und *pañcabhir yajñaiḥ pañcakālābhigāminā* die Rede ist,⁶⁸ und eine Passage im Śaṅkaras Brahmasūtrabhāṣya (um 700 n. Chr.), wo Śaṅkara die *pañca kālas* als Charakteristikum der Bhāgavatas oder Pāñcarātrasiddhāntins⁶⁹ beschreibt und sie auch einzeln namentlich nennt: „Nachdem er den so beschaffenen höchsten Herrscher, den Ehrwürdigen, mit der Annäherung (*abhigamana*), dem Erwerben [von Opfersubstanzen] (*upādāna*), der Verehrung (*ijyā*), dem Studium (*svādhyāya*) und dem Yoga hundert Jahre lang verehrt hat, erlangt er, nachdem seine Befleckungen geschwunden sind, den Ehrwürdigen allein.“⁷⁰

Die fünf Elemente der Vorschrift für die fünf Zeiten (*pañca kāla*), die sich über den ganzen Tag erstreckt und diesen strukturiert, sind hier Annäherung (*abhigamana*), Erwerben (von Opfersubstanzen) (*upādāna*), Verehrung (*ijyā*), Studium (*svādhyāya*) und Yoga. Unter diesen Namen werden die *pañca kālas* auch in den Saṃhitās gelehrt.⁷¹ Die ältesten Darstellungen dieser Vorschrift sind in PauṣS 38.282-293a und JS 22.64c-74b zu finden. Die SS beschreibt die Vorschrift für die fünf Zeiten nicht.⁷²

⁶⁸ BHATTACHARYA 1955: 111f. und 1961: 98. Die Inschrift selbst, die BHATTACHARYA (nicht zur Gänze) nach G. COEDÈS, *Inscriptions du Cambodge*, II, Hanoi 1942, p. 193-195, zitiert, konnte ich leider nicht einsehen.

⁶⁹ Für diese Bezeichnungen siehe BSūBh 259,20f., 260,17 und 261,10.

⁷⁰ BSūBh 259,26-260,1: *tam itthambhūtaṃ paramēśvaraṃ bhagavantam abhigamanopādānejyāsvādhyāyayogair varṣaśatam iṣṭvā kṣiṇakleśo bhagavantam eva pratipadyate.*

⁷¹ Darstellungen der Vorschrift für die fünf Zeiten gibt es außer in der PauṣS, JS und PārS in SanS ṛr 1.1-14, NārS 30.1-21, PādS cp 13, ŚrīprśS 17, BhT 25.1-23, VDhP 1.61-65, ŚSmṛ, PRR 3.

⁷² Zu den fünf Zeiten in den ältesten Pāñcarātra-Saṃhitās vgl. RASTELLI 2000a.

b. Die Darstellung der Vorschrift für die fünf Zeiten in der PārS

Die Darstellungen aus der PauṣS und der JS sind wortwörtlich in die PārS übernommen worden. Wie es nur selten in der PārS der Fall ist, werden hier die Quellen der übernommenen Textpassagen genannt. Danach werden die beiden Abschnitte ohne Übergang hintereinander zitiert.⁷³ Um eine Vorstellung vom Inhalt der *pañca kālas* zu geben, sei diese Passage aus der PārS zur Gänze zitiert:

„Nun aber werden die fünf Zeiten gerühmt, die mit der Annäherung (*abhiḡamana*) beginnen. (154cd) Die erste [Zeit] wird Annäherung genannt, die zweite Zeit wird Erwerben [von Opfersubstanzen] (*upādāna*) genannt, die dritte ist die Zeit der Verehrung (*ijyā*), (155) die vierte wird Studium (*svādhyāya*) genannt, die fünfte wird Yoga genannt. Vom Lotusgeborenen [und] auch von Nārada befragt lehrte der Ehrwürdige selbst die Einteilung der Zeiten in unterschiedlicher Weise. Eben diese, o Brahmane, werden hier der Reihe nach einzeln verkündet, o Zweimalgeborener. (156-157)

Pauṣkara: ‚O Ehrwürdiger, ich möchte die Eigenform der Āgamas wie Mantrasiddhānta usw. gemeinsam mit der Einteilung der Zeit in richtiger Weise kennenlernen.‘ (158)

Der Ehrwürdige sprach: ‚Die Zeit ist [nur] eine, o bester Zweimalgeborener, aber aufgrund ihrer Beschäftigung erscheint sie den Handelnden, die dem Ehrwürdigen zugetan sind, als geteilt. (159) Den Tag und die Nacht, von denen bekannt ist, daß sie in *nāḍikās*⁷⁴ gemessen werden, vom Tagesanbruch an in fünf ungleiche Teile teilend, (160) soll der [entsprechend darauf] eingestellte, reine Mantra-Kenner, hat er das *brāhma muhūrta*⁷⁵ erreicht, seinen Körper mit den [Atem]regelungen usw., wie sie gelehrt wurden, reinigen⁷⁶ (161) und danach, nachdem er die Mantras auf [seinen] Körper gelegt hat, die Verehrung des Mantra durchführen, die mit der Rezitation [von Mantras] und Lobpreisungen endet, sobald er die Sonne sieht. (162)

⁷³ PārS 9.158-169b ≈ PauṣS 38.282-293b; 169c-186b ≈ JS 22.64c-81b

⁷⁴ Eine *nāḍikā* entspricht 24 Minuten; siehe APTE 1957 s.v.

⁷⁵ Vgl. dazu pp. 77f.

⁷⁶ Hier handelt es sich um die „Reinigung der Elemente“ (*bhūtaśuddhi*), vgl. PauṣS 41.59a: *sāyāmbhūtaśuddhiṃ* (konj. von *sāyamābhūtaśuddhiṃ*). Für eine Beschreibung des Ablaufs der *bhūtaśuddhi* siehe RASTELLI 1999a: 210-238.

Danach soll er Genüsse wie Blüten, Wurzeln, Früchten usw. erwerben.⁷⁷

Wenn ein Achtel des Tages vergangen ist, soll er wie vorher die Verehrung des Mantra, der ein Bad vorausgeht, bis zur dritten Wache⁷⁸ durchführen.

Danach soll er sich in der vierten Wache nach Wunsch [und] entsprechend seiner Intelligenz dem Studium der Śāstras, dem Nachdenken und dem Hören [sowie] der Erklärung widmen.

Wenn die Sonne untergegangen ist, soll er zum Verehrungsort gehen (163-165) und in rechter Weise die Verehrung des Mantra vornehmen, die von Rezitation und Betrachtung begleitet ist. Nachdem er sich danach ins Bett begeben hat, soll er an den Mantra-Herrscher im Herzen denken. (166) Nachdem er aber einen Teil der Nacht hat vergehen lassen, soll er danach vom Bett aufstehen und wie vorher den Yoga in Hinblick auf den Mantra in der Herzlotushöhle üben. (167)

Nachdem er sich ins Bett begeben hat [und] wieder aufgewacht ist, o Lotusgeborener, soll er aufstehen, das Bett verlassen und dann das vorher Beschriebene [wieder] vollziehen. (168) Dies erkenne als die Einteilung der Zeit, die vormals ausführlich verkündet worden ist.⁶

Nārada:⁷⁹ ‚Nur eine Zeit ist doch in der Welt bekannt, o Gott, und keine andere. (169) Fünf Zeiten wurden von dir aufgezeigt. Was ist dies? Hier habe ich Zweifel.‘

Der Ehrwürdige sprach: ‚Die eine Zeit, die frei von Unterschieden ist, ist ja vom Tagesanbruch bis zur Nacht aufgrund der einzelnen Ritualwerke fünffach aufzuteilen, o Nārada. Es gibt nicht viele Zeiten.‘ (170-171)

Nārada: ‚Verkünde das Merkmal der Ritualwerke, die auf der einen Zeit beruhen, durch deren rechte Kenntnis ich einer werde, dessen Ziele erreicht sind.‘ (172)

Der Ehrwürdige sprach: ‚Beginnend mit *brāhma muhūrta*, o Brahmane, soll er sich am Tag den ersten Teil lang durch Rezitationen, Visualisierungen, Verehrungen und Loblieder in Tat, Rede und

⁷⁷ Wörtlich: Danach soll er den Erwerb der Genüsse vornehmen, der in Blüten, Wurzeln, Früchten usw. besteht.

⁷⁸ Ein *prahara* dauert drei Stunden.

⁷⁹ Hier beginnt der aus der JS entnommene Abschnitt.

Geist (173) dem Weltenschoß (d.h. Viṣṇu) nähern; und dies ist als Annäherung (*abhigamana*) bekannt.

Danach soll er sich, nachdem er aufgestanden ist, während der nächsten Wache dem Herbeischaffen von Blüten, Früchten usw. widmen, welches die Voraussetzung für das Zustandekommen des Opfers für den Ehrwürdigen ist. Das ist das Erwerben [von Opfersubstanzen] (*upādāna*) genannte Ritualwerk, das von Ort und Zeit abhängig ist. (174-175)

Danach soll der *sādhaka* während einer Wache den höchsten Herrscher mit dem achtgliedrigen Opfer verehren, o Brahmane. Dies aber ist als die Zeit der Verehrung (*ijyā*) bekannt. (176)

Hören, Nachdenken, danach Erklärung von Rezitation begleitet, das erkenne als den Teil der Zeit, der Studium (*svādhyāya*) genannt wird, o bester Weiser. (177)

Nachdem er, wenn das Tagesende gekommen ist, die Verehrung⁸⁰ durchgeführt hat, soll er den Yoga üben, und [zwar] am Ende der Nacht durch Ruhepausen unterbrochen. (178) Dies ist der fünfte Teil der Zeit, der Yoga genannt wird [und] die Erlangung des *brahman* verleiht.⁶

Nārada: ‚Das gesamte vorzüglichste Opfer für den Ehrwürdigen habe ich zuvor gehört. (179) Ich möchte aber dessen Glieder einzeln kennenlernen.‘

Der Ehrwürdige sprach: ‚Vom Opfer im inneren Organ bis zum Darbringen von sich selbst, (180) dies ist das erste Glied des Opfers namens große Annäherung.

Und das gesamte Verehren mit Genüssen wie *arghya*, Blüten usw. [und] äußerlichen Dienstleistungen, o Weiser, erkenne aber als das [Glied des Opfers], das Genuß (*bhoga*) genannt wird, o Nārada.

Die Verehrung mit Honig, Opferbutter, Salbe, Sauermilch und Vieh (181-182) ist ja das dritte Opferglied, das vierte das Verehren mit Speise.

Die Gabe des Dargebrachten nach der vorher genannten Vorschrift, o Weiser, (183) wird aber als das fünfte Opferglied namens Geben (*saṃpradāna*) gelehrt.

Das Laben des Feuers ist das sechste, das Opfer für die Ahnen aber das siebte, (184) das Nachopfer namens Atemfeuerspende⁸¹ ist das achte [Opferglied]. So wurde alles erklärt, was von dir gefordert

⁸⁰ D.h. die Verehrung zur Dämmerung (*saṃdhyā*).

⁸¹ D.h. die Mahlzeit des Verehrers.

wurde, (185) welches bald jenen, die sich diesem widmen, den eigenen Ort gewährt.“⁸²

⁸² PārS 9.154c-186b: *athābhigamanādyās tu pañcakālāḥ prakīrtitāḥ || 154 pūrvo 'bhigamanākhyāḥ syād upādānābhisaṃjñitāḥ | dvitīyas tu bhavet kāla iṣyākālas tṛtīyakāḥ || 155 svādhyāyākhyāḥ caturthaḥ syāt pañcamo yogasamjñitāḥ | kālānāṃ pravibhāgaṃ tu prṣṭaḥ puṣkarajanmanā || 156 nāradenāpi bhedenā provāca bhagavān svayam | sa eva kramaśo vipra procyate 'tra prthag dvija || 157 pauskarāḥ – jñātum icchāmi bhagavaṃ kālābhedenā vai saha | svarūpaṃ mantrasiddhāntādyāgamānāṃ yathāsthitaṃ || 158 śrībhagavān uvāca – kālam ekaṃ dvijaśreṣṭha tadvyāpāravaśāt punaḥ | bhinnam ābhāti kartṛṇāṃ bhagavadbhāvināṃ tu vai || 159 nādikākalitaṃ yad vai ahorātraṃ tu saṃsmṛtam | pañcadhā viṣamāṃśais tad āprabhātād vibhajya ca || 160 brāhmaṇaṃ muhūrtam āśādyā mantrajñāḥ prayataḥ śuciḥ | śodhayitvā svakaṃ deham āyāmādyair yathoditaiḥ || 161 mantravinyastadeho 'tha kuryān mantrārcaṇaṃ tataḥ | japastotrāvasānaṃ ca yāvad ādityadarśanam || 162 kuryād bhogārcaṇaṃ (konj. bhogārjanaṃ) paścāt puṣpa-mūlaphalādīkaṃ | gate dināṣṭame bhāge snānapūrvam samācāret || 163 prāgvad ārādhanam māntraṃ tṛtīyapraharāvadhi | tataś caturthe prahare śāstrārdhyayanam ācāret || 164 cintanam śravaṇopetaṃ vyākhyānaṃ svadhiyecchayā | astam gate dinakare āśādyārādhanālayam || 165 kuryān mantrārcaṇam samyag japadhyānaśamanvitam | āśādyā śayanaṃ paścāt smaren mantreśvaraṃ hr̥di || 166 kṣapayitvā niśāṃśam tu utthāya śayanāt tataḥ | yogaṃ yuñjita vai māntraṃ prāgvad dhṛṭkamalodare || 167 talpam āśādyā vai bhūyaḥ prabuddhaḥ kamalodbhava | utthāya śayanaṃ tyaktvā tataḥ pūrvoktam ācāret || 168 kālābhedaṃ imaṃ viddhi saprapaṇcam puroditam | nāradaḥ – eko hi śrūyate deva kālo loka na cāparaḥ || 169 pañcakālās tvayoddiṣṭāḥ kim etan me 'tra saṃśayaḥ | śrībhagavān uvāca – ekasyai-va hi kālasya bhedaśūnyasya nārada || 170 āprabhātān niśāntaṃ vai pañcadhā parikalpanā | prthakkarmavaśāt kāryā na kālā bahavaḥ smṛtāḥ || 171 nāradaḥ – ekakālāśritānāṃ ca karmaṇāṃ lakṣaṇaṃ vada | parijñātais tu yaiḥ samyak kṛtakṛtyo bhavāmy aham || 172 śrībhagavān uvāca – brāhmān muhūrtād ārabhya prāgaṃśam vipra vāsare | japadhyānārcanastotrāiḥ karmavākcittasamūtaiḥ || 173 abhigacchej jagadyoniṃ tac cābhigamaṇaṃ smṛtam | tataḥ puṣpaphalādīnāṃ utthāyārjanaṃ ācāret || 174 bhagavadvyāganīṣpattikāraṇaṃ praharaṃ param | tad upādānaśamjñāṃ vai karma kālāpadāśritam || 175 tato 'ṣṭāṅgena yogena (konj. yāgena) pūjayet parameśvaraṃ | sādhaḥ praharaṃ vipra iṣyākālas tu sa smṛtaḥ || 176 śravaṇaṃ cintanaṃ vyākhyā tataḥ pāṭhasamanvitaḥ (konj. °samanvitā) | svādhyāyasaṃjñāṃ taṃ viddhi kālāṃśam munisattama || 177 dināvasāne saṃprāpte pūjāṃ kṛtvā samabhyaset | yogaṃ niśāvasāne ca viśramair antarikṛtam || 178 pañcamo yogasamjñō 'sau kālāṃśo brahmasiddhidaḥ | nāradaḥ – śruto mayākhilāḥ pūrvam bhagavadvyāga uttamaḥ || 179 tasyāṅgāni vibhāgena jñā-*

c. Die Vorschrift für die fünf Zeiten
als Struktur des individuellen täglichen Rituals

Außer den *pañca kālas* werden in der JS, der SS und der PauṣS weitere Vorschriften für täglich durchzuführende Rituale gegeben, die den fünf Zeiten zwar nicht widersprechen und auch einige Gemeinsamkeiten mit diesen aufweisen, deren Relation zu den fünf Zeiten jedoch in diesen Texten nicht klar ist. Die verschiedenen Vorschriften für die täglichen Rituale stehen trotz ihrer Ähnlichkeiten, die vermutlich ihrer gemeinsamen Herkunft aus dem vedisch-orthodoxen Gr̥hya-Ritual entspringen, nebeneinander, ohne daß ein Zusammenhang zwischen ihnen geschaffen wird. Es gibt weiters keine Aussage darüber, wer der Vorschrift für die fünf Zeiten zu folgen hatte. Alles, was diesbezüglich eindeutig festzustellen ist, ist, daß Personen, die ihr folgten bzw. dazu berechtigt waren, hoch geschätzt wurden.⁸³

Die Darstellung des täglichen Rituals in PārS 2-7 besteht zum Großteil aus Textpartien, die den Vorschriften für das *nityakarman* der drei genannten Saṃhitās entnommen wurden. Wie eben erwähnt, wird das *nityakarman* in diesen Saṃhitās mit den *pañca kālas* nicht in Beziehung gesetzt. In der PārS wird es jedoch, obwohl zum Großteil mit den gleichen Textpassagen beschrieben, durch die fünf Zeiten strukturiert.

tum icchāmy ahaṃ punaḥ | śrībhagavān uvāca – antaḥkaraṇayāgādi yāvad ātmanivedanam || 180 tad ādyam aṅgaṃ yāgasya nāmnābhigamanam mahat | pūjanam cārghyapuṣpādyair bhogair yad akhilaṃ mune || 181 bāhyo-pacārais tad viddhi bhogasaṃjñam tu nārada | madhvājyāktena dadhnā ca pūjā ca paśunā ca yā || 182 tat tṛtīyaṃ hi yāgāṅgaṃ turyam annena pūjanam | niveditasya yad dānam pūrvoktavidhinā mune || 183 sampradānam tu tan nāma yāgāṅgaṃ pañcamam smṛtam | vahnisantarpaṇam ṣaṣṭhaṃ pitṛ-yāgas tu saptaṃ || 184 prāṇāgnihavanam nāmnā tv anuyāgas tad aṣṭamam | ity etat kathitaṃ sarvaṃ yat tvayā paricoditam || 185 pradadyād acirād yad vai tanniṣṭhānām svakaṃ padam |.

⁸³ Für eine detaillierte Ausführung des hier nur skizzierten Sachverhalts in Bezug auf die *pañca kālas* in den drei *ratnas* siehe RASTELLI 2000a.

So wird die Beschreibung des morgendlichen Bades und der *saṃdhyā*-Verehrung mit den folgenden Worten (eher unterbrochen⁸⁴ als) abgeschlossen: „Nachdem er die Annäherung (*abhigamana*) vollzogen hat, soll der Weise dem Ritual entsagen⁸⁵. Danach soll er den Erwerb der Genüsse vornehmen, der in Blüten, Wurzeln, Früchten usw. besteht, die mit dem *mūla*- oder *astramantra* als Opfermittel erworben wurden.“⁸⁶

Nach der Darstellung der Gottesverehrung heißt es: „Zu den jeweiligen Zeiten soll er sich dem Studium (*svādhyāya*) widmen. [Dieses] wird nun erklärt. Nachdem er [Gott] mit acht Gliedern Verehrung erwiesen⁸⁷ und sich vor den Alldurchdringenden gesetzt hat, (435) soll er den Āgama studieren [und] über den Sinn seiner Aussagen nachdenken. Wenn dann die Zeit der Dämmerung gekommen ist, soll er sich baden oder bis zum Gesäß (436) waschen und danach die Gewänder umlegen. Er soll die abendliche Verehrung mit sechs Gliedern⁸⁸ und dem *bali* [als letztem Element] vornehmen. (437) Nachdem er [solange,] wie [es seine] Kräfte [erlauben,] rezitiert hat und danach ins Bett gegangen ist, soll er so lange frei von Bemühung und mit einem ungezwungenen Geist an den äußerlich [von ihm], an dem Ort, der sich auf nichts stützt, befindlichen Gott denken,⁸⁹ bis

⁸⁴ Das Bad wird erst einige Zeilen später, in PārS 2.121ab, durch das Auswinden des Badetuches abgeschlossen (vgl. p. 130). Weiters werden danach, in 2.122-138, noch andere Formen des Bades erklärt.

⁸⁵ D.h. er soll sich der Frucht des Rituals entsagen, also sich keine Frucht von der Durchführung des Rituals erwarten; vgl. dazu pp. 209ff.

⁸⁶ PārS 2.117-118b: *krtvābhigamanam kṛtyam saṃnyasec ca vicakṣaṇaḥ | kuryād bhogārjanaṃ paścān yāyopāyasamārjitam* (konj. *yāyopāyasamarjitam*) || 117 *mūlena vāstramantreṇa puṣpamūlaphalādikam* |. 117c und 118b sind identisch mit PauS 38.287ab.

⁸⁷ Dabei werden Hände, Füße, der Kopf und geistig das Denkorgan (*manas*), die Erkenntnis (*buddhi*) und das Ichbewußtsein (*abhimāna*) auf den Boden gelegt, d.h. der Verehrer liegt mit dem Gesicht nach unten gewandt flach auf dem Boden; vgl. SS 6.187c-188b (= PārS 7.429c-430b).

⁸⁸ D.h. die ersten sechs Glieder des achthgliedrigen Opfers; vgl. SSBh 114,19-22. Für das achthgliedrige Opfer siehe oben p. 67.

⁸⁹ Hier ist gemeint, daß man nicht eine yogische Unterdrückung (*nirōdha*) des Geistes und auch keine bildliche Visualisierung üben soll, sondern nur an Gott frei von einer visuellen Gestalt denken soll, denn, wie Alaśiṅga Bhaṭṭa feststellt: „Wenn hier eine Visualisierung durchgeführt wird,

sich, gemeinsam mit diesem (?),⁹⁰ unmittelbar der Schlaf einstellt. (438-439) Um Mitternacht soll er dann, Schlaf und Müdigkeit überwältigend, aufstehen, Wasser aus einem Krug nippen (440) und sich danach um der Yoga-Mächte⁹¹ willen dem Yoga in Bezug auf Viṣṇu (*vaiṣṇavam*) widmen.⁹² Danach folgt eine ausführliche Darstellung des Yoga, die zum Großteil JS 33 entnommen ist.⁹³

Durch die hier zitierten Einschübe und die geschickte Anordnung der Textstücke wird aus den Beschreibungen des *nityakarman* in der JS, SS und PauṣS, die zwar ähnliche Elemente wie die *pañca kālas* enthalten, aber mit diesen nichts zu tun haben, eine Darstellung der Vorschrift zu den fünf Zeiten hergestellt. Die Beschreibung des Bades und der *saṃdhyā*-Verehrung wird zu *abhiḡamana*, dann wird eine kurze Beschreibung vom Erwerb der Opferutensilien (*upādāna*) eingeschoben, die zum Teil aus der Darstellung der *pañca kālas* der PauṣS stammt. Die Verehrung im Tempel wird zu *ijyā* und danach folgen *svādhyāya* und Yoga, beschrieben mithilfe von Textpartien, die aus der SS und der JS entnommen wurden. Die *nityakarman*-Vorschriften aus den drei *ratnas* werden also in einen neuen Kontext gestellt, so daß diese zu Vorschriften für die *pañca kālas* werden.

nachdem man den Geist voll Bemühung unterdrückt hat, ist kein Schlaf möglich.“ (SSBh 116,6f.: *iha prayatnapūrvakam cittanīrodham kṛtvā dhyāne kṛte nidrā na saṃbhavati*.).

⁹⁰ Vgl. dazu SSBh 116,5: „Gemeinsam mit diesem, d.h. gemeinsam mit dem äußerlich [von ihm] befindlichen Ehrwürdigen.“ (*tena saha bahiḥsthitena bhagavatā sahetvyarthah*.). Es ist allerdings unklar, was dies bedeutet.

⁹¹ Vgl. Anm. 1529.

⁹² PārS 7.435-441b: *tattatkāleṣu kurvīta svādhyāyam adhunocyate | aṣṭāṅgena namaskṛtya hy upaviśyāgrato vibhoḥ || 435 āgamādhyayanaṃ kuryāt tadvākyārthavicāraṇam | prāpte 'tha sandhyāsamaye snātvā vā jaghanāvadhi || 436 kṣālayitvā tataḥ kuryād vāsasāṃ parivartanam | sāyantanārcanaṃ kuryāt ṣaḍaṅgaṃ balipaścimam || 437 japaṃ kṛtvā yathāśakti svāsādyā śayanaṃ tataḥ | samādhāya bahir devaṃ nirālambapade sthitam || 438 aprayatmena vai tāvad aniruddhena cetasā | saha tenaiva te (nach SS 6.193a konj. zu: vai) nidrā yāvad abhyeti sāmpratam || 439 samutthāyārddharātre 'tha jitanidro jitaśramaḥ | kamaṇḍalusthiteṇaiva samācamya tu vāriṇā || 440 atha yogavibhūtyartham yogaṃ yuñjīta vaiṣṇavam |* 435c-437b ≈ SS 6.189-190; 438-440 ≈ SS 6.191c-194b; 441ab ≈ JS 33.1ab.

⁹³ PārS 7.441-494 (441-477 ≈ JS 33.1-37; 493-494 ≈ SS 6.213-214); vgl. zum Yoga in der PārS pp. 468ff.

Das in PārS 2-7 beschriebene, durch die *pañca kālas* strukturierte tägliche Ritual ist im wesentlichen ein individuelles Ritual, das ein Verehrer zu seinen eigenen Zwecken (*svārtha*) durchführt.⁹⁴ Gleichzeitig bilden diese Vorschriften das Grundmodell für den Tagesablauf eines Tempelpriesters, der sich auch dem Ritual zum Zwecke anderer (*parārtha*) widmet.

Die tägliche Zeiteinteilung der Rituale in einem Tempel zum Zwecke von anderen (*parārtha*) wird in PārS 9 beschrieben. In einem Tempel sollen täglich drei bis zwölf Verehrungen (*pūjana*, *pūjā*) durchgeführt werden.⁹⁵ Eine solche Verehrung umfaßt in ihrer ausführlichsten Form alle Rituale von der Reinigung der Elemente (*bhūtaśuddhi*) bis zum Nachopfer (*anuyāga*), wie sie in PārS 3-7 beschrieben sind,⁹⁶ aber nicht jede Verehrung am Tag ist so ausführlich; einige davon können reduziert werden.

Wenn das Ritual drei Mal täglich durchgeführt wird, ist das Ritual am Morgen das Wichtigste. Es muß das Auflegen (*nyāsa*) von Mantras auf Hände und Körper, die geistige Verehrung, die Reinigung des Ortes (*sthānaśuddhi*) und die Reinigung der Elemente beinhalten. Bei den anderen beiden täglichen Verehrungen müssen diese nicht zwingend vorgenommen werden. Die rituelle Waschung (*sna-*

⁹⁴ Vgl. z.B. PārS 6.4-7c (siehe pp. 91f.) oder 6.26, wo es heißt, daß ein Kultbild zum Zwecke seiner eigenen *siddhi*/seines eigenen Erfolges (*ātma-siddhaye*) zu verehren ist. Das in der PārS beschriebene tägliche Ritual beinhaltet aber auch Elemente, die nur in einem Tempel durchgeführt werden können, wie Rituale, bei denen die Anwesenheit von mehreren Personen notwendig ist, z.B. das Aufwecken des Gottes durch Trommellaute, Muscheltöne und Gesänge von mehreren Lobsängern (*vandin*) oder der *nityotsava* (siehe PārS 3.30-31 und 7.380c-408).

⁹⁵ Für einen zur „sekundären Vorschrift“ (*anukalpa*) Berechtigten ist es auch möglich, nur eine oder zwei Verehrungen am Tag durchzuführen (zu Mittag oder zu Mittag und in der Nacht; siehe PārS 9.37). Der *anukalpa* ist eine reduzierte Form des *mukhyakalpa*, z.B. darf jemand, der nur zum *anukalpa* berechtigt ist, kein Feuerritual ausführen (siehe PārS 9.9-13); für weitere Unterschiede zwischen *mukhya*- und *anukalpa* bei verschiedenen Ritualen siehe z.B. PārS 3.222-230, 6.110ab, 7.10, 8.101cd, 9.98-99b, 104cd, 111-113, 11.302.

⁹⁶ Das Bad (*snāna*) gehört zum *svārtha*-Ritual des Tempelpriesters, siehe dafür unten p. 79.

pana) und die *bali*-Gabe müssen jedoch zu allen drei Zeiten durchgeführt werden.⁹⁷

Wenn das Ritual mehr als drei Mal am Tag durchgeführt wird, ist die Verehrung des Thrones (*āsanapūjā*)⁹⁸ nicht öfter als vier Mal vorzunehmen, die Verehrung der Mantras auf dem *maṇḍala*⁹⁹ nicht öfter als fünf Mal, das Feuerritual¹⁰⁰ nicht öfter als sechs Mal. Darüber hinaus gehende Verehrungen beginnen mit der Verehrung auf dem „Schmuckthron“ (*alaṃkāṛāsana*), auf dem Gott geschmückt und mit verschiedenen Dingen erfreut wird, und enden mit der Rezitation (*japa*).¹⁰¹ Weiters wird, wenn der Verehrer zur Durchführung des *mukhyakalpa* berechtigt ist, das Feuerritual nur zu den Hauptzeiten¹⁰² vorgenommen, zu den anderen Zeiten endet die Verehrung mit der Rezitation. Wenn er den *adhikāra* für den *anukalpa* hat, darf er das Feuerritual nicht durchführen; die Verehrungen zu den Hauptzeiten enden mit der Rezitation, die zu den anderen Zeiten bestehen im Darbringen verschiedener Gaben.¹⁰³

⁹⁷ Siehe PārS 9.4-6b. Die genannten Rituale werden in der PārS an folgenden Stellen beschrieben: *nyāsa* auf Hände und Körper in PārS 4, die geistige Verehrung in PārS 5, die Reinigung des Tempels in PārS 3.49-52 und die Reinigung der Elemente in PārS 3.87d-230. *snapanas* werden in PārS 14 beschrieben, wo es auch heißt, daß diese auch im Rahmen des täglichen Rituals durchgeführt werden (siehe 14.1). Im Rahmen der Vorschriften für das äußere Opfer (*bāhyayāga*) in PārS 6 werden *snapanas* nicht genannt. Für die *bali*-Gabe siehe PārS 7.380c-408.

⁹⁸ Siehe dafür PārS 6.143-180.

⁹⁹ In PārS 9.7a nur als *nyāsaḥ* bezeichnet. Für die Vorschrift für das Auflegen (*nyāsa*) und die Verehrung der Mantras auf dem *maṇḍala* siehe PārS 6.244-297b.

¹⁰⁰ Siehe PārS 7.1-255.

¹⁰¹ Für diese Elemente der Verehrung siehe PārS 6.342d-415b.

¹⁰² Welche die Hauptzeiten sind, wird nicht explizit gesagt. Möglicherweise sind dies der Morgen, der Mittag und der Abend, die drei Zeiten, zu denen nach der „Hauptvorschrift“ (*mukhyakalpa*) auf jeden Fall die *pūjā* durchgeführt werden muß (vgl. PārS 9.2c: „Die drei Zeiten sind der Grundbestand.“ [*kālatrayaṃ pradhānaṃ syāt*]) (für den *anukalpa* vgl. Anm. 95).

¹⁰³ PārS 9.6c-13. In PārS 7 werden die Unterschiede der verschiedenen *pūjās* am Tag etwas anders beschrieben: bei drei Verehrungen am Tag soll eine aus den acht in JS 22.75c-80b (≈ PārS 9.180c-185b; siehe p. 67) beschriebenen Elementen bestehen, die anderen beiden nur aus den ersten

Die PārS gibt genaue Zeitangaben, wie lange die drei bis zwölf täglichen *pūjās* im Tempel zum Zwecke anderer (*parārtha*) dauern sollen. Darüber hinaus gibt sie aber auch Vorschriften für die Rituale zu den eigenen Zwecken (*svārtha*) des Tempelpriesters, die in seinen Tagesablauf im Tempel integriert werden. Diese Rituale zu seinen eigenen Zwecken sind die fünf Zeiten (*pañca kāla*). So läuft ein Tag je nach Häufigkeit der täglichen Verehrungen in folgender Weise ab:¹⁰⁴

		12 <i>kālas</i>		11 <i>kālas</i>	
		<i>nāḍis</i>	Uhrzeit	<i>nāḍis</i>	Uhrzeit
	<i>prāṇ nityakarman</i>	2,25	4.30-5.24	2,25	4.30-5.24
1	<i>prābhātikārcana</i>	11,25	5.24-9.54	11,25	5.24-9.54
2	<i>yāga</i>	2,00	9.54-10.42	2,00	9.54-10.42
3	<i>yāga</i>	2,00	10.42-11.30	2,00	10.42-11.30
	<i>svāhnika</i>	3,50	11.30-12.54	3,50	11.30-12.54
4	<i>madhyandinārcana</i>	7,50	12.54-15.54	7,50	12.54-15.54
5	<i>yāga</i>	2,00	15.54-16.42	2,00	15.54-16.42
6	<i>aparāhṇayāga</i>	3,00	16.42-17.54	3,00	16.42-17.54
	<i>svādhyāya</i>	2,00	17.54-18.42	2,00	17.54-18.42
	<i>sāyantani kriyā</i>	1,50	18.42-19.18	1,50	18.42-19.18
7	<i>pradoṣayāga</i>	7,50	19.18-22.18	7,50	19.18-22.18
8	<i>yāga</i>	2,00	22.18-23.06	2,00	22.18-23.06
9	<i>yāga</i>	2,00	23.06-23.54	2,00	23.06-23.54
10	<i>niśīthayāga</i>	3,00	23.54-1.06	3,00	23.54-1.06
11	<i>pūjana</i>	2,00	1.06-1.54		
12	<i>pratyūṣo yāga</i>	2,50	1.54-2.54	2,50	1.06-2.06
	Yoga/Ausruhen	4,00	2.54-4.30	6,00	2.06-4.30

sechs; bei zwölf täglichen *pūjās* muß entweder die morgendliche oder die Mittagsverehrung aus allen acht Teilen bestehen (PārS 7.431c-434b). Vgl. zur Zeiteinteilung in Bezug auf die Gottesverehrung auch NārS 2.151c-161, 11.4-6 und PādS cp 5.54c-67.

¹⁰⁴ Die Namen der jeweiligen Rituale können in folgender Weise übersetzt werden: *prāṇ nityakarman*: tägliches Ritual am Morgen; *prābhātikārcana*: morgendliche Verehrung; *yāga*: Opfer; *svāhnika*: eigenes tägliches Ritual; *madhyandinārcana*: Verehrung zu Mittag; *aparāhṇayāga*: Opfer am Nachmittag; *svādhyāya*: Studium; *sāyantani kriyā*: frühabendliches Ritual; *pradoṣayāga*: abendliches Opfer; *niśīthayāga*: mitternächtliches Opfer; *pūjana*: Verehrung; *pratyūṣo yāga*: Opfer bei Tagesanbruch.

		10 kālas		9 kālas	
		<i>nāḍis</i>	Uhrzeit	<i>nāḍis</i>	Uhrzeit
	<i>prāṇ nityakarman</i>	2,25	4.30-5.24	2,25	4.30-5.24
1	<i>prābhātikārcana</i>	11,25	5.24-9.54	11,25	5.24-9.54
2	<i>yāga</i>	2,00	9.54-10.42	2,00	9.54-10.42
3	<i>yāga</i>	2,00	10.42-11.30	2,00	10.42-11.30
	<i>svāhnika</i>	3,50	11.30-12.54	3,50	11.30-12.54
4	<i>madhyandinārcana</i>	9,50	12.54-16.42	9,50	12.54-16.42
5	<i>yāga</i>				
6	<i>aparāhṇayāga</i>	3,00	16.42-17.54	3,00	16.42-17.54
	<i>svādhyāya</i>	2,00	17.54-18.42	2,00	17.54-18.42
	<i>sāyantāni kriyā</i>	1,50	18.42-19.18	1,50	18.42-19.18
7	<i>pradoṣayāga</i>	7,50	19.18-22.18	9,50	19.18-23.06
8	<i>yāga</i>	2,00	22.18-23.06		
9	<i>yāga</i>	2,00	23.06-23.54	2,00	23.06-23.54
10	<i>niśīthayāga</i>	3,00	23.54-1.06	3,00	23.54-1.06
11	<i>pūjana</i>				
12	<i>pratyūṣo yāga</i>	2,50	1.06-2.06	2,50	1.06-2.06
	Yoga/Ausruhen	6,00	2.06-4.30	6,00	2.06-4.30

		8 kālas		7 kālas	
		<i>nāḍis</i>	Uhrzeit	<i>nāḍis</i>	Uhrzeit
	<i>prāṇ nityakarman</i>	2,25	4.30-5.24	2,25	4.30-5.24
1	<i>prābhātikārcana</i>	13,25	5.24-10.42	13,25	5.24-10.42
2	<i>yāga</i>				
3	<i>yāga</i>	2,00	10.42-11.30	2,00	10.42-11.30
	<i>svāhnika</i>	3,50	11.30-12.54	3,50	11.30-12.54
4	<i>madhyandinārcana</i>	9,50	12.54-16.42	9,50	12.54-16.42
5	<i>yāga</i>				
6	<i>aparāhṇayāga</i>	3,00	16.42-17.54	3,00	16.42-17.54
	<i>svādhyāya</i>	2,00	17.54-18.42	2,00	17.54-18.42
	<i>sāyantāni kriyā</i>	1,50	18.42-19.18	1,50	18.42-19.18
7	<i>pradoṣayāga</i>	9,50	19.18-23.06	9,50	19.18-23.06
8	<i>yāga</i>				
9	<i>yāga</i>	2,00	23.06-23.54		
10	<i>niśīthayāga</i>	3,00	23.54-1.06	4,00	23.06-0.42
11	<i>pūjana</i>				
12	<i>pratyūṣo yāga</i>	2,50	1.06-2.06	3,50	0.42-2.06
	Yoga/Ausruhen	6,00	2.06-4.30	6,00	2.06-4.30

		6 kālas		5 kālas	
		<i>nāḍis</i>	Uhrzeit	<i>nāḍis</i>	Uhrzeit
	<i>prāṇ nityakarman</i>	3,25	4.30-5.48	3,25	4.30-5.48
1	<i>prābhātikārcana</i>	13,25	5.48-11.06	13,25	5.48-11.06
2	<i>yāga</i>				
3	<i>yāga</i>				
	<i>svāhnika</i>	4,50	11.06-12.54	4,50	11.06-12.54
4	<i>madhyandinārcana</i>	9,50	12.54-16.42	9,50	12.54-16.42
5	<i>yāga</i>				
6	<i>aparāhṇayāga</i>	3,00	16.42-17.54	3,00	16.42-17.54
	<i>svādhyāya</i>	2,00	17.54-18.42	2,00	17.54-18.42
	<i>sāyantani kriyā</i>	1,50	18.42-19.18	1,50	18.42-19.18
7	<i>pradoṣayāga</i>	9,50	19.18-23.06	9,50	19.18-23.06
8	<i>yāga</i>				
9	<i>yāga</i>				
10	<i>niśīthayāga</i>	4,00	23.06-0.42	4,00	23.06-0.42
11	<i>pūjana</i>				
12	<i>pratyūṣo yāga</i>	3,50	0.42-2.06		
	Yoga/Ausruhen	6,00	2.06-4.30	9,50	0.42-4.30

		4 kālas		3 kālas	
		<i>nāḍis</i>	Uhrzeit	<i>nāḍis</i>	Uhrzeit
	<i>prāṇ nityakarman</i>	3,25	4.30-5.48	3,25	4.30-5.48
1	<i>prābhātikārcana</i>	13,25	5.48-11.06	13,25	5.48-11.06
2	<i>yāga</i>				
3	<i>yāga</i>				
	<i>svāhnika</i>	4,50	11.06-12.54	4,50	11.06-12.54
4	<i>madhyandinārcana</i>	9,50	12.54-16.42	9,50	12.54-16.42
5	<i>yāga</i>				
6	<i>aparāhṇayāga</i>				
	<i>svādhyāya</i>	5,00	16.42-18.42	5,00	16.42-18.42
	<i>sāyantani kriyā</i>	1,50	18.42-19.18	1,50	18.42-19.18
7	<i>pradoṣayāga</i>	9,50	19.18-23.06	9,5	19.18-23.06
8	<i>yāga</i>				
9	<i>yāga</i>				
10	<i>niśīthayāga</i>	4,00	23.06-0.42		
11	<i>pūjana</i>				
12	<i>pratyūṣo yāga</i>				
	Yoga/Ausruhen	9,50	0.42-4.30	13,50	23.06-4.30

Die PārS gibt die Zeitdauer der einzelnen Elemente in *nāḍīs* bzw. *ghaṭikās* an.¹⁰⁵ Um eine Vorstellung vom Tagesablauf zu geben, werden in der Tabelle entsprechende Uhrzeiten angegeben. In Südindien geht die Sonne ca. zwischen fünf und sechs Uhr auf und ca. zwischen 17 und 18 Uhr unter. Das *nityakarman* am Morgen endet vermutlich mit der *samdhya*-Verehrung zum Sonnenaufgang. Die Tabelle geht als Beispiel davon aus, daß die Sonne ca. um 5.20 Uhr aufgeht, so daß das *nityakarman* um 4.30 Uhr beginnen muß.

Dies paßt zu der Aussage in PārS 9.15, daß der rituelle Tag zu *brāhma muhūrta* beginnt. Ein *muhūrta* ist ein Fünfzehntel eines Tages oder einer Nacht. TÜRSTIG schreibt: „Da ein Tag der Zeit von Sonnenaufgang bis -untergang entspricht und eine Nacht entsprechend der Zeit von Sonnenuntergang bis -aufgang, hängt die Länge eines *muhūrta* in diesem Sinne von der Jahreszeit und dem Ort ab.“¹⁰⁶ Ein *muhūrta* kann somit in Indien von 38 Minuten 24 Sekunden bis 57 Minuten 36 Sekunden dauern. Der mittlere Wert davon ist 48 Minuten (siehe TÜRSTIG ebenda). Ebenso dauert ein *muhūrta* 48 Minuten, wenn Tag und Nacht gleich lang sind, also je zwölf Stunden dauern. Nach PARGITER wird bei den Zeitangaben von solch einem durchschnittlichen Tag ausgegangen: „The day *muhūrtas* were reckoned from mean sunrise, and the night *muhūrtas* from mean sunset. As the daytime contained 15 *muhūrtas* and the night likewise, midday occurred in the middle of the eighth day-*muhūrta*, and midnight in the middle of the eighth night-*muhūrta*. Thus in the daytime *muhūrtas* 1-7 occurred in the forenoon and *muhūrtas* 9-15 in the afternoon, while the 8th straddled across noon with 24 minutes before noon and 24 minutes after. Similarly as regards the night-*muhūrtas*.“¹⁰⁷ PARGITER gibt mehrere unterschiedliche Listen von *muhūrta*-Namen aus verschiedenen Quellen.¹⁰⁸ Der Name Brahman für einen *muhūrta* kommt nicht in allen dieser Listen vor, und wenn er vorkommt, nicht an einer Stelle, die als zeitliche Angabe in den Kontext der PārS paßt. Diese Listen helfen uns also nicht bei der Identifikation des *brāhma muhūrta*. Vijñāneśvara gibt uns aber in seinem Kommentar zu Yājñavalkyasmṛti 1.115 einen Hinweis, wie

¹⁰⁵ Siehe PārS 9.14-36. Eine *nāḍī/ghaṭikā* entspricht 24 Minuten.

¹⁰⁶ TÜRSTIG 1980: 116.

¹⁰⁷ PARGITER 1915: 704.

¹⁰⁸ Ebenda 713.

brāhma muhūrta hier zu verstehen sein könnte. Er erklärt *brāhma muhūrta* mit *paścima ardhaprahara*, „letzte halbe Wache“.¹⁰⁹ Eine Wache (*prahara*) dauert drei Stunden.¹¹⁰ Wenn an einem durchschnittlichen Tag die Sonne um sechs Uhr aufgeht, dauert die letzte Wache von drei bis sechs Uhr, die letzte halbe Wache beginnt also um 4.30 Uhr.

Die in der Tabelle fett gedruckten Elemente sind die drei bis zwölf Verehrungen im Tempel zum Zwecke anderer (*parārtha*). Die vorgeschriebenen Verehrungen füllen sicherlich nicht jede Minute der vorgegebenen Periode aus, denn es ist kaum vorzustellen, daß der Tempelpriester, sobald er einen *yāga* abgeschlossen hat, sofort mit dem nächsten beginnt. Außerdem wären die *pūjās* dann um so länger, je weniger von ihnen am Tag durchgeführt werden. Weiters sind bei umfangreichen täglichen rituellen Verehrungen natürlich nicht nur ein, sondern mehrere Tempelpriester tätig.¹¹¹ Wenn der Tempel sehr groß oder die *pūjā* sehr elaboriert ist, kann die Verehrung zu den Hauptzeiten auch verlängert werden und die zu den anderen Zeiten entsprechend verkürzt werden. In einem Tempel, in dem das Ritual von Ekāyanas¹¹² durchgeführt wird, kann diesbezüglich frei verfahren werden; in anderen Tempeltypen¹¹³ sollten die vorgegebenen Zeiten nicht überschritten werden, bzw., wenn dies passiert, ist es je nach Tempeltyp nur bis zu einem gewissen Ausmaß akzeptabel, wobei um so mehr Zeit überschritten werden darf, je höher der Tempel in der Hierarchie steht.¹¹⁴

¹⁰⁹ Mit 33,16.

¹¹⁰ Siehe APTE 1957 s.v. *prahara*.

¹¹¹ Vgl. PārS 18.75c-120, 19.553-564 und auch 9.142-151 für eine unterschiedliche Anzahl von Priestern bei mehreren Kultbildern (z.B. bei der Verehrung von den zehn Avatāras).

¹¹² Für die Gruppe der Ekāyanas, zu der der Verfasser der PārS vermutlich gehörte, siehe pp. 191ff.

¹¹³ Die Tempel werden nach ihrem Ursprung bzw. ihren Errichtern unterschieden. Der hier am meisten geschätzte Tempel ist der, der sich selbst manifestiert hat (*svayamvyakta*), der am wenigsten geschätzte der von Personen, die *vyāmiśrayājins* sind, also verschiedene Gottheiten verehren, errichtete; siehe für die verschiedenen Tempel unten p. 83.

¹¹⁴ Siehe PārS 9.38-143. Nach HARI RAO (1967: 127-131) werden im Raṅganāthasvāmin-Tempel heute eine *pūjā* am Morgen, eine *pūjā* zu Mittag, welche mit Ausnahme von speziellen Tagen gekürzt ist, eine am

Die in der Tabelle nicht fett gedruckten Elemente führt der Verehrer zu seinen eigenen Zwecken (*svārtha*) durch. Sie werden in der Beschreibung des Tagesablaufs in der PārS als „seine eigenen“ Rituale bezeichnet¹¹⁵ und entsprechen, wie erwähnt, den *pañca kālas*. Das *nityakarman* am Morgen, das aus dem Bad¹¹⁶ und vermutlich der *saṃdhyā*-Verehrung besteht, entspricht *abhigamana*; das *svāhnika* zu Mittag dem Erwerb von Opfersubstanzen (*upādāna*) und der Verehrung (*ijyā*). Am Nachmittag folgt das Studium (*svādhyāya*), am Abend eine Verehrung (*sāyantānī kriyā*), die zwar nicht als einer der fünf *kālas* gelehrt wird, aber in den beiden in die PārS übernommenen Beschreibungen aus der JS und der PauṣS ebenfalls erwähnt wird,¹¹⁷ und in der Nacht die Übung des Yoga.

In dieser Weise berücksichtigt der vorgeschriebene Tagesablauf sowohl die täglichen Tempelrituale zum Zwecke anderer als auch die Rituale zu den individuellen Zwecken des Tempelpriesters, wie es auch in der PārS am Ende der Beschreibung der täglichen Zeiteinteilung des Tempels explizit heißt: „So wurden nach der Reihe die Zeiten für einen gelehrten Ekāyana, der [zur Verehrung] zum Zwecke anderer berechtigt ist, und auch für einen Initiierten, dessen Geist sich am Siddhānta erfreut,¹¹⁸ ohne Widerspruch [zur Verehrung] zum eigenen Zwecke erklärt. Nun höre in rechter Weise die Einteilung der Zeit der täglichen [Rituale] in Hinblick auf das Ritual zum eigenen Zweck für diese beiden, die [diesem] stets hingegen sind.“¹¹⁹

Abend und eine in der Nacht durchgeführt. Andere Beispiele: Im Varadarājasvāmin-Tempel in Kāñcīpuram werden heute fünf *pūjās* am Tag durchgeführt (RAMAN 1975: 96). Im śivaitischen Mīnākṣī-Tempel in Madurai werden täglich acht *pūjās* durchgeführt; vgl. für den Tagesablauf in diesem Tempel FULLER 1984: 11-14.

¹¹⁵ Vgl. PārS 9.17b: *svāhnikasya*, 33a: *svasya prābhātakṛtasya*, 33d: *svasya madhyandinasya*, 36d: *svasya karmaṇaḥ*.

¹¹⁶ Siehe PārS 9.15cd.

¹¹⁷ Siehe PārS 9.165c-166b und 178ab.

¹¹⁸ Für diese beiden Personengruppen siehe pp. 216ff. Für einen Ekāyana gelten auch einige Einschränkungen im Zusammenhang mit den *pañca kālas*, siehe dafür p. 200.

¹¹⁹ PārS 9.152-154b: *iti svārthāvirodhena parārthādhikṛtasya tu | ekāyanasya viduṣaḥ proktāḥ kālāḥ krameṇa tu || 152 tathā vai dīkṣitasyāpi*

Die *pañca kālas* haben in der PārS also die Funktion des Rituals zu eigenen Zwecken (*svārtha*). Ihnen widmet sich sowohl der Tempelpriester, der auch für das *parārtha*-Ritual zuständig ist, als auch der Verehrer Viṣṇus, der sich nur um die Rituale für sein eigenes Wohl kümmert. Für beide Personengruppen bilden die *pañca kālas* also die Struktur des individuellen täglichen Rituals.

d. Die Rituale zu den fünf Zeiten als Pflicht aller Pāñcarātrins?

Aber muß nach der PārS wirklich jeder Pāñcarātrin der Vorschrift für die fünf Zeiten folgen?

Diese Frage ergibt sich aus der Tatsache, daß nach der JS, der SS und der PauṣS nicht alle Pāñcarātrins die *pañca kālas* durchführen. Dies ist belegt durch Passagen, die Personen beschreiben, die zu bestimmten Ritualen eingeladen werden sollen. Die erste Wahl sind jene, die der Vorschrift für die fünf Zeiten folgen. Wenn solche nicht zugegen sind, können auch Personen, die sich den sechs Werken (*ṣaṭkarman*) widmen, eingeladen werden.¹²⁰ Diese sechs Werke sind die klassischen Pflichten eines vedisch-orthodoxen Brahmanen, nämlich Unterrichten (*adhyāpana*), Studium (*adhyayana*), Opfern (*yajana*), Durchführung von Opfern für andere (*yājana*), Gabe (*dāna*) und Empfang von Gabe (*pratigraha*).¹²¹ Nach den drei *ratnas* besteht also eine Alternative zu den *pañca kālas*, nämlich die sechs Werke.

Dies bedeutet, daß es nach diesen Saṃhitās (zumindest) zwei Personengruppen unter den Pāñcarātrins gab, eine mit einem *adhikāra* für die Rituale zu den fünf Zeiten und eine mit einem *adhikāra* für die sechs Werke.

Da die sechs Werke das typische Merkmal eines vedisch-orthodoxen Brahmanen sind, ist jemand, der diese praktiziert, vermutlich neben dem Pāñcarātra auch einer vedisch-orthodoxen Tradition verpflichtet. Dies wird bestätigt durch eine Passage in der PauṣS, die

siddhāntaratacetasaḥ | idānīm karmaṇi svārthe taylor niratayoh sadā || 153 nityānām kālabhedam tu samākarnaya sāmpratam |.

¹²⁰ Siehe JS 21.104-105b, PauṣS 27.28cd, 32.14, SS 14.23, 25.134c-135b (in 134c muß vielleicht anstelle von *pañcarātravidām pañcakālavidām* gelesen werden). Vgl. dazu RASTELLI 2000a: 111, Anm. 42.

¹²¹ Siehe z.B. Yāj 1.118; ein Pāñcarātra-Beleg für diese sechs Werke als Tätigkeit eines Brahmanen ist PādS cp 1.23c-24. Vgl. dazu auch RASTELLI 2000a: 110, Anm. 41.

zwei Gruppen von Brahmanen beschreibt, die sich um den rechten Fortgang des Tempeldienstes sorgen. Die eine Gruppe sind „aus dem Ehrwürdigen beschaffene“ (*bhagavanmaya*) Menschen, die die „fünf Zeiten kennen“, die andere sind Personen, die sich den sechs Werken widmen und dem „vedischen Dharma“ folgen (*trayīdharmaparāyana*).¹²²

Es bestand also eine Gruppe, die „nur“ der Tradition des Pāñcarātra angehörte und die Rituale zu den fünf Zeiten praktizierte, und eine Gruppe, die ebenfalls Pāñcarātrins waren, aber auch einer vedisch-orthodoxen Tradition angehörten.¹²³ Diese praktizierten die sechs Werke. Daneben gab es auch noch andere Gruppierungen unter den Pāñcarātrins. JS 22 z.B. beschreibt verschiedene solcher Gruppen. Es ist jedoch nicht eindeutig, ob all diese Gruppen die *pañca kālas* praktizierten.¹²⁴

Welche Gruppierungen unter den Pāñcarātrins gab es nun nach der PārS, und unterschieden sich diese durch die Praxis oder Nicht-Praxis der *pañca kālas*?

Wir finden in der PārS drei für diese Frage relevante Kriterien, Personen innerhalb der Tradition des Pāñcarātra voneinander zu unterscheiden. Ein Kriterium ist, ähnlich wie in den drei *ratnas*, die Zugehörigkeit entweder zu einer vedisch-orthodoxen Tradition oder, wie es in der PārS heißt, zum Ekāyanaveda. Ein anderes Kriterium ist die Zugehörigkeit zu einem der vier Siddhāntas, in die das Pāñcarātra eingeteilt wird. Ein drittes Kriterium ist die Zugehörigkeit zu einem der vier *varṇas*.

Zum ersten Kriterium: Wie unten (pp. 216ff.) noch näher ausgeführt werden wird, waren zwei wichtige Personengruppen unter den Pāñcarātrins im Umfeld des Verfassers der PārS die Anhänger des Ekāyanaveda einerseits und die Anhänger der Veden andererseits.

Einige der oben genannten Passagen aus den drei *ratnas*, in der die Rituale zu den fünf Zeiten und die sechs Werke als Alternativen erscheinen, sind in die PārS übernommen worden.¹²⁵ So könnte der

¹²² PauṣS 41.45c-46b. Vgl. für eine Diskussion dieser Stelle RASTELLI 2000a: 118-120.

¹²³ Vgl. zu diesen beiden Gruppen auch pp. 216ff.

¹²⁴ Vgl. dazu RASTELLI 2000a: 108, Anm. 29.

¹²⁵ PārS 7.260cd (= PauṣS 27.28cd), 12.271c-272b (≈ SS 14.23), 15.380c-381b (= SS 25.134c-135b; vgl. Anm. 120). Vgl. auch PārS 10.298-

Eindruck entstehen, daß auch nach der PārS eine Alternative zwischen den *pañca kālas* und den sechs Werken besteht, und daß sich ersteren die Ekāyanas und zweiteren die Anhänger der Veden widmen.

Eine andere Textstelle spricht aber dagegen, nämlich die oben (p. 79) zitierte Passage PārS 9.152-153. Dort heißt es, daß sowohl Anhänger des Ekāyanaveda als auch „Initiierte“ (*dīkṣita*), das sind die Anhänger der Veden, welche sich im Gegensatz zu den Ekāyanas einer Initiation (*dīkṣā*) unterziehen müssen,¹²⁶ der Vorschrift für die fünf Zeiten folgen. Die zwei Hauptgruppen in der PārS praktizieren also beide die Rituale zu den fünf Zeiten. Die sechs Werke sind zur Zeit der PārS vermutlich keine Alternative mehr zu den *pañca kālas*. Sie werden möglicherweise parallel zu diesen praktiziert.¹²⁷

Kommen wir nun zu den vier Siddhāntas, in die die Tradition des Pāñcarātra eingeteilt wird. Diese sind Āgamasiddhānta, Mantrasiddhānta, Tantrasiddhānta und Tantrāntarasiddhānta.¹²⁸ Die Anhänger des Āgamasiddhānta sind identisch mit den Ekāyanas. Von diesen wissen wir schon, daß sie sich den *pañca kālas* widmen, und in der PārS und in der PādS finden wir dafür auch noch eine Reihe weiterer Belege. Die Anhänger des Mantrasiddhānta und des Tantrasiddhānta widmen sich nach der PārS und der PādS ebenfalls den Ritualen zu den fünf Zeiten.¹²⁹ Über die Anhänger des Tantrāntarasiddhānta finden wir keine Aussage. Das Tantrāntarasiddhānta scheint im Umfeld der PārS keine große Bedeutung gehabt zu haben. Er wird

299, wo ebenfalls Personen, die sich den Ritualen zu den fünf Zeiten widmen, und Personen, die die sechs Werke praktizieren, gegenüberstehen.

¹²⁶ Vgl. pp. 217f.

¹²⁷ Ein Beleg für diese Entwicklung ist LT 21.31ab, wo es heißt, daß ein *ācārya* sowohl *ṣaṭkarmanirata* als auch *pañcakālarata* sein soll, die sechs Werke und die fünf Zeiten also keine Alternativen darstellen.

¹²⁸ Vgl. zu diesen pp. 185ff.

¹²⁹ Siehe PārS 1.44, 9.48, 10.252cd, 287ab, 289, 298, 13.56, 19.272 und PādS cp 21.35b für die Ekāyanas; PārS 19.554ab und PādS cp 21.13 für die Mantrasiddhāntins und PārS 19.308 (≈ PauS 38.35) und PādS cp 21.57ab für die Tantrasiddhāntins. Vgl. dazu auch PRR 45,13-15, wo Venkaṭanātha darlegt, daß es ein Irrtum sei, daß die Vorschrift zu den fünf Zeiten nur für die Kenner des *rahasyāmnāya* (= Ekāyanaveda) gelte. Diese folgten dieser Vorschrift in der von ihrer *śākhā* gelehrtten Weise, andere jedoch müßten ihr in der von ihrer jeweiligen Saṃhitā gelehrtten Weise folgen.

im Rahmen der Darstellung der Siddhāntas nur äußerst knapp beschrieben¹³⁰ und sonst an keiner anderen Stelle erwähnt. Wir wissen daher nicht, ob seine Anhänger die *pañca kālas* praktizierten. Die Anhänger aller im Umfeld der PārS bedeutenden Siddhāntas folgen jedoch der Vorschrift für die fünf Zeiten.

Nun zum letzten Kriterium, der *varṇa*-Zugehörigkeit. An den Textstellen, an denen die PārS die Ekāyanas mit den *pañca kālas* in Verbindung bringt, werden diese häufig als Brahmanen bezeichnet.¹³¹ Es stellt sich die Frage, ob nach der PārS nur Brahmanen der Vorschrift zu den fünf Zeiten folgten.

In Bezug auf diese Frage ist eine Passage in PārS 9 aufschlußreich. Hier werden verschiedene Arten von Tempeln genannt, die sich nach der Personengruppe, die sie errichtet hat, unterscheiden. Diese Gruppen sind in aufsteigender Hierarchie folgende:

1) Angehörige aller *varṇas*, die „gemischt opfern“ (*vyāmiśrayājīn*), d.h. die verschiedene Gottheiten verehren;¹³²

2) Angehörige aller *varṇas*, die „keinen anderen als Zuflucht haben“ (*ananyaśaraṇa*), d.h. nur Viṣṇu (aber offensichtlich nicht nach Art des Pāñcarātra) verehren (PārS 9.54ab);

3) gute *śūdras* (*sacchūdra*) (PārS 9.58ab);

4) gute *vaiśyas* (*sadvaiśya*) (PārS 9.62ab);

5) *kṣatriyas*, die die wahre Überlieferung kennen (*sadāgama-jña kṣatra*) (PārS 9.67ab);

6) Brahmanen, deren höchstes die fünf Zeiten sind (*pañcakālapara vipra*),¹³³

7) Brahmanen (*vipra*), deren Höchstes die wahre Überlieferung (*sadāgama*) ist, die sich ganz den fünf Zeiten widmen, die nur dem Vierwesenhaften obliegen, die keinem anderen zugewandt sind und einen hier nicht näher bestimmten *adhikāra* haben.¹³⁴

¹³⁰ Siehe dafür pp. 249ff.

¹³¹ PārS 9.48, 10.252cd, 287ab, 13.56.

¹³² PārS 9.51cd. Zu den *vyāmiśrayājīns* vgl. auch pp. 158f. und 223.

¹³³ PārS 9.71ab. Darüber hinaus werden Tempel, die von Sehern (*rṣi*), *mantrasiddhas* oder Gottheiten errichtet wurden, und solche, die sich selbst manifestiert haben (*svayaṃvyakta*), genannt (PārS 9.75c-89), aber diese sind im gegebenen Kontext nicht relevant.

¹³⁴ PārS 9.48: *sadāgamaparair vipraiḥ pañcakālaparāyaṇaiḥ | cātur-ātmyaikaniṣṭhaiḥ tu ananyair adhikāribhiḥ ||*. Dies sind die Ekāyanas; vgl.

Es ist auffallend, daß die *pañca kālas* hier nur als Charakteristikum von Brahmanen und nicht von anderen *varṇas* genannt werden. Von den *kṣatriyas*, die dem Āgamasiddhānta folgen, welcher mit *sadāgama* gemeint ist,¹³⁵ wird nicht gesagt, daß sie die Rituale zu den fünf Zeiten praktizieren. Dies verstärkt den Eindruck, daß nach der PārS nur Brahmanen die *pañca kālas* praktizieren durften.

In anderen Saṃhitās finden wir andere Aussagen. Nach der PādS dürfen auch Angehörige anderer *varṇas* der Vorschrift für die *pañca kālas* folgen. *pañcakālavid* wird dort ausdrücklich als allgemeine Bezeichnung für einen Pāñcarātrin genannt.¹³⁶ Weiters wird, wie schon erwähnt, die Befolgung der Vorschrift zu den fünf Zeiten als Charakteristikum der Mantra-, Āgama- und Tantrasiddhāntins genannt,¹³⁷ und zumindest zu den letzteren zweien gehören nicht nur Brahmanen, nach der PādS sogar Angehörige aller vier *varṇas*.¹³⁸ Nach der jüngeren ŚrīprśS¹³⁹ wiederum soll der *pañcakālavidhi* allen außer den *śūdras* gelehrt werden (16.138ab).

Wir haben also drei verschiedene Aussagen in drei verschiedenen Quellen: nach der PārS praktizieren nur Brahmanen die *pañca kālas*, nach der PādS alle vier *varṇas*, und nach der ŚrīprśS die drei *varṇas* der Brahmanen, *kṣatriyas* und *vaiśyas*. Wir könnten daraus schließen, daß die drei Quellen Belege für unterschiedliche Behand-

zu ihren Merkmalen wie *sadāgama* und die Verehrung nur des Vierwesenhaften Anm. 339 und pp. 197f.

¹³⁵ Vgl. Anm. 339.

¹³⁶ PādS cp 2.87c-88: „Sūri (Weiser), Suhrd (Freund), Bhāgavata, Sāttvata, Kenner der fünf Zeiten, Aikāntika (der [der Lehre] anhängt, die nur ein einziges Ziel hat), Aus-ihm-Beschaffener, Pāñcarātrika, mit solchen und ähnlichen Namen ist er zu benennen, o der du auf dem Lotus thronst.“ (*sūriḥ suhrd bhāgavataḥ sāttvataḥ pañcakālavit || 87 aikāntikas tanmayaś ca pāñcarātrika ity api | evamādibhir ākhyābhir ākhyeyaḥ kamalāsana || 88*).

¹³⁷ Siehe Anm. 129. Im Zusammenhang mit dem Tantrāntarasiddhānta werden, wie erwähnt, die fünf Zeiten nicht genannt.

¹³⁸ Siehe die oben erwähnte Stelle PārS 9.67ab sowie PādS cp 21.37ab, 39c-40, 48cd und 55. Im Zusammenhang mit dem Mantrasiddhānta ist in der PādS nur von Brahmanen und deren Nachkommen die Rede; vgl. pp. 229ff.

¹³⁹ Die ŚrīprśS ist zum Teil von der PādS abhängig, siehe oben p. 59.

lungen der *varṇas* in unterschiedlichen Traditionen innerhalb des Pāñcarātra sind.

Dies mag zutreffen, doch nur theoretisch. In der Praxis der südindischen Pāñcarātrins hat sich das Problem der Behandlung der verschiedenen *varṇas* nicht in dieser Weise gestellt. Die Struktur ihres gesellschaftlichen Umfeldes war nicht so komplex, wie es die Texte andeuten. Die *varṇas* der *kṣatriyas* und *vaiśyas* gab es zu ihrer Zeit in Südindien de facto nicht¹⁴⁰ und werden in den Texten vermutlich nur der Vollständigkeit halber genannt, um dem Ideal einer aus vier *varṇas* bestehenden Gesellschaft Genüge zu tun. Somit bleiben nur mehr Brahmanen und *śūdras*.

Die *śūdras* waren nicht vom Tempel ausgeschlossen. Sie übernahmen darin wichtige Funktionen. Auch wenn die Datierung des Kōyil Oluku, der Tempelchronik des Raṅganāthasvāmin-Tempels, problematisch ist,¹⁴¹ ist es sicher keine Erfindung, wenn darin beschrieben ist, daß *śūdras* im Tempel tätig waren und zum Teil sogar in relativ hohen Positionen. Unter Rāmānuja, der die Organisation dieses Tempels umstrukturiert haben soll, soll beispielsweise der Tempelbuchhalter ein *śūdra* gewesen sein, und auch im Ritual durften *śūdras* tätig sein, wie z.B. Angehörige der niedrigkastigen Weber (*kaikkōḷan*), die das Recht hatten, der Gottheit Kokosnüsse darzubringen.¹⁴² Die gleichen Rechte wie Brahmanen hatten *śūdras* aber sicherlich nicht.

Der Verfasser der PārS war ein Brahmane. Darauf weist schon allein die Tatsache hin, daß der Text in Sanskrit verfaßt wurde. Zu einer großen Wahrscheinlichkeit war er, wie der Verfasser der

¹⁴⁰ Vgl. dazu BRUNNER 1964: 463: „Dans l’Inde du Sud (...), ces deux classes n’ont sûrement jamais été représentées.“ und STEIN 1980: 47f. und 70f. zur Abwesenheit von *kṣatriyas* im mittelalterlichen Südindien.

¹⁴¹ Das Kōyil Oluku ist vermutlich über mehrere Jahrhunderte hinweg kompiliert worden. Die Rāmānuja betreffenden Abschnitte sind sicherlich erst nach seiner Lebenszeit hinzugefügt worden. Vgl. dazu HARI RAO 1961: viiif. und CARMAN/NARAYANAN 1989: 259, Anm. 7.

¹⁴² Vgl. STEIN 1968: 87, CARMAN 1974: 33-37, HARI RAO 1976: 235-253. Die *śūdras* hatten derartige hohe Positionen bis zur Eroberung Śrīraṅgams durch die Muslims im Jahre 1323 inne, mit der das Ritual im Tempel zum Stillstand kam. Mit der Wiederherstellung des Tempels und der Neuaufnahme des Rituals um 1371 durch die Herrscher von Vijayanagara wurde der Tempel neu organisiert (siehe STEIN 1968: 87 und 89).

ŚrīprśS, der Meinung, daß *śūdras* die Rituale zu den fünf Zeiten nicht ausführen dürfen. Damit bleibt nur mehr die Gruppe der Brahmanen, die diese durchführen kann.

Wenn die in der PārS vorgeschriebene Praxis der *pañca kālas* aber nur für die Brahmanen, also nur für einen Teil der Pāñcarātrins, gilt, warum wird diese Praxis dann als allgemein gültige Norm dargestellt?

Die Antwort ist, daß die *śūdras* nicht im Blickfeld des Verfassers der PārS stehen. Seine Zielgruppe sind die Brahmanen. Brahmanen sind für ihn „die Norm“. Daher ist auch ihre Praxis, die *pañca kālas*, die allgemein gültige Norm. Diese „allgemein gültige Norm“ wird letztlich als repräsentativ für die gesamte Tradition gesehen, auch wenn nicht alle Gruppierungen an ihr teilhaben, ebenso wie der Verfasser der PārS vermutlich die Brahmanen und nicht die *śūdras* als repräsentativ für seine Tradition sehen würde.

JAN ASSMANN beschreibt ein ähnliches Phänomen am Beispiel der Kultur(en) einer Gesellschaft. Auch wenn sich unterschiedliche Schichten einer Gesellschaft kulturell differenzieren, beansprucht häufig die Kultur der Oberschicht repräsentativ für die gesamte Gesellschaft zu sein: „Kultur wird zu einem Oberschichtphänomen. Dabei versteht sich aber in der Regel die Kultur nicht als Elitekultur, der eine Volkskultur gegenübersteht, sondern als Kultur schlechthin, die lediglich von der Elite besser als von der Menge beherrscht und verwirklicht wird. Der Teil – die Elite – beansprucht also Repräsentativität in bezug auf das Ganze.“¹⁴³

e. Die Rituale zu den fünf Zeiten als Charakteristikum aller Pāñcarātrins

Der Text der PārS zeigt deutlich, daß die Befolgung der *pañca kālas* seinem Verfasser ein wichtiges Anliegen war. Die Strukturierung des rituellen Tagesablaufes – egal, ob der eines Tempelpriesters oder eines Pāñcarātrin, der sich nur den Ritualen zu seinen eigenen Zwecken widmet, – durch die fünf Zeiten, sind der wesentliche Unterschied des Rituals der PārS im Vergleich zu den älteren Samhitās.

Dies zeigt einen historischen Wandel in der Tradition des Pāñcarātra, in dem die Praxis der *pañca kālas* vom Charakteristikum einer kleinen hochgeschätzten Gruppe innerhalb der brahmanischen

¹⁴³ ASSMANN 2002: 149.

Schicht der Tradition zum Merkmal aller Brahmanen der Tradition und in weiterer Folge zum Merkmal der Tradition als Ganze wurde, da die Brahmanen sich in den von ihnen verfaßten Texten als repräsentativ für die ganze Tradition darstellen.

Auch in späteren Texten können wir den Trend feststellen, die *pañca kālas* als allgemein gültige Vorschrift für alle Pāñcarātrins zu betrachten. Ein Zeugnis dafür ist Veṅkaṭanāthas Pāñcarātrarakṣā, wo es heißt: „Hier ist zunächst die Verehrung des Ehrwürdigen in der Form von Annäherung, Erwerben [von Opfersubstanzen], Verehrung, Studium und Yoga, die in einer Tag-und-Nacht-Phase eingeteilt in fünf Zeiten [durchgeführt wird und] von dem Dharma begleitet ist, der für den je eigenen *varṇa*, Lebensstand, die *jāti*, die Eigenschaften, den Anlaß usw. festgesetzt ist, für alle, die sich dem Dharma des Ehrwürdigen widmen, gleich.“¹⁴⁴ Dies bedeutet, daß alle Anhänger des Pāñcarātra, neben ihren durch *varṇa* usw. bestimmten Pflichten, die *pañca kālas* praktizieren müssen.

Ein anderes Zeugnis ist Alaśiṅga Bhaṭṭas Kommentar zur SS. Hier wird die SS, die, wie erwähnt, die *pañca kālas* nicht explizit darstellt, als „voll von Untersuchungen des Ritualwerks in Form von Annäherung, Erwerben [von Opfersubstanzen], Verehrung, Studium und Yoga, die das einzige Mittel zur Erlangung des Ehrwürdigen sind“¹⁴⁵ beschrieben. Diese Beschreibung der SS durch Alaśiṅga Bhaṭṭa zeigt zweierlei. Erstens meint Alaśiṅga Bhaṭṭa, daß das in der SS beschriebene Ritual das Ritual zu den fünf Zeiten ist, weil dieses das Ritual ist, das zu seiner Zeit praktiziert wird und Charakteristikum seiner Tradition ist. Wenn die *pañca kālas* das charakteristische Ritual des Pāñcarātra sind, wie kann die SS dann etwas anderes beschreiben? Zweitens ist nach Alaśiṅga Bhaṭṭas Meinung das Ritual zu den fünf Zeiten das einzige Mittel zur Erlangung Gottes. Daraus kann geschlossen werden, daß es zu seiner Zeit wohl allen Pāñcarātrins zugänglich gewesen ist.

Die PārS stellt einen Zwischenschritt dar zwischen den ältesten Samhitās, die die *pañca kālas* nur einer prestigeträchtigen Gruppe

¹⁴⁴ PRR 45,8-10: *iha tāvad ekaikasminn ahorātre kālapañcakavibhāge-nābhigamanopādāṇe jyāsvādhyāyayogarūpabhagavatsevanam svavarṇāśramajātiguṇanimitādīnīyatadharmaśacivam bhagavad dharmāṣṭhānām sarveṣāṃ samānam.*

¹⁴⁵ SSBh 1,19f.: *bhagavatprāptyaikopāyabhūtābhigamanopādāṇe jyāsvādhyāyayogarūpakarmavicāraiḥ (...) garbhitam.*

zuweisen, und den späteren Autoren, die diese als allgemein übliche Praxis der Tradition beschreiben. Durch den Vergleich von ihrem Text mit ihren Quellentexten ist dieser Wandel in der Tradition deutlich sichtbar.

Warum aber hat sich dieser Wandel überhaupt vollzogen?

Nach JAN ASSMANN bildet jede Kultur eine, wie er es nennt, konnektive Struktur aus. Diese konnektive Struktur bindet Menschen aneinander und läßt sie sich selbst als Gruppe sehen, d.h., sie stiftet ihre Gruppenidentität. Die konnektive Struktur verbindet die Menschen in zwei Dimensionen, der Sozialdimension und der Zeitdimension: „Was einzelne Individuen zu einem solchen Wir zusammenbindet, ist die *konnektive Struktur* eines gemeinsamen Wissens und Selbstbilds, das sich zum einen auf die Bindung an gemeinsame Regeln und Werte, zu anderen auf die Erinnerung an eine gemeinsam bewohnte Vergangenheit stützt.“¹⁴⁶

Das Ritual zu den fünf Zeiten ist solch eine konnektive Struktur, und zwar in beiden Dimensionen. Die Vorschriften für die fünf Zeiten sind Verhaltensanweisungen, die für Angehörige einer bestimmten Gruppe gelten. Alle, die diesen Anweisungen folgen bzw. das Recht haben, diesen zu folgen, gehören zu dieser Gruppe. Als den Alltag strukturierende Vorschriften geben sie einen Lebensstil vor, der einen Angehörigen einer Gruppe für andere erkennbar macht, aber auch diesem Angehörigen der Gruppe selbst ständig bewußt macht, daß er zu dieser Gruppe gehört. Die *pañca kālas* als Lebensstil stiften ab einem gewissen historischen Zeitpunkt die Identität eines Pāñcarātrin.

Nun zur historischen Dimension. Eine gemeinsame Vergangenheit und ein gemeinsamer Ursprung sind Teil der Identität einer Gruppe. Fast jede *Samhitā* erzählt zu Beginn, in der sogenannten *śāstrāvatāra*-Erzählung, von ihrem Ursprung und vom Beginn ihrer Tradition und bietet somit ihren Anhängern eine gemeinsame Vergangenheit und eine gemeinsame Geschichte.

Häufig enthalten diese *śāstrāvatāra*-Erzählungen Motive aus dem Nārāyaṇīya.¹⁴⁷ Dies ist ein Mittel, die Ursprünge des Pāñcarātra in die mythischen Vorzeiten, von denen das Nārāyaṇīya berichtet, zu

¹⁴⁶ ASSMANN ⁴2002: 16f. Hervorhebung im Original.

¹⁴⁷ Vgl. dazu GRÜHNENDAHL in SCHREINER 1997: 362-368.

versetzen und die eigene Tradition mit der Lehre, die damals von Gott offenbart wurde und nach der Heilige lebten, zu identifizieren.

In der *śāstrāvātāra*-Erzählung der PārS ist der Bezug zum Nārāyaṇīya auffallend stark. Dem Verfasser ist es ein besonderes Anliegen, die von ihm postulierte ursprüngliche Lehre des Pāñcarātra, den Ekāyanaveda, mit dem Śāstra, von dem im Nārāyaṇīya die Rede ist, zu identifizieren, und er übernimmt zu diesem Zweck viele Motive, Erzählungen und Vorstellungen aus diesem Text.¹⁴⁸ Es ist deutlich, daß das Nārāyaṇīya für den Verfasser der PārS ein Zeugnis aus den Urzeiten des Pāñcarātra darstellt, das von seinen allerersten Anfängen berichtet, von welchen er eine lückenlose Tradition ableiten und dadurch die eigene religiöse Gruppierung mit der der mythischen Heiligen des Nārāyaṇīya identifizieren möchte.

Was sagt nun das Nārāyaṇīya über die religiöse Praxis dieser, aus der Sicht des Verfassers der PārS, allerersten Pāñcarātrins? Sie widmeten sich den *pañca kālās*. Das wird im Nārāyaṇīya explizit gesagt,¹⁴⁹ und der Verfasser der PārS sieht dies auch als charakteristisches Merkmal der Viṣṇu-Verehrer des Nārāyaṇīya und damit auch als Charakteristikum seiner eigenen Tradition, die er mit der ersteren identifiziert. Er beschreibt die Lehre, von deren Ursprung das Nārāyaṇīya berichtet und die er mit der ursprünglichen Lehre des Pāñcarātra identifiziert, als Lehre, die von jenen aufrechterhalten wird, die sich den Ritualen zu den fünf Zeiten widmen, und verwendet dafür zum Teil sogar direkt aus dem Nārāyaṇīya übernommene Formulierungen: „Nur dies ist der große, erste, ewige Dharma, o Brahmane. Er ist schwer zu erkennen und schwer zu praktizieren. Von den Sātvatas wird er stets aufrechterhalten, stets von denen, deren Höchstes der Vierwesenhafte ist, die sich ganz [der Verehrung] zu den fünf Zeiten widmen.“¹⁵⁰

Die Praxis der *pañca kālās* stiftet somit die Identität eines Pāñcarātrin nicht nur, weil auch alle anderen ihm zeitgenössischen Pāñcarātrins diese praktizieren, sondern auch, weil, wie ihm die Texte seiner Tradition klar zeigen, diese schon seit den Anfängen des Pāñcarātra praktiziert wurden. Die tägliche Praxis der *pañca kālās* ver-

¹⁴⁸ Für nähere Details siehe pp. 161ff.

¹⁴⁹ Vgl. dazu die Belege auf pp. 63f.

¹⁵⁰ PārS 1.43-44b: *eṣa eva mahān dharma ādya vipra sanātanaḥ | durvijñeyo duṣkaraś ca sātvatair dhāryate sadā || 43 cātūrātmayaparair nityaṃ pañcakālaparāyaṇaiḥ |*. 43 ≈ MBh 12.336.51.

mittelt dem Pāñcarātrin, daß er zur gleichen Gruppe wie die im Nārāyaṇīya beschriebenen Heiligen gehört und in einer von diesen ausgehenden kontinuierlichen Tradition steht. Er hat damit mit den ihm zeitgenössischen Pāñcarātrins eine gemeinsame Geschichte.

Die *pañca kālas* stellen also eine „konnektive Struktur“ dar, die zur Identitätsbildung der Tradition des Pāñcarātra beiträgt. Warum ist diese aber ab einem gewissen historischen Zeitpunkt wichtiger als zuvor? Wir haben gesehen, daß in den drei *ratnas* die Rituale zu den fünf Zeiten keineswegs so eine starke Bedeutung haben wie z.B. in der PārS.

Die Bildung einer eigenen Identität setzt andere Identitäten voraus. Eine Gruppen- oder Wir-Identität entsteht erst, wenn es auch andere Gruppen gibt, die von der eigenen unterschieden sind.¹⁵¹ Die starke Ausprägung eines Identitätsmerkmals ist nur notwendig, wenn dieses die Identität einer Gruppe von der Identität einer anderen Gruppe unterscheiden soll.

Das oben (p. 64) vorgebrachte Zitat von Śaṅkara zeigt uns, daß die *pañca kālas* von außenstehenden Gruppen schon relativ früh als Merkmal des Pāñcarātra angesehen wurden. Die alten Saṃhitās zeigen jedoch, daß diese innerhalb der Tradition nicht das Kennzeichen jedes Pāñcarātrins waren.¹⁵² Die Tradition selbst hatte zur Zeit der alten Saṃhitās offensichtlich nicht das Bedürfnis, sich mittels der *pañca kālas* von anderen Gruppen zu unterscheiden. Zu einem bestimmten historischen Zeitpunkt entstand jedoch dieses Bedürfnis, sich von anderen Gruppen zu unterscheiden, sich von anderen Gruppen deutlich abzuheben und die eigene Identität zu stärken.

Dieser Zeitpunkt lag zwischen dem Verfassen der drei *ratnas* und dem der PārS. Die anderen Gruppen waren vielleicht vedisch-orthodox orientierte Gruppen. Daß dies Gruppierungen waren, gegen die sich Teile der Pāñcarātrins, wie sie z.B. durch die PārS bezeugt sind, absetzen wollten, zeigt die Vorstellung des Ekāyanaveda, der eine Art „Super-Veda“ darstellt.¹⁵³

Wenn diese vedisch-orthodox orientierten Gruppen auch die Gruppierungen waren, von denen sich die Pāñcarātrins durch die

¹⁵¹ Vgl. dazu auch ASSMANN ⁴2002: 133ff.

¹⁵² Vgl. dazu auch RASTELLI 2000a: 102f.

¹⁵³ Vgl. dazu auch pp. 182ff.

pañca kālas charakteristisch unterscheiden wollten, zeigt sich, daß diese, sofern sie sich ebenfalls zum Pāñcarātra zugehörig fühlten, eine entsprechende Anpassungsstrategie gefunden haben. Wie wir oben (p. 82) gesehen haben, praktizieren auch die „Veda-Kenner“ innerhalb der Tradition des Pāñcarātra die *pañca kālas*.

2. Das Tempelritual zum Zwecke anderer

Der zweite wesentliche Wandel, der in der PārS im Vergleich zu den alten Samhitās sichtbar wird, ist die stärkere Betonung des Tempelrituals zum Zwecke anderer (*parārtha*).

Nach der JS und der SS wird das Ritual vor allem zu individuellen Zwecken unternommen. Es geht um die Erlangung der Emanzipation (*mokṣa*, *mukti*) und von „Genuß“ (*bhoga*, *bhukti*)¹⁵⁴ desjenigen, der das Ritual durchführt.¹⁵⁵ In der JS wird mit folgenden Worten beschrieben, warum die Durchführung des äußeren Rituals (*bāhyayāga*) notwendig ist, und in welcher Weise es die Emanzipation des rituell Handelnden bewirkt: „In vielen Geburten wird ein äußerlich entstandener, fester Eindruck (*vāsanā*) erworben, o Brahmane. (6cd) Durch diesen [Eindruck], dessen Eigenwesen unrein ist, wird der reine *ātman* unstet gemacht. Damit das Entstehen dieses [Eindrucks] aufhört, wird ein reines Ritual verkündet, das Mantras zum Gegenstand hat [und] ein ruhiges Eigenwesen verleiht. Der [*sādhaka*] wird durch die beiden Rituale, [nämlich] das äußere und das innere, aus ihm (d.h. Gott) beschaffen, (7-8) und allmählich tritt eine Schwächung der fest entstandenen Eindrücke ein. Wie beschaffen der im Körper befindliche *sādhaka* gegenwärtig ist, o Brahmane, so beschaffen ist er nach dem Verlassen des Körpers.“¹⁵⁶ Der Nutznießer des Rituals ist also der, der es vollzieht.

¹⁵⁴ „Genuß“ bedeutet in diesem Kontext die Erfüllung von weltlichen Wünschen jeglicher Art bis hin zur Erlangung von übernatürlichen Kräften.

¹⁵⁵ Vgl. z.B. JS 6.70-72, 12.130-134, 20.243ab, SS 6.224, 9.122, 10.45cd. Zu den Zielen des Verehrers in der JS vgl. auch RASTELLI 1999a: 147-191.

¹⁵⁶ JS 13.6c-10a: *bāhyotthā vāsanā vipra bahujanmārjita dṛḍhā || 6 lolikṛto 'nayā hy ātmā śuddho 'śuddhasvarūpayā | yā mantraviṣayā śuddhā kriyā śāntasvarūpadā || 7 samutthānavināśārtham asyās sā saṃprakīrtitā | sa bāhyābhyantarābhyāṃ ca kriyābhyāṃ tanmayo bhavet || 8 dṛḍhotthavāsanā-*

Die JS und die SS beschreiben auch den Bau und die Einweihung von Tempeln. Solche größeren Unternehmungen können zu meist nicht von einzelnen Individuen durchgeführt werden, sondern es sind Personen notwendig, die den Tempel bauen und die Einweihung veranstalten lassen und dies auch finanzieren. Um diese Personen, die *karṭṛ* oder *yajamāna* genannt werden,¹⁵⁷ zu solch einer Stiftung zu motivieren, wird ihnen ein persönlicher Nutzen davon versprochen: „Wie viele Atome es im *maṇḍapa* vom Boden des Tempels bis zur Flagge und in all [seinem] Zubehör gibt, o Nārada, solange weilt der *karṭṛ*, Genüssen frönend, in der Viṣṇu-Welt, und am Ende gelangt er an den höchsten Ort.“¹⁵⁸

Abgesehen von Tempeleinweihungen beziehen sich die in der JS und der SS beschriebenen Rituale auf den, der sie durchführt, und auf seine individuellen Ziele. Ein Indiz dafür sind auch die in der JS dargestellten Anlässe für Sühnezeremonien (*prāyaścitta*). Diese sind zum Großteil individuelle moralisch-sittliche Vergehen wie Brahmanenmord, Genuß von Alkohol, Diebstahl, Beischlaf mit der Gattin des Lehrers, Essen von unreinen Speisen, Verfluchen des Namens des Lehrers oder des Gottes und ähnliches.¹⁵⁹ Außer der Unterlassung von einer oder mehreren Verehrungen zur *saṁdhyā*¹⁶⁰ werden keine Fehler im Ritual als Anlaß eines *prāyaścitta* genannt. Dies bedeutet nicht, daß nach der JS bei solchen Fehlern keine Sühnezeremonien zu vollziehen sind; dies muß vermutlich geschehen, auch wenn in der JS dafür keine spezifischen Vorschriften dafür gegeben werden. Die Betonung der individuellen Vergehen im Rahmen der Darstellung der *prāyaścittas* zeigt jedoch die Orientierung der JS auf einen individuellen Heilsweg.

*nām ca tānavamī syāc chanaiś śanaiḥ | yanmayas sādhamo vipra dehashtas
sāṁprato bhavet || 9 tanmayo dehapātāt syāt; ~ PārS 6.4-7c.*

¹⁵⁷ Siehe z.B. JS 20.202b, 383d, PauS 4.171a, 27.221a.

¹⁵⁸ JS 20.353-354: *ādevālayabhūbhāgād dhvajāntāc cāpi maṇḍapāt |
sarvopakaraṇopetāt paramāṇuṣu nārada || 353 yāvatī jāyate saṅkhyā tāvat
kartā samāvaset | bhogabhug viṣṇuloke ca yāty ante paramaṁ padam || 354.*
Vgl. auch SS 25.298.

¹⁵⁹ JS 25.

¹⁶⁰ JS 25.4c-12b.

In (den jüngeren Abschnitten?¹⁶¹) der PauṣS nimmt das Ritual zum Zwecke von anderen (*parārtha*) einen größeren Raum ein als in der JS und der SS. So ist ein *karṭṛ* nicht nur am Bau und an der Einweihung von Tempeln und Kultbildern beteiligt,¹⁶² sondern auch an den jährlichen Totenspenden (*śrāddha*) und beim *pavitṛāropaṇa*.¹⁶³ Dies bedeutet, daß diese letzten beiden Rituale nicht wie in der JS nur vom Verehrer selbst für sich selbst durchgeführt werden, sondern auch für einen Auftraggeber zu dessen Nutzen ausgeführt werden können. In der PauṣS wird weiters detailliert beschrieben, wie ein König einen Tempel errichten und Brahmanen ansiedeln soll, die zu seinem Nutzen dort das Ritual vollziehen.¹⁶⁴ Der Bau eines Tempels oder das Aufstellen eines Kultbildes nützt aber nicht nur dem im Ritual Handelnden oder seinem Auftraggeber, sondern dem gesamten Königreich: „Zum Zwecke des Gedeihens des Königs, der Einwohner des Königreiches, der Kühe und der Zweimalgeborenen ist ja die Konsekration des zugerüsteten [Kultbildes] wieder durchzuführen.“¹⁶⁵ Umgekehrt bringt eine Nachlässigkeit beim Vollzug des Rituals auch einen Schaden für das ganze Königreich: „Wenn das Kultbild des Ehrwürdigen aufgrund einer Verwechslung, aufgrund eines Ausfalls eines Rituals für dieses [Kultbild oder] aufgrund einer Verehrung zur Unzeit plötzlich schlaff wird, [besteht] große Gefahr für den Verehrer, das Königreich und das Volk.“¹⁶⁶ Auch wenn Rituale natürlich ebenso wie in der JS und der SS zur Erlangung von *bhukti* und *mukti* des Verehrers, also zu seinen eigenen Zwecken (*svārtha*), durchgeführt werden,¹⁶⁷ zeichnet sich in der PauṣS eine stärkere Betonung eines *parārtha*-Rituals ab, das nicht nur bei speziellen

¹⁶¹ Die PauṣS ist noch zu wenig untersucht, um Aussagen über ihre textlichen Schichten zu machen. Sie macht jedoch insgesamt einen heterogenen Eindruck.

¹⁶² Siehe dafür z.B. PauṣS 38.45cd, 83a, 93ab, 97ab.

¹⁶³ Siehe z.B. PauṣS 27.121b, 145d, 223b, 225b, 30.56d.

¹⁶⁴ PauṣS 41.43-65. Vgl. für diese Stelle RASTELLI 2000a: 118-120.

¹⁶⁵ PauṣS 43.145c-146b: *saṃskṛtasya pratiṣṭhānam ācartavyaṃ hi vai punaḥ || 145 nṛpendrarāṣṭrasthānānāṃ godvijānāṃ ca vṛddhaye |*.

¹⁶⁶ PauṣS 37.37-38b: *akasmād bhagavadbimbaṃ dhatte vai mlānatām yadi | vyatyayāt tatkrīyālopād akālaparīpūjanāt || 37 mahadbhayaṃ sarāṣṭṛasya pūjakasya janasya ca |*.

¹⁶⁷ Siehe z.B. PauṣS 16.48, 19.59, 32.127c-129, 38.225cd.

Aufträgen von Individuen, sondern prinzipiell in einem Tempel zum Wohle einer Allgemeinheit, wie z.B. des ganzen Königreiches, durchgeführt wird.

Die vermutlich bei weitem jüngeren Quellen der PārS, die PādS und die NārS, sind deutlich auf das Tempelritual orientiert. Fast der gesamte *kriyāpāda* der PādS ist der Errichtung und Konsekration von Tempeln und Kultbildern gewidmet, bei welchen Auftraggeber eine wesentliche Rolle spielen.¹⁶⁸ In dieser Saṃhitā wird auch die

¹⁶⁸ Die PādS beschreibt einen geeigneten *yajamāna* in folgender Weise: „Voll Vertrauen [in Gott], gläubig, [Gott] hingegeben (*bhakta*), mit Geld und Getreide reich gesegnet, mit großer Tatkraft, lauter, tüchtig, erkenntlich, frei von Habsucht, ein Brahmane, *kṣatriya*, *vaiśya*, *śūdra* oder auch ein *anulomaja* (d.i. jemand, dessen Vater aus einem höheren *varṇa* als seine Mutter stammt), den erkenne als *yajamāna*, der mit allen Qualitäten ausgestattet ist.“ (PādS *kp* 1.15c-17b: *śraddhāvān āstiko bhakto dhanadhānya-samṛddhimān* || 15 *mahotsāhaḥ śucir dakṣaḥ kṛtajño lobhavarjitaḥ* | *brāhmaṇaḥ kṣatriyo vaiśyaḥ śūdro vāpy anulomajaḥ* || 16 *jānihi yajamānaṃ taṃ sarvair samuditam guṇair*), und auch hier wird diesem eine entsprechende Belohnung versprochen: „Aufgrund der bloßen Absicht ‚ich baue ein Gotteshaus‘ schwindet das in hundert Geburten erworbene im Körper befindliche Übel sofort. (85) Wenn ein Mensch, nachdem er einen Tempel [zu bauen] begonnen hat, ohne ihn zu vollenden, stirbt, erlangt er trotzdem die volle Frucht eines vollendeten [Gottes]hauses. (86) Daher soll ein Kluger entsprechend [seines] Besitzes einen Viṣṇu-Tempel bauen. Mit wie vielen Steinen der Tempel [gebaut ist], so viele Jahre (87) weilt der *kartr* darüber hinaus hoch geehrt im höchsten Himmel. Wenn [der Bau eines Tempels, nachdem die Absicht dazu geäußert wurde,] hingegen vorenthalten wird, schmort er für alle Zeiten in der Hölle. (88) Wenn ein Dummkopf einen spielerisch auf die Erde gezeichneten Tempel oder Pavillon wegwischt, gelangt er in eine fürchterliche Hölle; [da] gibt es keinen Zweifel. (89) Deshalb, o der du auf dem Lotus thronst, soll man einen beabsichtigten Tempel nicht zum Wanken bringen. Auch Menschen, die [den Tempelbau] mit geistigen, verbalen oder körperlichen Taten fördern, gelangen zum Ort Viṣṇus, der ohne Wiederkehr ist.“ (PādS *kp* 5.85-90: *devāgāraṃ karomīti saṅkalpād eva kevalāt* | *sadyaḥ kāyagataṃ pāpaṃ naśyej janmaśatārjitam* || 85 *ārabhya mandiraṃ martyo na samāpya mṛto yadi* | *samāptasyāpi gehasya phalaṃ pūrṇaṃ samaśnute* || 86 *tasmād vittānusāreṇa kuryād viṣṇvālayaṃ budhaḥ* (v.l.) | *yāvadiṣṭakayā dhāma tāvato vatsarān bahūn* || 87 *kartā vasati bhūyo* *’pi nākapṛṣṭhe susatkṛtaḥ* | *apahāre* *’pi narake pacyate sārvaikālikam* || 88 *līlayā likhitaṃ bhūmau prāsādaṃ maṇḍapaṃ tathā* | *mārjāyē* (konj. *mārjāyan*) *mūḍhadhīr ghoram narakam yāty asaṃśayaḥ* || 89 *tasmān na cāla-*

Frage thematisiert, wer berechtigt ist, das Ritual zum Zwecke anderer (*parārtha*) durchzuführen, was darauf hindeutet, daß der oder die Verfasser zumindest eines Teils der PādS existentiell von der Durchführung solcher Dienste für andere abhängig waren.¹⁶⁹ Die Vorschriften für das tägliche Ritual, das im allgemeinen zum eigenen (*svārtha*) oder zum Zwecke anderer (*parārtha*) durchgeführt werden kann, beinhaltet in der PādS und der NārS im Vergleich zu dem der ältesten Saṃhitās auch Elemente, die nur in einem Tempel durchgeführt werden können, wie z.B. der *nityotsava*, auch *baliyātrā* genannt, bei dem der Tempel mit dem Kultbild umwandelt und die *bali*-Gabe dargebracht wird.¹⁷⁰ Diese Umwandlung kann nicht von einer Person allein vorgenommen werden, sondern es sind Assistenten notwendig,¹⁷¹ und sie wird auch explizit nur für das Tempelritual und nicht für das private Ritual im eigenen Haus vorgeschrieben¹⁷². Abgesehen von den Erweiterungen des täglichen Rituals beschreiben die PādS und die NārS auch noch andere aufwendige und teure Rituale, die nur in einem Tempel und nicht von Einzelpersonen allein durchgeführt werden können. Beispiele sind große jährliche Feste (*utsava*, *mahotsava*)¹⁷³, rituelle Waschungen (*snapana*) des Kultbildes in großer Zahl in verschiedenen Kontexten¹⁷⁴ und aufwendige Sühnezeremonien, die von Königen für ihre begangenen Übeltaten und zum Wohl ihres Königreiches durchzuführen sind, wie „Goldschoß“ (*hiraṇyagarbha*) oder das Aufwiegen mit Gold (*tulābhāra*)¹⁷⁵. Die in den beiden Saṃhitās beschriebenen *prāyaścittas* beziehen sich abgesehen von den eben genannten großen für Könige ausschließlich auf Fehler im Ritual und nicht auf moralisch-ethische Vergehen.¹⁷⁶ Nutznießer eines im Tempel erfolgreich durch-

*yed dhāma kalpitaṃ kamalāsana | upakurvanti ye martyā manovākkāyaka-
mabhiḥ | te 'pi yānti padaṃ viṣṇoḥ punarāvṛttivarjitam || 90).*

¹⁶⁹ Vgl. dazu pp. 230ff.

¹⁷⁰ PādS cp 5 und NārS 2.143c-153b.

¹⁷¹ Vgl. PādS cp 5.12a und NārS 2.148c.

¹⁷² Siehe NārS 2.152-153b.

¹⁷³ PādS cp 10-11, NārS 18-19.

¹⁷⁴ Siehe PādS cp 9 und NārS 20.

¹⁷⁵ PādS cp 20.

¹⁷⁶ Siehe PādS cp 18-19 und NārS 25.

geführten Rituals bzw. Geschädigte durch ein nicht korrekt vorgeommenes Ritual sind, wie auch in der PauṣS, neben dem im Ritual Agierenden der *kartr* und auch der König (der mit dem *kartr* identisch sein kann, aber nicht muß) und das gesamte Königreich.¹⁷⁷ Das Ritual dient also nicht nur individuellen, sondern vor allem auch allgemeinen Zielen.¹⁷⁸

Die PārS ist ebenfalls stark auf das Tempelritual zum Zwecke anderer orientiert, was aufgrund ihrer Entstehung im Umfeld eines Tempels, des Rāṅganāthasvāmin-Tempels in Śrīraṅgam, kaum verwundert. Sie beschreibt ebenfalls große Rituale, wie jene in und nach den vier Monaten, in denen Viṣṇu „schläft“ (*cāturmāsyā*, PārS 13), große Feste (*mahotsava*, PārS 16-17) und reichliche rituelle Waschungen (*śnapana*, PārS 14), die zum Wohl von König und Königreich durchgeführt werden¹⁷⁹. Es werden aufwendige Opfergaben und eine große Anzahl von Offizianten bei der Durchführung des Rituals vorgeschrieben (PārS 18). Die Vorschriften für die Sühneremonien (*prāyaścittas*), die zum Teil auf der NārS basieren,¹⁸⁰ beziehen sich, abgesehen von den großen *prāyaścittas* wie *hiraṇyagarbha* und *tulābhāra* (PārS 20-21), nur auf Fehler bei der Durchführung des Rituals (PārS 19). Schließlich gibt es, wie oben (pp. 72ff.) detailliert beschrieben, genaue Angaben, wie ein Tempelpriester die von ihm durchzuführenden Rituale zum Zwecke anderer mit den Ritualen zu seinen eigenen Zwecken (*svārtha*) in Einklang bringen kann bzw. soll.

Die Entwicklung von einem individuellen religiösen Ritual zu einem Tempelritual zum Zwecke eines Königs und eines Königreiches, die in den Saṃhitās sichtbar ist, ist nicht für das Pāñcarātra spezifisch, sondern hat, bedingt durch politische Strategien der Herr-

¹⁷⁷ Siehe z.B. PādS *jp* 1.84, *kp* 2.53c-54b, 2.60, 5.22c-23b, 11.75, 12.50, 32.133c-134b, *cp* 5.2, NārS 13.386, 17.56, 19.125cd, 138cd, 25.155cd, 173, 199.

¹⁷⁸ Die nur in geringem Ausmaß verwendeten Quellentexte der PārS, SanS, ParS und AS, werden hier nicht einzeln behandelt. In ihnen werden eher individuelle Ziele und nicht die einer Allgemeinheit verfolgt.

¹⁷⁹ Siehe PārS 13.83, 169c-173b, 14.12, 16.30ab, 447-449b, 17.556c-557b.

¹⁸⁰ Siehe oben p. 56.

scher, in Südindien im allgemeinen stattgefunden. Historische Studien, die sich vor allem auf Inschriften stützen, haben gezeigt, daß die Erlangung und Erhaltung von politischer Macht im mittelalterlichen Südindien vor allem mit dem Einfluß auf bestehende nicht-politische Institutionen wie Dorfgemeinschaften, Gilden und Tempel verknüpft war, mit deren Hilfe ökonomische Mittel gewonnen und Propaganda betrieben werden konnten.¹⁸¹ Um solch einen Einfluß zu gewinnen, waren die Oberhäupter dieser Institutionen von wesentlicher Bedeutung, die eine Vermittlerrolle zwischen Herrscher und Institution einnahmen. Im Falle von Tempeln waren dies *ācāryas* oder Vorsteher von Klöstern (*maṭha*), die dem Herrscher als spirituelle Lehrer dienten, aber auch Einfluß auf die Tempelverwaltung verschafften. Im Gegenzug konnten diese *ācāryas* ihrem Tempel zu königlichen Schenkungen und der damit verbundenen Ehre verhelfen, die wiederum ihre eigene Macht im Tempel vergrößerten.¹⁸²

Diese Methode, politische Macht zu gewinnen, wurde in starkem Ausmaß von den Cōḷas betrieben, die von 849 bis 1279 n. Chr.¹⁸³ in Südindien herrschten, wie z.B. SPENCERs Untersuchungen der Aktivitäten von Rājarāja I. (958-1014) zeigen, der den Bṛhadīśvara-Tempel in Tanjore erbauen ließ, um damit seine politische Macht zu stärken, und die Abrechnungen von Tempeln regelmäßig auf ihre Richtigkeit überprüfen ließ, wodurch er ebenfalls seine Autorität demonstrierte.¹⁸⁴ Auch HEITZMANs Untersuchungen von Inschriften zeigen, daß die Cōḷa-Herrscher mittels Schenkungen und Anweisungen Einfluß auf die Tempel nahmen.¹⁸⁵

Die PārS, deren Entstehungszeit oben (p. 54) hypothetisch mit 1100-1300 n. Chr. angesetzt wurde, also in einen Zeitraum, der zum Großteil in die Regierungszeit der Cōḷas fällt und in dem, wie die genannten Studien von Inschriften zeigen, die Herrscher einen wesentlichen Einfluß auf Tempel nahmen, kommt einem Bedürfnis nach, das zur Zeit ihrer Entstehung allen Tempeln in Südindien zu eigen war, nämlich einerseits den König, von dem der Tempel nicht unabhängig war, in die Tempelbelange stärker einzubeziehen und ihm da-

¹⁸¹ Vgl. SPENCER 1969: 45 und STEIN 1992: 166.

¹⁸² Vgl. STEIN 1992: 166 und APPADURAI 1977: 49-55.

¹⁸³ HEITZMAN 1987: 35.

¹⁸⁴ SPENCER 1969 und 1970.

¹⁸⁵ HEITZMAN 1987: 41-44.

mit Ehre (und notwendigerweise auch Macht) zu verleihen, andererseits aber auch, den Tempel als einen wesentlichen Faktor für die Erhaltung des Wohls des Königs und des Königreiches darzustellen. Dies war zu dieser Zeit, wie die Inschriften und auch die PādS und die NārS, die älter als die PārS sind, zeigen, nicht mehr ganz neu, aber im Vergleich zur JS und der SS doch ein Wandel, dem der Verfasser der PārS versuchte, gerecht zu werden.

Śrīraṅgam hatte auch für die Cōlas, die Śivaiten waren, eine große Bedeutung, wie anhand von zahlreichen Inschriften sichtbar ist, die Schenkungen und Bauaktivitäten der Könige belegen.¹⁸⁶ Wie aus den oben beschriebenen Strategien deutlich wird, waren diese wahrscheinlich eher politisch als religiös motiviert.

Die Cōlas herrschten bis 1279, wobei sich in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts schon ihr Niedergang durch einen Konflikt mit den Pāṇdyas ankündigte, aus dem auch benachbarte Herrscher wie die Hōysālas oder die Oḍras aus Orissa versucht haben, Nutzen zu ziehen. Śrīraṅgam war daher im 13. Jahrhundert abwechselnd von verschiedenen Herrschern besetzt, bis 1279 die Pāṇdyas gegenüber den Cōlas endgültig Oberhand behielten. 1310/11 wurde Śrīraṅgam Opfer eines Raubzuges durch von Malik Kāfūr angeführte Muslims. 1323 wurde Śrīraṅgam von muslimischen Truppen unter Muḥammad b. Tughluḳ erobert und besetzt. Erst 1371 konnten die Muslims von den Soldaten des Vijayanagara-Reiches besiegt und der Tempel in Śrīraṅgam restauriert und neu eingeweiht werden.¹⁸⁷

Śrīraṅgam hat also im 13. und 14. Jahrhundert eine äußerst unruhige Zeit erlebt. Dies gibt uns zwar keinen wirklichen Hinweis auf die Entstehungszeit der PārS, aber es ist wahrscheinlich, daß die *ācāryas* in Śrīraṅgam in solch unsicheren Zeiten andere Anliegen hatten als eine neue Saṃhitā zu verfassen. Es ist daher möglich, daß die PārS eher im 12. als im 13. Jh. entstanden ist.

¹⁸⁶ Vgl. HARI RAO 1976: 48-86.

¹⁸⁷ Vgl. HARI RAO 1976: 65-123, AUBOYER 1969: 12-16.

F. DIE KRITERIEN FÜR DIE AUSWAHL DER QUELLENTEXTE

Nach welchen Gesichtspunkten wurden die Quellentexte der PārS ausgewählt? Warum werden bestimmte Saṃhitās anderen gegenüber bevorzugt? Haben die Saṃhitās für den Verfasser der PārS qualitative Unterschiede?

Die Antwort gibt uns der Verfasser der PārS selbst. Er unterscheidet drei verschiedene Kategorien von Saṃhitās, nämlich Saṃhitās göttlichen Ursprungs (*divya*), von Weisen verkündete (*munibhāṣita*) Saṃhitās und Saṃhitās mit menschlicher Verfasserschaft (*pauruṣa*). Die von Weisen verkündeten Texte werden in drei weitere Gruppen eingeteilt, nämlich in *sattva*-haft (*sāttvika*), *rajas*-haft (*rājasā*) und *tamas*-haft (*tāmasa*).

Diese Unterscheidung geht zum Teil auf die SS zurück. Dort werden göttliche (*pārameśvara*), von Weisen verkündete (*munibhāṣita*) und menschliche (*pauruṣa*) Lehraussagen (*vākya*) voneinander unterschieden:

„In den [Āgamas] gibt es dreierlei Aussagen (*vākya*), [nämlich] göttliche, von Weisen verkündete und menschliche, o Lotusäugiger. Höre deren Unterschied!

Welche reich an Bedeutung (*arthādhyā*), unbezweifelt, klar, gering an Worten [und] feststehend sind, (52c-53) das sind die Aussagen des höchsten Herrschers (*pārameśvara*), die als Befehl erlangt werden (*ājñāsiddha*) und die Emanzipation verleihen.

[Welche] die *siddhis* preisen und auch bewirken, (54) alle erfreuen, [in ihrem Inhalt] verschleiert, [aber] für eine Entscheidung geeignet sind, diese aber erkenne als Aussagen der Weisen, die als Frucht die Gruppe der vier [Ziele der Menschen] verleihen. (55)

Ohne Sinn, ohne Zusammenhang, mit [nur] wenig Bedeutung, ein Wortbombast, die ursprüngliche (d.h. die göttliche) Verkündigung nicht ausführend, diese Aussagen sind als menschlich (*pauruṣa*) bekannt. (56) [Sie sind] zu vermeiden, [sie sind] eine Ansammlung von sinnlosen *siddhis*, sie führen in die Hölle.

Welche einen wohlbekannten Inhalt bestätigen, in der Bedeutung [mit den göttlichen Aussagen] übereinstimmen [und] frei von den Merkmalen [der menschlichen Aussagen] sind, (57) diese sind, auch wenn es menschliche Aussagen sind, wie die Aussagen von Weisen anzunehmen.

In dieser Weise, o Weiser, erkenne einen Āgama, der aus aufzugreifenden Aussagen entstanden ist, als vollständige Verkündung

der Vorschrift (*vidhivāda*), die den rechten Weg zeigt. (58-59b) [Der *ācārya*¹⁸⁸] führt stets aus, was er zuvor aufgrund von dessen Maßgeblichkeit der Wahrheit gemäß [und] ohne Widersprüchlichkeiten zwischen dem Früheren und dem Späteren erwogen hat.“¹⁸⁹

Die PārS übernimmt diese Passage zum Teil,¹⁹⁰ spricht in ihrer Darstellung aber nicht wie die SS von Aussagen (*vākya*) unterschiedlicher Herkunft,¹⁹¹ sondern von konkreten Lehrtexten. Der in diesem Kontext vorwiegend verwendete Sanskrit-Begriff für „Lehrtext“ ist *śāstra*. Es ist nicht zwingend, den Begriff *śāstra* als „Lehrtext“ zu verstehen. *śāstra* kann auch im Sinne von Vorschrift, Unterweisung oder Lehrgebäude verstanden werden. Die hier beschriebenen Śāstras haben jedoch Merkmale, die nur Lehrtexten und nicht bloßen Vorschriften oder Lehren zukommen. Erstens wurden sie „verfaßt“ (*praṇīta*), und zwar, zweitens, in einem Versmaß, dem Śloka. Drittens können sie gekürzt werden.¹⁹² Vorschriften oder Lehren, die nicht in

¹⁸⁸ Die hier zitierte Passage steht im Kontext der Beschreibung der Merkmale eines *ācārya*.

¹⁸⁹ SS 22.52c-60b: *tatra vai trividhaṃ vākyaṃ divyaṃ ca munibhāṣitam || 52 pauraṣaṃ cāravindākṣa tadbhedam avadhāraya | yad arthāḍhyam asandigdhaṃ svacchaṃ alpākṣaraṃ sthiram || 53 tat pārameśvaraṃ vākyaṃ ājñāsiddhaṃ ca mokṣadam | praśamsakam vai siddhīnām saṃpravartakam apy atha || 54 sarveṣāṃ rañjakam gūḍhaṃ niścayikarāṇakṣamam | munivākyaṃ tu tad viddhi caturvargaphalapradam || 55 anarthakam asam-baddham alpārthaṃ śabdaḍambaram | anirvāhakam ādyokter vākyaṃ tat pauraṣaṃ smṛtam || 56 heyaṃ cānarthasiddhīnām ākaraṃ narakāvaham | prasiddhārthānuvādaṃ yat saṃgatārthaṃ vilakṣaṇam || 57 api cet pauraṣaṃ vākyaṃ grāhyaṃ tan munivākyaavat | evam ādeyavākyaṭtha āgamo yo mahāmate || 58 sanmārgadarśanaṃ kṛtsnaṃ vidhivādaṃ ca viddhi tam | tat-prāmāṇyāt tu yat kiñcit samabhyūhya yathārthataḥ || 59 pūrvāparāvirodhe-na nirvāhayati sarvadā |*. Zur Interpretation des Inhalts dieser Passage siehe unten pp. 108ff. und 126.

¹⁹⁰ PārS 10.347ab = SS 22.53cd; 357ab ≈ SS 22.54ab; 357c-359b ≈ SS 22.58c-60b; 359cd ≈ SS 22.55ab; 361ab ≈ SS 22.54cd; 370-371b = SS 22.56-57b.

¹⁹¹ Vgl. auch die Formulierung „ein Āgama, der aus aufzugreifenden Aussagen entstanden ist“ (*ādeyavākyaṭtha āgamaḥ*) in SS 22.58c.

¹⁹² Für den Begriff *praṇīta* siehe PārS 10.338c, 340a, 341c, 343a, 344a. Allein das göttliche Śāstra wurde nicht „verfaßt“ (*praṇīta*), sondern „verkündet“ (*prokta*), dies allerdings im *anuṣṭubh*-Versmaß (PārS 10.336).

einem konkreten Text formuliert sind, haben weder ein Versmaß, noch können sie gekürzt werden. Dies ist nur für Texte möglich. Viertens werden konkrete Namen von Śāstras genannt, nämlich konkrete Pāñcarātra-Saṃhitās. Dies zeigt, daß hier mit *śāstra* ein „Lehrtext“ gemeint ist (welcher jedoch nicht notwendigerweise schriftlich niedergelegt sein muß).

Die Darstellung der verschiedenen Kategorien von Lehrtexten in der PārS gliedert sich in drei Teile. Die ersten beiden Abschnitte, PārS 10.336-345 und 346-374b, beinhalten je eine Beschreibung aller Kategorien von Texten. Diese beiden Passagen wurden vermutlich unterschiedlichen Quellen entnommen und in der PārS hintereinandergestellt. Die erste Darstellung bezieht sich auf die Verfasserschaft und die Entstehungsweise der jeweiligen Textgruppen, die diesen ihre Namen geben. Die zweite Beschreibung ist auf den Inhalt der Texte orientiert, einerseits auf deren Qualität, andererseits aber auch auf konkrete Gegenstände, die diese beinhalten. Diese zweite Passage basiert zum Teil auf dem eben zitierten Abschnitt aus der SS.¹⁹³

Der dritte Abschnitt, PārS 10.374c-382, nennt die zu den verschiedenen Gruppen gehörenden Saṃhitās namentlich.¹⁹⁴

In beiden Texten, in der SS und in der PārS, ist der Kontext der Darstellung der verschiedenen Kategorien von Aussagen oder Lehrtexten die „Vermischung“ (*sāṅkarya*) von Āgamas oder Śāstras. Solch eine Vermischung liegt vor, wenn ein Kultbild, das nach einer Art von Lehrtexten eingeweiht worden ist, nach den Vorschriften einer minderwertigeren Art von Lehrtexten rituell verehrt wird.¹⁹⁵ Sie gilt als Fehler (*doṣa*) und ist daher zu vermeiden.¹⁹⁶ Zu diesem Zweck ist es notwendig, die Merkmale der unterschiedlichen Āgamas oder Śāstras genau zu kennen, weshalb diese beschrieben werden.

Für die „Kürzung“ oder „kurze Zusammenfassung“ (*saṃkṣepa*) von Texten siehe PārS 10.342c und 343d.

¹⁹³ Beide Beschreibungen der PārS wurden in die ĪS übernommen, allerdings an verschiedenen Orten: PārS 10.336-345 ≈ ĪS 1.54-63; 347-374b ≈ ĪS 23.4-31b. Dies zeigt, daß die beiden Passagen nicht als unbedingt zusammengehörend betrachtet wurden.

¹⁹⁴ Die namentliche Nennung der Saṃhitās ist in der ĪS nicht zu finden.

¹⁹⁵ Siehe PārS 10.317c-333.

¹⁹⁶ Siehe SS 22.52ab und PārS 10.335.

1. Die unterschiedliche Verfasserschaft von Lehrtexten

Betrachten wir zunächst die erste der genannten Passagen der PārS, welche Lehrtexte aufgrund ihrer unterschiedlichen Verfasserschaft unterscheidet:

„Einen Lehrtext (*śāstra*), der, im *anuṣṭubh*-Versmaß abgefaßt, kurzgefaßt oder ausführlich vom Ehrwürdigen Vāsudeva selbst verkündet (336) und von Brahman, Rudra, Indra und anderen [Göttern] auch in den göttlichen Welten verbreitet worden ist, diesen, o Bester, erkenne als göttlich (*divya*). (337)

Einen Lehrtext, der von Göttern wie Brahman, Rudra und anderen, von Sehern und Asketen selbst verfaßt worden ist, diesen erkenne als von Weisen verkündet (*munibhāṣita*). (338) Diesen aber erkenne aufgrund [seiner] Unterscheidung in *sattva*-haft usw. als dreifach.

Ein Lehrtext, der verfaßt worden ist, nachdem die Inhalte (*arthajāla*) vom Lotusäugigen erfahren worden sind, [und] der darüber den Tatsachen entsprechend belehrt, ist als *sattva*-haft bekannt. (339-340b)

[Einen Lehrtext,] der, sich ein wenig auf die Inhalte, die vom [lotusäugigen Gott] erfahren worden sind, stützend, verfaßt worden ist [und] Inhalte lehrt, die eben durch eigene Gedanken entwickelt worden sind, o Bester der Zweimalgeborenen, (340c-341c) einen Lehrtext, der, nachdem er vom Herrscher über alle Herrscher mit einem großen Umfang von Versen der Wahrheit gemäß erfahren worden ist, gnädigerweise als kurze Zusammenfassung von diesem von Brahman und anderen, die sich aufgrund ihrer eigenen Vorstellung [darüber] zur Tat anschicken, verfaßt worden ist, (341d-343a) und [einen Lehrtext], den Seher von Brahman usw. vernommen haben und wieder aufgrund ihrer eigenen Vorstellung gekürzt verfaßt haben, o Zweimalgeborener, all das erkenne als *rajas*-haft. [Ein *rajas*-hafter Lehrtext] kann von zweierlei Art sein, [nämlich] Pāñcarātra oder Vaikhānasa. (343b-344)

[Ein Lehrtext,] der nur aus Äußerungen, die aus der eigenen Vorstellung [entstanden sind], verfaßt worden ist, ist *tamas*-haft.

[Ein Lehrtext,] der allein von Menschen verfaßt worden ist, aber ist menschlich (*pauruṣa*).“¹⁹⁷

¹⁹⁷ PārS 10.336-345: *vāsudevena yat proktaṃ śāstraṃ bhagavatā svayam | anuṣṭupchandobandhena samāsavṛyāsabhedataḥ || 336 tathaiva brahmarudrendrapramukhaiḥ ca pravartitam | lokeṣv api ca divyeṣu tad divyaṃ*

Das göttliche (*divya*) Śāstra ist göttlich, weil es Gott Vāsudeva selbst verkündet und von Brahman, Rudra, Indra usw. auch in göttlichen Welten verbreitet wurde.

Das von Weisen verkündete (*munibhāṣita*) Śāstra wurde von Gottheiten oder Weisen auf der Grundlage der Offenbarung Gottes verfaßt. Wenn es sich genau an die Offenbarung Gottes hält, ist es *sattva*-haft. *rajas*-haft ist ein von Weisen verkündeter Lehrtext, wenn er sich zum Teil auf die Offenbarung stützt und zum Teil Gedanken des Autors eingeflossen sind, oder wenn es sich um eine kurze Zusammenfassung der überaus umfangreichen Offenbarung Gottes nach Gutdünken des Autors handelt, oder wenn durch einen Dritten, und nicht durch Gott selbst, die übermittelte Offenbarung kurz zusammengefaßt wurde. Ein *tamas*-hafter von Weisen verkündeter Lehrtext ist nur auf Grundlage der eigenen Gedanken des Verfassers entstanden. Ein *pauruṣa śāstra* schließlich wurde, wie sein Name sagt, von Menschen verfaßt, und zwar vermutlich ohne unmittelbaren Zugang zur göttlichen Offenbarung. Letzteres wird hier zwar nicht explizit gesagt, aber in allen mir bekannten Erzählungen von der Herabkunft der Lehre (*śāstrāvatāra*) ist der Gesprächspartner Gottes eine Gottheit oder ein Weiser, niemals ein gewöhnlicher Mensch.

Diese Darstellung von unterschiedlichen Kategorien von Lehrtexten bezieht sich auf die Tradition des Pāñcarātra und beansprucht gleichzeitig eine allgemeine Gültigkeit, weil aus Sicht der Tradition des Pāñcarātra nur sie selbst autoritativ ist bzw. nur sie selbst bestimmen kann, was autoritativ ist. Höchste Autorität hat für sie die direkte Offenbarung Gottes (bzw. was als solche angesehen wird), und je

viddhi sattama || 337 brahmarudramukhair devaiḥ ṛṣibhiś ca tapodhanaiḥ | svayaṃ praṇītaṃ yac chāstraṃ tad viddhi munibhāṣitaṃ || 338 etat tu trividhaṃ viddhi sāttvikādivibhedataḥ | vijñāya puṇḍarikākṣād arthajālaṃ yathāsthitaṃ || 339 tadbodhakaṃ praṇītaṃ yac chāstraṃ tat sāttvikaṃ smṛtaṃ | tasmā jñāte 'rthajāte tu kiñcit samavalambya ca || 340 svabuddhyunmeṣitasyaiva (nach ĪS 1.59a konj. zu: svabuddhyunmeṣitasyaiva) hy arthajātasya bodhakaṃ | yat praṇītaṃ dvijaśreṣṭha tathā vijñāya tattvataḥ || 341 granthavistarasaṃyuktaṃ śāstraṃ sarveśvareśvarāt | tatsaṃkṣepa-prasādena (konj. tatsaṃkṣepaṃ prasādena) svavikalpavijrmbhaṇaiḥ || 342 brahmādibhiḥ praṇītaṃ yat tathā tad ṛṣibhir dvija | brahmādibhyaḥ pariśrūtya tat saṃkṣepātmanā punaḥ || 343 svavikalpāt praṇītaṃ yat tat sarvaṃ viddhi rājasam | tat syād dvedhā pañcarātravaikhānasavibhedataḥ || 344 kevalāt svavikalpokaṭaiḥ kṛtaṃ yat tāmasaṃ tu tam (konj. tat) | kevalaṃ manujair yat tu kṛtaṃ pauruṣaṃ bhavet || 345.

mehr sich ein Lehrtext von dieser entfernt, desto geringer wird seine Autorität. In dieses Schema können Texte aller Traditionen eingeordnet und dadurch bewertet werden.

Dies wird deutlich bei den *rajas*-haften von Weisen verkündeten Lehrtexten. Unter diesen gibt es nach Aussage der oben zitierten Passage zwei Arten, nämlich Pāñcarātra- und Vaikhānasa-Texte. Die Tradition der Vaikhānasas – die mit den Pāñcarātrins in direkter Konkurrenz steht – wird so der aus der Sicht der Pāñcarātrins „einzig und allgemein gültigen“ Tradition des Pāñcarātra untergeordnet. Sie wird Teil von dieser, da sich die *rajas*-haften von Weisen verkündeten Lehrtexte ja zum Teil auf die göttliche Offenbarung stützen, aber nur auf niedrigem Niveau, da sich diese Texte zum anderen Teil beträchtlich von der Offenbarung entfernt haben. Diese Unterordnung der Vaikhānasas in die Tradition des Pāñcarātra ist ein gutes Beispiel für inklusivistische Strategien gegenüber anderen Traditionen, wie sie von PAUL HACKER beschrieben wurden, durch welche die eigene Überlegenheit und die Unterlegenheit der anderen vermittelt werden sollen.¹⁹⁸

2. Die Inhalte der Lehrtexte unterschiedlicher Verfasserschaft

Wir haben nun erfahren, daß es mehrere Kategorien von Lehrtexten gibt, die sich durch ihre Verfasserschaft unterscheiden, aber, so die Frage Sanakas, des Gesprächspartners Śaṇḍilyas, der die PārS verkündet:¹⁹⁹ woran sind diese unterschiedlichen Lehrtexte zu erkennen? „O Bester der Lehrenden, lehre ausführlich die Merkmale, durch die ich den Unterschied [zwischen diesen Lehrtexten] gemäß der Lehre des Ehrwürdigen wirklich erkenne.“²⁰⁰

¹⁹⁸ Vgl. dazu den von OBERHAMMER 1983 herausgegebenen Band. In der PārS wird aber auch noch eine andere Strategie angewandt, um die Vaikhānasas als autoritative Tradition auszuschließen: sie werden als „unrein“ beschrieben. So ist die Durchführung einer Sühnezeremonie (*prāyaścitta*) vorgeschrieben, wenn ein Vaikhānasa das Kultbild berühren sollte (PārS 19.373cd). Für die umgekehrte Sichtweise, nämlich die der Vaikhānasas auf die Pāñcarātrins, vgl. COLAS 1990.

¹⁹⁹ Vgl. dazu die *śāstrāvātāra*-Erzählung der PārS, siehe pp. 144ff.

²⁰⁰ PārS 10.346: *yair līngair vadatām śreṣṭha bhagavadvākyapūrvakam | bhedaṃ jñāmi tattvena tāni vistarato vada ||*.

Śaṇḍilya antwortet mit einer ausführlichen Beschreibung der Qualitäten und des Inhalts der verschiedenen Lehrtexte:

„Welche reich an Bedeutung (*arthāḍhya*), unbezweifelt, klar, gering an Worten [und] feststehend sind, wo auch immer aber gelehrt wird, daß der Alldurchdringende, der in der vierwesenhaften Eigenform existiert, stets [seinem] Eigenwesen nach der Höchste ist, und wo [gelehrt wird], daß die anderen Mantra-Verkörperungen nur unter gewissen Bedingungen (*aupādhika*) [(in Verehrungsritualen usw.) die Höchsten] sind, (347-348) wo um des Mitleids mit den Bhaktas willen der Unterschied der Bewußtseinszustände vom Vierten bis zum Wachzustand gezeigt wird, wo die Majestät (*vibhava*) des vierwesenhaften Alldurchdringenden, der der Herr der *śakti* ist, gezeigt wird, (349-350b) wo von der Eigenform der Glieder, Kennzeichen und Schmuckstücke, der Śaktis [und] des Herrn der Luft, die sich in *laya* usw. unterscheidet, gesprochen wird, (350c-351b) wo Mantras als in *bīja*, *piṇḍa*, *pada* usw. viergeteilt verkündet werden, o Bester, wo beim Ritual des Aufstellens [des Kultbildes] das Durchbohrungsritual (*anuvedhakriyā*) gelehrt wird, wo die tägliche Verehrung zur Gänze hauptsächlich in Bezug auf das Hauptkultbild (*mūlamūrti*) gelehrt wird, o Zweimalgeborener – wenn es zunächst nicht möglich ist, für dieses das Bad usw. durchzuführen, (351c-353) ist diese Sache (*tad artham*, d.h. das jeweilige Ritual) für ein anderes Kultbild, wie das für das Ritual [verwendete] Kultbild (*karmabimba*) usw., vorgeschrieben, [und] wenn solch eines nicht vorhanden ist, für einen Spiegel oder ähnliches, o Weiser – (354) wo die Reinigung der Elemente mit fünf Festlegungen (*dhāraṇā*), [nämlich] die zu Erde, Wasser, Feuer, dem Wind genannten und Äther gehörenden, und mit zwei Festlegungen, die ‚Verbrennen‘ und ‚Kräftigen‘ genannt werden, [vorgeschrieben ist], o Zweimalgeborener, welche darlegen, daß sie selbst die Wurzel von Āgamas und Śruti sind, (355-356) das sind die Aussagen des höchsten Herrschers, die nämlich als Befehl erlangt werden [und] die Emanzipation verleihen.

In dieser Weise erkenne einen Āgama, der aus aufzugreifenden Aussagen (*ādeyavākya*) entstanden ist, o Weiser, als vollständige Verkündung der Vorschrift (*vidhivāda*), die den rechten Weg zeigt. (357-358b) Was zuvor aufgrund von dessen Maßgeblichkeit der Wahrheit gemäß [und] ohne Widersprüchlichkeiten zwischen dem Früheren und dem Späteren erwogen wurde, ist, ohne zu zögern, auszuführen.

Welche auch immer alle erfreuen, [in ihrem Inhalt] verschlei-ert, [aber] für eine Entscheidung geeignet sind [und] in den Aussagen

des höchsten Herrn (*pārameśvaravākya*) gelehrt Inhalte in richtiger Weise ins Gedächtnis zurückrufen, [das] sind die *sattva*-haften von Weisen verkündeten [Aussagen] (*sāttvikam munibhāṣitam*). (358c-360)

Welche die *siddhis* preisen und auch bewirken, wo die gesamte tägliche Verehrung hauptsächlich für das im Ritual [verwendete] Kultbild (*karmārcā*) ohne Berücksichtigung des Hauptkultbildes (*mūlamūrti*) gelehrt wird, (361-362b) wo das Maß, das Merkmal und das Aufstellen von Kultbildern von Brahman, Rudra und anderen [Göttern] verkündet werden, wo die Verehrung des Weltenherrs mit den Bezeichnern (*vācaka*, d.h. den Mantras) der ungeistigen urmateriehaften Prinzipien (*tattva*), der Himmelsrichtungen [und] der Zeit [und] mit den fünf Mantras *parameṣṭhin* usw. mitgeteilt wird, o Fürst unter den Brahmanen, wo nach der Reihe (362c-364) die fünf [Konsekrationsformen] beginnend mit *sthāpanā* und endend mit *pratiṣṭhā* gelehrt werden, wo die sieben Opfer (*yāga*) beginnend mit *yāga* und endend mit *haristoma* und in der entsprechenden Reihenfolge die sieben Berechtigten (*adhikārin*) gepriesen werden, wo bei der Konsekration (*pratiṣṭhā*) [eines Kultbildes] die Durchführung des Auflegens der Sechzehn (*ṣoḍaśanyāsakalpana*) gelehrt wird, (365-366) dies alles erkenne als *rajas*-hafte von Weisen verkündete (*rājasam munibhāṣitam*) [Aussagen].

Wo, nachdem der Ehrwürdige aber ohne die Existenz [seiner] Glieder erwähnt wurde, der Mantra, die Visualisierung, das Maß, das Merkmal und das Aufstellen von Göttern wie Brahman, Rudra usw., von den Müttern²⁰¹ und von Durgā in unabhängiger Weise (*svātantryeṇa*) gelehrt wird, diese aber erkenne als sogenannte *tamas*-hafte von Weisen verkündete [Aussagen]. (367-369)

Ohne Sinn, ohne Zusammenhang, mit [nur] wenig Bedeutung, ein Wortbombast, die ursprüngliche Verkündigung nicht ausführend, diese Aussagen sind als menschlich (*pauruṣa*) bekannt. (370) [Sie sind] zu vermeiden, [sie sind] eine Ansammlung von sinnlosen *siddhis*, sie führen in die Hölle.

Was dem Sinn der Aussagen des höchsten Herrschers widerspricht, das, o Zweimalgeborener, ist nicht anzunehmen. Was unter den Aussagen der Weisen, die *sattva*-haft usw. sind, mit Mühe von

²⁰¹ Die sieben Mütter oder Viṣṇu-Mütter (*viṣṇumātṛ*) sind Vāgīśvarī, Kriyā, Kīrti, Lakṣmī, Sr̥ṣṭi, Vidyā und Kānti. Sie werden in ViṣS 20.168-169b und NārS 15.225 als Teil des Gefolge (*parivāra*) Viṣṇus beschrieben.

den göttlichen [Aussagen] abhängt, das, o Brahmane, ist als [dazu] nicht im Widerspruch stehend anzunehmen. (371-372) O Weiser, nachdem anhand der wohlbekannten Inhalte erwogen wurde, [daß Aussagen] unter diesen, in der Reihenfolge *sattva*-haft usw., in der Bedeutung [mit den göttlichen Aussagen] übereinstimmen [und] frei von den Merkmalen [der menschlichen Aussagen] sind, (373) sind diese, auch wenn es menschliche Aussagen sind, wie die Aussagen von Weisen anzunehmen.“²⁰²

²⁰² PārS 10.347-374b: *yad arthādhyam asandigdham svaccham alpā-kṣaram sthiram | cātūrātmyasvarūpeṇa saṃsthitasya vibhoḥ sadā || 347 svā-bhāvikaṃ paratvaṃ tu yatra yatra samīritam | anyāsām mantramūrtinām yatra caupādikaṃ tu yat || 348 turyādijāgratparyantaḥ padabhedah prakā-śitaḥ | bhaktānām anukampārthaṃ yatra vai caturātmanaḥ || 349 śaktiśasya vibhor yatra vibhavaḥ saṃprakāśitaḥ | aṅgalāñchanabhūṣānām śaktinām vihaḥṣitaḥ || 350 layādibhedabhinnam tu svarūpaṃ yatra bhāṣitam | bīja-piṇḍapadādyena cāturvidyena sattama || 351 mantrāḥ pravartitā yatra yatra sthāpanakarmaṇi | anuvedhakriyā proktā yatra vai nityapūjanam || 352 mūlamūrtau tu saṃpūrṇam proktaṃ prādhānyato dvija | tatra kartum aśakyam yat snānādyam tāvad eva tu || 353 bimbāntare tad arthaṃ tu kar-mabimbapurassare | vihitam darpaṇādyeṣu tadabhāvān mahāmate || 354 kṣmājālānalavāyavākhyānābhaṣīyena vai dvija | dhāraṇāpañcakenaiva dhā-raṇādvitayena ca || 355 dahanāpyāyanākhyena yatra śuddhiś ca bhautikī | āgamaśrutimūlatvaṃ svasya yad dhy upapādakam || 356 tat pārameśvaraṃ vākyam ājñāsiddham hi mokṣadam | evam ādeyavākyottha āgamo yo mahā-mate || 357 sanmārgadarśanam kṛtsnam vidhivādam ca viddhi tat | tatprā-mānyāt tu yat kiñcit samabhyūhya yathārthataḥ || 358 pūrvāparāvirodhena nirvāhyam avicārataḥ | sarveśām rañjakaṃ gūḍham niścayikaraṇākṣamam (nach SS 22.55b konj. zu: niścayikaraṇākṣamam) || 359 pārameśvaravāk-yoktam arthajālam yathāsthitam | pratyabhijñāpakam yad yat sāttvikaṃ mu-nibhāṣitam || 360 praśamsakam yat siddhīnām saṃpravartakam apy atha | mūlamūrtim anādrtya karmārcāyām tu puṣkalam || 361 nityasaṃpūjanam proktaṃ prādhānyena tu yatra vai | brahmarudrādibimbānām pramāṇam lakṣaṇam tathā || 362 sthāpanam yatra nirdiṣṭam yatra vai jagatām pateḥ | pūjanam tu samuddiṣṭam prākṛtānām jaḍātmanām || 363 tattvānām api vi-prendra diśām kālasya vācakaiḥ | parameṣṭhyādibhir mantraiḥ pañcabhir yatra vai kramāt || 364 sthāpanādipraṭiṣṭhāntam pañcakam samudīritam | yāgapūrvā haristomaparyantāḥ sapta kīrtitāḥ || 365 yāgā yatra tathā sapta tatkrāmād adhikāriṇaḥ | uktaṃ yatra praṭiṣṭhayām (konj. praṭiṣṭhāyām) ṣo-ḍaśanyāsakalpanam || 366 etaj jānīhi tat sarvaṃ rājasam munibhāṣitam | bhagavantam samuddiṣya hy aṅgabhāvaṃ vinaiva tu || 367 brahmarudra-mukhānām tu vibudhānām tathaiva ca | mātīṇām api durgāyāḥ svātantrye-ṇa tu yatra vai || 368 mantraṃ dhyānam pramāṇam ca lakṣaṇam sthāpanam*

Bei der Interpretation der hier diskutierten Beschreibungen der verschiedenen Kategorien von Lehrtexten ist zu beachten, daß diese im wesentlichen der Unterscheidung der einzelnen Textgruppen voneinander dienen. Hier werden, bis auf wenige Ausnahmen, Merkmale genannt, die nur der jeweiligen Textgruppe zukommen und diese wesentlich von den anderen Textgruppen unterscheiden. Häufig werden zwei Textgruppen genau gegensätzliche Merkmale zugeschrieben. Die Charakterisierung einer Textgruppe ist daher im Kontext der Charakterisierungen der anderen Textgruppen zu lesen.

So sind die göttlichen Lehrtexte „reich an Bedeutung“ (*arthāḍhya*) im Gegensatz zu den Texten menschlichen Ursprungs, die „ohne Sinn“ (*anarthaka*) sind und nur „wenig Bedeutung“ (*alpārtha*)²⁰³ haben. Göttliche Lehrtexte sind „klar“ (*svaccha*) im Gegensatz zu den *sattva*-haften von Weisen verkündeten Texten, die in ihrem Inhalt „verschleiert“ (*gūḍha*) sind, oder zu den Texten menschlichen Ursprungs, die „ohne Zusammenhang“ (*asambaddha*)²⁰⁴ sind.

Göttliche Lehrtexte sind „gering an [unnötigen] Worten“ (*alpākṣara*), während Lehrtexte menschlichen Ursprungs als „Wortbombast“ (*śabdaḍambara*)²⁰⁵ beschrieben werden. Dies bedeutet nicht, daß nach Vorstellung des Pāñcarātra die unmittelbare göttliche Offenbarung geringen Umfangs ist. Im Gegenteil, sie hat nach Vorstellung der Tradition einen überaus großen Umfang, welcher sich im Laufe der Zeit erst reduziert, wie z.B. auch die Beschreibung der *rajas*-haften von Weisen verkündeten Lehrtexte als kurze Zusam-

tathā | nirdiṣṭaṃ tāmasaṃ nāma munivākyaṃ tu viddhi tat || 369 anarthakam asaṃbaddham alpārthaṃ śabdaḍambaram | anirvāhakam ādyokter vākyaṃ tat pauraṣaṃ smṛtam || 370 heyaṃ cānarthasiddhīnām ākaraṃ narakāvaham | pārameśvaravākyaṃ yad virodhi na tad dvija || 371 saṃgrāhyaṃ sāttvikādyeṣu munivākyeṣu yatnataḥ | yad divyāpekṣitaṃ vipra saṃgrāhyaṃ avirodhi tat || 372 sāttvikādikramāt teṣu samabhyūhya mahāmate | prasiddhārthān upādāya saṅgatārthaṃ vilakṣaṇam || 373 api cet pauraṣaṃ vākyaṃ grāhyaṃ tan munivākyavat |. 347ab = SS 22.53cd; 357ab ≈ SS 22.54ab; 357c-359b ≈ SS 22.58c-60b; 359cd ≈ SS 22.55ab; 361ab ≈ SS 22.54cd; 370-371b = SS 22.56-57b; 373c-374b ≈ SS 22.57c-58b.

²⁰³ PārS 10.370ab = SS 22.56ab.

²⁰⁴ PārS 10.359c = SS 22.55a, PārS 10.370a = SS 22.56a.

²⁰⁵ PārS 10.370b = SS 22.56b. Vgl. zu den göttlichen Lehrtexten auch die z.B. in YD 3,28-4,3 oder NVTṬ 63,12-17 zitierte Definition eines *sūtra*.

menfassung der göttlichen Offenbarung zeigt.²⁰⁶ Gemeint ist hier vielmehr, daß göttliche Lehrtexte frei von überflüssigen Worten sind, die für die Vermittlung des Inhalts nicht notwendig sind, im Gegensatz zu Lehrtexten menschlichen Ursprungs, die aus „unnötigem Geschwafel“ bestehen.

Von den göttlichen Lehrtexten heißt es, daß sie „als Befehl erlangt werden“ (*ājñāsiddha*).²⁰⁷ Auch dies ist im Gegensatz zu den anderen Lehrtexten zu sehen. Ein „Befehl“, also eine bindende Handlungsanweisung, können nur göttliche Lehrtexte sein, denn nur diese haben die entsprechende Autorität, Befehle zu geben. Im Vergleich dazu sind die *sattva*-haften von Weisen verkündeten Lehrtexte zwar als Grundlage für das Treffen einer Entscheidung geeignet, weil sie die Inhalte der göttlichen Lehre ins Gedächtnis zurückrufen,²⁰⁸ aber eben kein bindender Befehl.

Nach der oben zitierten Beschreibung der PārS verleihen die göttlichen Lehrtexte die Emanzipation, die *rajas*-haften von Weisen verkündeten Lehrtexte bewirken (nützliche) *siddhis*, die Lehrtexte menschlichen Ursprungs führen zu sinnlosen *siddhis* und in die Hölle.²⁰⁹ Hier werden den drei Gruppen von Lehrtexten drei klar von einander unterschiedene Wirkungen zugeschrieben. Die Unterscheidung der drei Gruppen in Bezug auf diese drei durch sie bewirkten Resultate widerspricht anderen Stellen der PārS und anderer Saṃhitās. Sie wird hier aber mit einer bestimmten Absicht vorgenommen.

Betrachten wir die Passagen, die den jeweiligen Lehrtexten andere Wirkungen zuschreiben. In der oben (p. 99) zitierten Passage aus der SS (22.55d) heißt es, daß die von Weisen verkündeten Aussagen die vier Ziele der Menschen (*caturvarga*) als Frucht verleihen. Die vier klassischen Lebensziele der Menschen, als *puruṣārtha* be-

²⁰⁶ Auch die PārS wurde nach Angabe ihrer *śāstrāvatāra*-Erzählung von 100.000 auf 16.000 Ślokas reduziert, siehe PārS 1.91-93 und unten p. 160. Für ähnliche Vorstellungen siehe JS 1.40c-50, ParS 1.44c-47, AS 1.67c-74, PādS *jp* 1.31-33; weiters RASTELLI 1999b: 88f. Die Vorstellung, daß ein Text eine gekürzte Fassung eines Urtextes ist, ist in Indien allgemein verbreitet; für einige Beispiele in Bezug auf verschiedene Śāstras siehe POLLOCK 1985: 512f.

²⁰⁷ PārS 10.357b ≈ SS 22.54b.

²⁰⁸ PārS 10.359d-360 (359d ≈ SS 22.55b).

²⁰⁹ PārS 10.357b ≈ SS 22.54b, 10.361ab ≈ SS 22.54cd, 10.371ab = SS 22.57ab.

kannt, sind materielles Wohlergehen (*artha*), sexuelle Befriedigung (*kāma*), sozio-religiöse Pflichterfüllung (*dharma*)²¹⁰ und die Emanzipation (*mokṣa*). Die SS schließt also die Emanzipation als Wirkung der von Weisen verkündeten Aussagen nicht aus. Der Autor der PārS hat die entsprechende Verszeile aus der SS nicht übernommen, obwohl er den restlichen Text der SS fast zur Gänze in seine Beschreibung eingearbeitet hat.

Weiters lehrt die PārS in einem anderen Zusammenhang, daß die Saṃhitās, die zum *divya śāstra* gehören, Genuß und Emanzipation verleihen, und zwar im Gegensatz zum Ekāyanaveda, der nur die Emanzipation verleiht.²¹¹ Auch die „göttlichen“ Saṃhitās selbst, so weit sie bekannt sind, d.h. die SS, die PauṣS und die JS, sagen von sich selbst bzw. von ihren Vorschriften, daß sie *bhukti* und *mukti* verleihen.²¹²

Warum heißt es also hier, daß die *divya śāstras* nur die Emanzipation verleihen? In der PārS ist die Tendenz zu beobachten, daß jemand, der frei vom Wunsch ist, durch die Durchführung eines Rituals ein bestimmtes Ziel zu erreichen, und nur die Emanzipation erlangen möchte, höher angesehen wird als jemand, der auch weltlichen Genuß erreichen möchte. Dementsprechend wird eine Lehre, der ersterer folgt, d.h. die nur zur Emanzipation führt, als wertvoller betrachtet als eine Lehre, die Genuß und die Emanzipation bewirkt. Wenn eine Lehre als nur die Emanzipation bewirkend beschrieben wird, bekommt sie dadurch einen höheren Stellenwert. Die *divya śāstras*, die in Bezug auf Bedeutung und Autorität an der Spitze aller anderen *śāstras* stehen, werden durch das Attribut, daß sie nur die Emanzipation bewirken, noch weiter aufgewertet.²¹³

Einer Aufwertung dient auch die Bemerkung, daß die göttlichen Aussagen (*vākya*) lehrten, daß sie die „Wurzel von Āgamas und Śruti“ seien. Damit werden zunächst einmal die Veden als Teil der Offenbarung Gottes inklusivistisch in die Tradition des Pāñcarātra eingegliedert und ihr untergeordnet. Weiters werden die „göttlichen Aussagen“ mit dem Ekāyanaveda identifiziert, der als die erste

²¹⁰ Die Übersetzungen dieser drei Termini wurden aus MICHAELS 1998: 108 übernommen.

²¹¹ Vgl. PārS 1.18-19b, 89 und 10.213a. Vgl. dazu auch pp. 157ff.

²¹² Siehe z.B. SS 1.27, JS 1.65cd, PauṣS 7.108c.

²¹³ Vgl. dazu auch pp. 209ff. und 230.

Offenbarung Vāsudevas gilt, auf dem sowohl die Veden als auch die Saṃhitās basieren.²¹⁴ Andererseits ist hier aber, wie der Kontext zeigt, nicht vom Ekāyanaveda die Rede, sondern von konkreten Saṃhitās. Mit der Aussage, daß diese Saṃhitās die „Wurzel von Āgamas und Śruti“ seien, werden diese implizit mit dem Ekāyanaveda identifiziert und damit in ihrer Autorität noch eine Ebene höher gehoben.

Abgesehen von den bisher diskutierten allgemeinen Merkmalen der einzelnen Gruppen von Lehrtexten gibt PārS 10.347-374b auch konkrete Inhalte von Texten an, die zu diesen Gruppen gehören. Anschließend nennt sie die jeweiligen Texte auch namentlich. Im folgenden soll untersucht werden, ob sich die Beschreibung der Inhalte der Texte tatsächlich auf diese Texte, wie sie uns bekannt sind, bezieht.

a. Die göttlichen Lehrtexte

Der Abschnitt, der die Texte der jeweiligen Gruppen namentlich nennt, wird mit der folgenden Frage Sanakas eingeleitet: „Es interessiert mich, von den göttlichen und den anderen Śāstras, die durch diese genannten Merkmale gekennzeichnet sind, gemeinsam mit [ihren] individuellen Namen zu hören, o bester Zweimalgeborener. Verkünde [sie] gruppenweise, so daß sie [auch] von wenig Gescheiten klar zu erkennen sind.“²¹⁵ Sanaka genügt es also nicht, nur die Merkmale der jeweiligen Texte zu kennen, er möchte auch wissen, um welche Texte es sich dabei konkret handelt, damit für alle klar ist, welcher Text zu welcher Kategorie zu rechnen ist.

Als Antwort werden zunächst die Texte göttlichen Ursprungs genannt: „Höre: Sātvata, Pauṣkara und Jayākhyā, (376cd) solchartige Śāstras sind göttlich (*divya*). Auch die Īśvarasaṃhitā, die Bharaḍvājasamhitā, (377) und die Saumantavī werden ‚vom höchsten Herrscher stammend‘ (*pārameśvara*) genannt.“²¹⁶

²¹⁴ Siehe dafür pp. 157f. und 178f..

²¹⁵ PārS 10.374c-376b: *divyapūrvāṇi śāstrāṇi proktair tais tu liṅga-kaiḥ || 374 liṅgitāni dvijaśreṣṭha vyaktanāmānvitāni ca | kautūhalaṃ hi me śrotuṃ prabrūhi gaṇaśas tathā || 375 vijñātavyāny asaṃkirṇaṃ yathā ca svalpabuddhibhiḥ |*

²¹⁶ PārS 10.376c-378b: *sātvataṃ pauṣkaraṃ caiva jayākhyam ca tathaiva ca || 376 evamādini śāstrāṇi divyānity avadhārāya | saṃhitā ceśva-*

Als zur göttlichen Lehre gehörend werden hier also konkret die Sātvata-, die Pauṣkara- und die Jayākhyasaṃhitā genannt, weiters die Īśvara-, die Bharadvājasamhitā und die Saumantavī oder, möglicherweise, Sumantusaṃhitā.

Die hier genannte Īśvarasaṃhitā ist, wenn es sich bei diesem Abschnitt aus der PārS nicht um einen späteren Einschub handelt, nicht identisch mit der Īśvarasaṃhitā, die uns ediert vorliegt, denn diese ist erst nach der PārS entstanden.²¹⁷ Es hat jedoch auch eine Īśvarasaṃhitā vor der Abfassung der PārS gegeben. Yāmuna zitiert nämlich aus einer solchen in seinem ĀP.²¹⁸ Möglicherweise ist hier dieser Text gemeint, welcher uns heute, bis auf die Zitate daraus, unbekannt ist.

Nach SMITH (1975: 316-327) gibt es mindestens zwei Texte mit dem Namen Bhāradvājasamhitā.²¹⁹ Bhāradvājasamhitā^{II}, wie SMITH sie nennt, dürfte jüngeren Ursprungs sein, da sie sich mit dem „Zufluchtnehmen“ (*prapatti*) beschäftigt. Der andere Text dieses Namens ist nur in Manuskriptform erhalten. Ohne ihn zu kennen, kann über ihn hier nichts gesagt werden. Eine Saumantavī oder Sumantusaṃhitā wird von SMITH nicht erwähnt. Die Nennung der Saumantavīsaṃhitā in PARAMPURUSHDAS/SHRUTIPRAKASHDAS (2002: 166) basiert vermutlich auf der hier diskutierten Passage aus der PārS.²²⁰

Da uns die Īśvara- und die Bharadvājasamhitā sowie die Saumantavī unbekannt sind, müssen wir sie in Hinblick auf die in der PārS gegebene Inhaltsbeschreibung der *divyaśāstras* außer acht las-

rasyāpi bharadvājasya saṃhitā || 377 saumantavī tathā hy etat pārameśvara-saṃjñitam |.

²¹⁷ Vgl. p. 52.

²¹⁸ ĀP 163,5-164,2 und 164,6-11.

²¹⁹ Auch in PādS *jp* 1.109c wird ein Text namens Bhāradvāja erwähnt. Auf andere Listen von Saṃhitās wird hier nicht eingegangen. Für eine Zusammenfassung solcher verschiedenen Listen siehe SCHRADER 1916: 6-11.

²²⁰ Der Eintrag „Saṃhitā Support“ in PARAMPURUSHDAS’ und SHRUTIPRAKASHDAS’ Liste gibt leider nur die Information, wie oft der jeweilige Name einer Saṃhitā in einer anderen Saṃhitā erscheint, ohne die konkrete Textstelle zu nennen. Die Saumantavīsaṃhitā erscheint nach dieser Liste nur einmal in einer anderen Saṃhitā, also vermutlich in der PārS.

sen. Wir können die Beschreibung des Inhalts aber mit dem Inhalt der Samhitās SS, PauṣS und JS vergleichen und kommen hier zum Ergebnis, daß die PārS diese Texte in charakteristischer Weise und nicht in einer Art und Weise, die auf die meisten Texte zutreffen würde, beschreibt.

Betrachten wir die Beschreibung im einzelnen.

Die Bestimmung der göttlichen Lehrtexte als „wo auch immer aber gelehrt wird, daß der Alldurchdringende, der in der vierwesenhaften Eigenform existiert, stets [seinem] Eigenwesen nach der Höchste ist, und wo [gelehrt wird], daß die anderen Mantra-Verkörperungen nur unter gewissen Bedingungen (*aupādhika*) [die Höchsten] sind“²²¹ bezieht sich auf einen Abschnitt aus der PauṣS. Dort geht es um die Frage, ob nur Viṣṇu oder auch die anderen Mantra-Verkörperungen (*mantramūrti*) im Ritual verehrt werden.²²² Dort heißt es: „O Brahmane, weil [er] für den äußeren Ausspruch (*?bahirvyāhṛtaye*) der Wichtigste ist, ist der als einzige überall und immer gebende zu verehrende Mantra-Herr, der früher [als die anderen Mantra-Verkörperungen] entstanden ist, unter [den Mantra-Verkörperungen]²²³ allein der Höchste und kein anderer. Daß, o Lotusgeborener, Mantras, Mantra-Verkörperungen, Vyūhas und alle *tattvas* das Höchste sind, was aufgrund des Verehrens [von diesen], aufgrund [der Tatsache, daß sie] ein Teil des [höchsten] Seins [sind] (?), und

²²¹ PārS 10.347c-348, Text siehe Anm. 202.

²²² Um diese Frage scheint es meinem Verständnis nach in der Passage PauṣS 20.58-61b zu gehen, die mit folgenden Worten eingeleitet wird: „Unter allen Mantra-Verkörperungen wurde nur die eine Verkörperung, die durch den Namen Vāsudeva gekennzeichnet ist, von dir als die wichtigste und höchste bezeichnet, (58) und es wurde die Verehrung Viṣvakṣenas mit den Resten von dem, was dieser [Verkörperung (d.h. Vāsudeva)] gegeben worden ist, gelehrt, so daß ein Opfer für die Verkörperungen jeweils getrennt wirksam ist, o Herr.“ (*sarvāsāṃ mantramūrtināṃ madhye mukhyaparā tvayā | mūrtir ekā samuddiṣṭā vāsudevākhyalakṣaṇā || 58 taddattaśiṣṭair nirdiṣṭaṃ viṣvakṣenasya cārcanam | yathā prthag prthag yāgo mūrtināṃ sādhaḥ prabho || 59*). Den darauf folgenden Zeilen: *kuryād vā vyūhabhedena mantrasaṅghasya pūjanam | anyonyāṅgāni phālena mukhyatantratrikasya ca || 60 yadi yenārcitaṃ tasya kuryāt puṣpādikenā vai ||* kann ich keine in diesem Kontext sinnvolle Bedeutung entnehmen. Ich nehme an, daß der Text hier korrupt ist.

²²³ Vgl. PauṣS 20.58ab: *mantramūrtināṃ madhye*.

aufgrund der mannigfaltigen Rituale [für diese] überall allgemein angenommen wird (*sthita*), wird als [nur] unter gewissen Bedingungen gültig (*aupādhika*) gelehrt, o Lotusgeborener. Keiner [von diesen] ist in Wirklichkeit das Höchste.“²²⁴ Dieser nicht ganz einfach formulierte, möglicherweise auch etwas korrupte Text besagt, daß nur Viṣṇu der einzige höchste Gott ist. Andere Gottheiten oder Wesenheiten, die in Ritualen verehrt werden, sind nur bedingt, d.h. nur in diesen Ritualen, „das Höchste“, also Ziel und Adressat dieser Rituale.

PārS 10.349-350b: „wo um des Mitleids mit den Bhaktas willen der Unterschied der Bewußtseinszustände vom Vierten bis zum Wachzustand gezeigt wird, wo die Majestät (*vibhava*) des vierwesenhaften Alldurchdringenden, der der Herr der *śakti* ist, gezeigt wird,“²²⁵ bezieht sich auf die SS. Dort werden verschiedene Erscheinungsformen des Gottes in den Zuständen „Vierter“, Tiefschlaf, Traumschlaf und Wachzustand in den *paricchedas* 2-5 ausführlich dargelegt,²²⁶ und auch die verschiedenen Formen des Śaktiśa, des „durch die *śakti* bestimmten Herrschers“, der nicht mit dem gleichnamigen Vibhava zu verwechseln ist,²²⁷ werden in SS 12.203-245 eingehend beschrieben.

Kommen wir nun zur nächsten Charakterisierung: „wo von der Eigenform der Glieder, Kennzeichen und Schmuckstücke, der Śaktis [und] des Herrn der Luft, die sich in *laya* usw. unterscheidet, gesprochen wird“²²⁸. Die JS beschreibt einen *laya*-, einen *bhoga*- und einen *adhikārayāga*, bei dem Viṣṇu und die zu ihm gehörenden Körperglieder, Attribute, Gottheiten usw. in unterschiedlicher Form und in unterschiedlichem Verhältnis zueinander visualisiert werden. Beim *layayāga* werden die Körperglieder, Attribute, Gottheiten usw. im

²²⁴ PauṣS 20.61-64: *sarvatra sarvadā vipra kevalasya pradāsyā* (konj. *pradasya*) *ca* | *ārādhyamantranāthasya prāgābhūtasya madhyataḥ* || 61 *bahirvyāhrtaye tasya mukhyatvān nāparasya ca* | *paratvam eva sarvatra tvārādhanavaśāt sthitam* || 62 *bhāvāmśakavaśāc caiva nānākarmavaśād api* | *mantrāṇām mantramūrtinām vyūhānām abjasaṃbhava* || 63 *tathaivākhilattattvānām aupādhikam udāhṛtam* | *paratvam abjasaṃbhūta na kaścit tattvataḥ param* || 64.

²²⁵ Text siehe Anm. 202.

²²⁶ Vgl. dazu pp. 327ff.

²²⁷ Vgl. Anm. 1384.

²²⁸ PārS 10.350c-351b.

„Körper“ des Viṣṇu bezeichnenden Hauptmantra vorgestellt, wobei weder erstere noch letzterer eine körperhafte Gestalt haben. Der Name dieser Erscheinungsformen: *laya*, „Auflösung“, leitet sich vielleicht von der Vorstellung ab, daß die Körperglieder usw. in Gott „aufgelöst“ sind. Beim *bhogayāga* haben Viṣṇu und seine Körperglieder usw. eine eigene körperhafte Gestalt. Beim *adhikārayāga* werden sie sowohl in gestaltloser Form als auch mit einem Körper vorgestellt.²²⁹ Die Reihenfolge der hier in der PārS genannten Attribute Gottes trifft allerdings am genauesten auf die PārS selbst zu, denn nur hier werden *laya*- und *bhogayāga* für die *aṅgas*, *lāñchanas*, *bhūṣaṇas*, Śaktis und Garuḍa in dieser Reihenfolge durchgeführt.²³⁰ Die „mantrischen Systeme“, d.h. die Anordnung der Mantras, die Viṣṇus Körperglieder, Waffen, Schmuckstücke, sein Gefolge usw. bezeichnen, der SS, der PauS und der JS unterscheiden sich etwas vom „mantrischen System“ der PārS, wie unten (pp. 424ff.) gezeigt werden wird.

Die in PārS 10.351cd genannten vier Arten von Mantras *bija*, *piṇḍa*, *pada* und *saṃjñā* werden in SS 9.12c-19b gelehrt,²³¹ aber auch in der PauS und der JS beschrieben oder zumindest erwähnt.²³²

Das in PārS 10.352c erwähnte, im Rahmen der *pratiṣṭhā* durchgeführte „Durchbohrungsritual“ (*anuvēdhakriyā*) wird in PauS 37.22-25b (≈ PārS 15.810-813b) beschrieben. Hier wird, vermutlich nur geistig, das Kultbild von der Basis bis zur Spitze durchbohrt und mit einem Faden, der Gott bzw. seine „Kraft zur Wirksamkeit“ (*sāmarthyasakti*)²³³ repräsentiert, durchzogen. Dies bewirkt die Gegenwart des Gottes, auch wenn vom Kultbild oder seinem Sockel etwas abbrechen sollte oder das Kultbild durch ein anderes ersetzt werden muß.²³⁴

²²⁹ JS 12.75c-107b (77c-83b ≈ PārS 5.126c-132b). Siehe dazu RASTELLI 1999a: 261-267.

²³⁰ Siehe PārS 5.125c-132 und 6.244b-297b.

²³¹ Vgl. dazu Anm. 1346 und RASTELLI 1999a: 120, Anm. 440.

²³² PauS 38.262-265, 27.712d, JS 33.11bcd.

²³³ Die *sāmarthyasakti* ist nach der AS identisch mit Viṣṇus *kriyāśakti* (AS 16.4-5b, 32cd).

²³⁴ Vgl. die folgende aus PauS 37.22-25b übernommene und leicht modifizierte Passage: „Und danach soll man [das Kultbild] allmählich von der Basis bis zur Spitze mit dem durch den Herrscher bestimmten Faden

PārS 10.352d-354: „wo die tägliche Verehrung zur Gänze hauptsächlich in Bezug auf das Hauptkultbild (*mūlamūrti*) gelehrt wird, o Zweimalgeborener – wenn es zunächst nicht möglich ist, für dieses das Bad usw. durchzuführen, ist diese Sache für ein anderes Kultbild, wie das für das Ritual [verwendete] Kultbild (*karmabimba*) usw., vorgeschrieben, [und] wenn solch eines nicht vorhanden ist, für einen Spiegel oder ähnliches, o Weiser“ bezieht sich auf das Kultbild, das bei der Verehrung verwendet wird. In einigen Saṃhitās werden zwei Formen von Verehrungen unterschieden, nämlich die „Vorschrift für ein einziges Kultbild“ (*ekaberavidhi*) und die „Vorschrift für mehrere Kultbilder“ (*bahuberavidhi*). Beim *ekaberavidhi* wird die Verehrung direkt für das Hauptkultbild (*mūlamūrti*) durchgeführt, das unbeweglich, aus einem beständigen Material wie Stein, Edelstein oder Metall hergestellt ist und im Zentrum des *garbhagrha* (*brahmasthāna*) steht. Beim *bahuberavidhi* wird die Verehrung nicht für das Hauptkultbild selbst, sondern für ein eigenes dafür bestimmtes Kultbild, dem *karmabimba*, durchgeführt. Dieses steht dann im Zentrum des *garbhagrha* und das Hauptkultbild etwas abseits davon, im *daivika*-Teil²³⁵. Das Hauptkultbild kann in diesem Fall von Kultbildern des Gefolges des Gottes umgeben und aus verschiedenen Materialien wie Lehm, Holz oder Stein hergestellt sein, also auch aus Materialien, die z.B. tägliches Überschütten mit Flüssigkeiten nicht lange überstehen würden.²³⁶ In den drei ältesten Saṃhitās JS, SS und

[seiner] Kraft zur Wirksamkeit (*sāmarthyasakti*) durchbohren, (810) wodurch, auch wenn es beschädigt ist, sich die Gruppe der Mantras des weggehenden [Teils] (*ayanasya*) nicht vom (?) Kultbild usw. löst. Und ein Mann, der wissentlich oder nicht wissentlich einige Zeit danach ein aus einem anderen Material bestehendes Kultbild in diesen Tempel stellt, (811-812) bewirkt, daß dieses sogleich von Erkenntnis durchbohrt ist.“ (PārS 15.810-813b: *kuryāt tato ’nuvedhaṃ ca ādhārāc ca śikhāvadhi | sāmarthyasaktisūtreṇa aiśvareṇa krameṇa tu || 22 sati yena vilupte ’pi bimbādyair ayanasya ca | na jahāti ca mantraughas tasya kālāntareṇa ca || 23 aprabuddhaḥ prabuddho vā tasminn āyatane pumān | niveśayati yo bimbam aparadravyajam tu vai || 24 tad vijñānānuviddhaṃ ca jāyate samanantaram |*).

²³⁵ Die Cella (*garbhagrha*) ist in verschiedene Teile eingeteilt. Im Zentrum ist das *brahmasthāna*, die diese umgebende Partie ist das *daivika-sthāna* (siehe z.B. SanS br 7.120c-121, PādS kp 13.38c-39b); vgl. auch planche 6 in COLAS 1986.

²³⁶ SanS br 6.46-49, PārS 15.56c-62, NārS 13.340-347.

PauṣS ist, wie die PārS hier beschreibt, die Unterscheidung in *ekabera-vidhi* und *bahuberavidhi* nicht zu finden, und im allgemeinen gibt es, wenn überhaupt ein Kultbild verwendet wird,²³⁷ nur ein einziges, das auch Empfänger der rituellen Verehrung ist. Wenn dieses nicht wasserbeständig ist, da es z.B. auf Stoff gemalt ist, kann nach den Vorschriften dieser Samhitās bei rituellen Waschungen (*snāna*, *sna-pana*) ein *karmabimba* verwendet werden; solche Rituale können aber auch, wie hier in der PārS angedeutet, für das Spiegelbild des Hauptkultbilds oder mithilfe eines anderen Substitutes durchgeführt werden.²³⁸

Bei der in PārS 10.355-356b genannten Reinigung der Elemente (*bhūtaśuddhi*) werden zunächst mithilfe der geistigen Festlegung (*dhāraṇā*) die fünf Elemente nach der Reihe ineinander aufgelöst und danach mit zwei weiteren Festlegungen der Körper verbrannt und wiederhergestellt.²³⁹ In einer abgekürzten Form kann die Reinigung der Elemente auch nur mit den beiden letztgenannten Festlegungen, also nur durch Verbrennung und Wiederherstellung, vorgenommen werden.²⁴⁰ Diesbezügliche Vorschriften sind in JS 10, in PauṣS 32.141c-142 und SS 17.22c-27b zu finden, die zum Großteil auch in PārS 3 übernommen wurden.²⁴¹

Wir sehen, daß, abgesehen davon, daß die Reihenfolge der Körperglieder, Attribute usw. des Gottes in den drei *ratnas* eine andere ist als die PārS beschreibt, die Beschreibung der PārS diesen Texten inhaltlich in charakteristischer Weise entspricht.

²³⁷ Es kann auch z.B. nur ein *maṇḍala* oder ein Topf (*kumbha*) verwendet werden; vgl. JS 13.11c-63b für verschiedene Orte, an denen Gott rituell verehrt werden kann.

²³⁸ Siehe SS 25.61, JS 20.364c-365b. Nach der PauṣS wird beim *pavitṛa-ropana* ein *karmabimba* verwendet oder, wenn ein solches nicht vorhanden ist, ein aus *darbha*-Gras und Blüten gefertigtes Kultbild (PauṣS 31.9a und 12ab).

²³⁹ Vgl. dazu z.B. die Beschreibung nach JS 10 in RASTELLI 1999a: 210ff.

²⁴⁰ Siehe PauṣS 32.141c-142 ≈ PārS 3.223-224b.

²⁴¹ Vgl. dazu den Index der identifizierten Quellentexte.

b. Die *sattva*-haften von Weisen verkündeten
(*sāttvika munibhāṣita*) Lehrtexte

Als *sattva*-hafte von Weisen verkündete (*sāttvika munibhāṣita*) Lehrtexte werden folgende genannt: „Die Vaihāyāsī Saṃhitā, das Śāstra, das durch die Citraśikhaṇḍins entstanden ist, und Jayottara, solchartige unter den [Saṃhitās] erkenne der Wahrheit gemäß als *sattva*-hafte Aussagen von Weisen, o Bester.“²⁴²

Der Vergleich der Beschreibung des Inhalts der *sāttvika munibhāṣita* Texte mit dem tatsächlichen Inhalt der konkret genannten Saṃhitās ist nicht möglich, und zwar aus zwei Gründen. Erstens nennt die Beschreibung dieser Gruppe von Texten in PārS 10.359c-360 (siehe pp. 105f.) keine konkreten Inhalte, sondern nur allgemeine Merkmale, anhand derer ein konkreter Text kaum zu identifizieren ist.

Zweitens sind mir die zu dieser Gruppe gehörenden namentlich genannten Texte nicht zugänglich.

Ein Text namens Vaihāyāsī wird, wie PARAMPURUSHDAS und SHRUTIPRAKASHDAS (2002: 108) vermerken, in Utpala Vaiṣṇavas Spandapradīpikā zitiert.²⁴³ SCHRADER (1916: 10) nennt einen Text namens Vaihāyasa in seiner Liste von Saṃhitās. Da sich der Name der Vaihāyāsīsaṃhitā, die „Saṃhitā des Vogels“, vermutlich auf Garuḍa bezieht, könnte sie auch mit einer anderen Saṃhitā, die nach Garuḍa benannt ist, identisch sein. In SMITHS Āgama Collection gibt es Fragmente einer Khageśvarasaṃhitā, einer Khagaprasānasaṃhitā, einer Suparṇaprasānasaṃhitā und ein vollständiges Manuskripttranskript einer Vihagendrasaṃhitā.²⁴⁴ Ich nehme jedoch an, daß die Vaihāyāsīsaṃhitā zumindest nicht mit dieser letzteren identisch ist, da in PādS *jp* 1.106a die Namen Vaihāyasa und Vihagendra nebeneinander genannt werden.²⁴⁵ Mehr Informationen über eine Vaihāyāsīsaṃhitā haben wir bisher nicht.

²⁴² PārS 10.378c-379: *vaihāyāsī saṃhitā ca śāstram citraśikhaṇḍi-jam || 378 tathā jayottaram tatra evamādini tattvataḥ | sāttvikāni vijānihi munivākyāni sattama || 379.*

²⁴³ Siehe SP 109,19-23.

²⁴⁴ SMITH 1978: 26f., 164 und 135.

²⁴⁵ Die Edition der PādS von PADMANABHAN und SAMPATH liest *vaikhānasa* bzw. in einer Variante *vaikhāyasa*. Der von SCHRADER benutzte Text der PādS (vermutlich die 1891 in Telugu-Schrift erschienene Edition,

Von einer Citraśikhaṇḍisaṃhitā und einer Jayottarasāṃhitā, letztere auch in PādS *jp* 1.108a erwähnt, sind Textfragmente in Manuskriptform erhalten.²⁴⁶

Beim gegenwärtigen Wissensstand können wir nicht sagen, ob es sich bei diesen Texten um jene handelt, auf die sich die PārS bezieht.

c. Die *rajas*-haften von Weisen verkündeten (*rājasa munibhāṣita*) Lehrtexte

„Das Sanatkumāra genannte Tantra, das Padmodbhava genannte [Tantra], die Satyā, Tejodraṇin, Māyāvaibhavika und ähnliche [Lehrtexte] erkenne der Wahrheit gemäß als *rajas*-hafte [von Weisen verkündete Lehrtexte].“²⁴⁷

Von den zu den *rajas*-haften von Weisen verkündeten Lehrtexten gehörenden genannten Texten Sanatkumāra, Padmodbhava, Satyā, Tejodraṇin und Māyāvaibhavika liegt uns nur die Sanatkumārasāṃhitā ediert vor. Ein Textfragment einer Padmodbhavasāṃhitā (81,5 Ślokas)²⁴⁸ und ein nur elf Ślokas umfassendes Textfragment einer Māyāvaibhavasāṃhitā sind in Manuskriptform erhalten.²⁴⁹

Der SanS entspricht die inhaltliche Charakterisierung der *rājasa munibhāṣita* Texte zum Großteil, aber zum Teil entspricht diese Charakterisierung auch den hier nicht unter den *rajas*-haften von

siehe SCHRADER 1916: 13) liest aber offensichtlich *vaiḥāyasa* (ibid. 10), was vermutlich die richtige Lesung ist.

²⁴⁶ Siehe SMITH 1978: 28f. und 33f. sowie PARAMPURUSHDAS/SHRUTIPRAKASHDAS 2002: 86.

²⁴⁷ PārS 10.380-381b: *tantraṃ sanatkumārakhyam* (konj. *sanatkumārākhyam*) *tathā padmodbhavābhidham* | *satyāpi tejodraṇiṇam māyāvaibhāvikaṃ tathā* || 380 *ityādīny avagaccha tvam rājasāny eva tattvataḥ* |.

²⁴⁸ Von Yāmuna wird eine Pādmodbhavasāṃhitā zitiert (ĀP 164,3-5).

²⁴⁹ SMITH 1978: 51f. und 96, PARAMPURUSHDAS/SHRUTIPRAKASHDAS 2002: 91f. und 101. Alle in der PārS genannten *rajas*-haften Texte mit Ausnahme der Satyā werden in der Sāṃhitā-Liste der PādS genannt, und zwar Sanatkumāra in *jp* 1.100c, Padmodbhava in *jp* 1.99a (diese beiden wird auch unter den fünf „Juwelen“ (*ratna*) der Tantras in PādS *cp* 33.204-205b genannt; siehe dazu unten p. 123), Tejodraṇiṇa in *jp* 1.102ab (siehe die Lesart des Manuskript *śrī.*) und Māyāvaibhava in *jp* 1.99ab.

Weisen verkündeten Lehrtexten genannten Saṃhitās PādS, NārS und ParS. Die Verkündung der Saṃhitā durch einen Weisen, das Charakteristikum, das den *munibhāṣita śāstras* ihren Namen gibt, trifft allerdings nur auf die SanS und die NārS zu, nicht auf die PādS und die ParS.²⁵⁰

Betrachten wir die inhaltliche Beschreibung im Detail.

In PārS 10.361c-362b heißt es: „wo die gesamte tägliche Verehrung hauptsächlich für das im Ritual [verwendete] Kultbild (*karmārcā*) ohne Berücksichtigung des Hauptkultbildes (*mūlamūrti*) gelehrt wird“. In der SanS und der PādS wird zwar nicht gelehrt, daß die tägliche Verehrung hauptsächlich für die *karmārcā* durchgeführt werden sollte, aber die Alternative des *bahuberavidhi* wird berücksichtigt,²⁵¹ wie übrigens auch in der PārS.²⁵² Nach der NārS wird die tägliche Verehrung für die *karmārcā* durchgeführt.²⁵³

Das nächste Charakteristikum der *rajas*-haften von Weisen verkündeten Lehrtexten lautet: „wo das Maß, das Merkmal und das Aufstellen von Kultbildern von Brahman, Rudra und anderen [Göttern] verkündet werden“²⁵⁴. SanS *śr* 1 und NārS 28 beschreiben die Einweihung von Tempeln für andere Gottheiten als Viṣṇu wie z.B. die hier genannten Brahman und Rudra und das Verehrungsritual für

²⁵⁰ Für die SanS ist leider keine *śāstrāvātāra*-Erzählung überliefert, da in den Manuskripten der Anfang fehlt. Aus dem Text kann man aber einiges auf die Verkündigungssituation schließen. Die SanS besteht in ihrer gegenwärtigen Form aus vier *rātras*, dem *brahmarātra*, dem *indrarātra*, dem *ṛṣirātra* und dem *śivarātra*. Ein fünftes *rātra* namens *brhaspatirātra*, auf das in SanS *rr* 2.98c hingewiesen wird, ist offensichtlich verloren (vgl. dazu auch RAGHAVAN 1965: 74-77). Der Weise Sanatkumāra verkündet diese *rātras* an mehrere Personen (siehe die Anrede *vaḥ* z.B. in *br* 5.15b, 55b, *ir* 2.1d, 7.1b), wie sie ihm von Indra, *ṛṣis*, Śiva sowie vermutlich Brahman und Brhaspati gelehrt worden waren (siehe SanS *ir* 1.1 und 5.1, *rr* 1.1, *śr* 1.1ab). In der NārS verkündet Nārada die Lehre, die er von Viṣṇu erhalten hat, an Gautama (siehe NārS 1.1-21b). In der PādS und der ParS hört Brahman die Lehre von Viṣṇu persönlich (siehe PādS *jp* 1 und ParS 1).

²⁵¹ Siehe z.B. SanS *br* 9.1-4, 6.46-49, PādS *kp* 13.45-46, 17.46-47, 19.1-9b.

²⁵² Siehe z.B. PārS 15.59-68, 705-708b.

²⁵³ Vgl. NārS 2.68 (hier wird die *karmārcā* als *kautuka* bezeichnet, was an dieser Stelle ein Synonym dafür ist) und 79.

²⁵⁴ PārS 10.362c-363a.

diese. Kultbilder für solche Gottheiten werden auch in PādS *kp* 22 beschrieben, hier jedoch als Gefolge Viṣṇus.

PārS 10.363b-364 lautet: „wo die Verehrung des Weltenherrn mit den Bezeichnern (*vācaka*, d.h. den Mantras) der ungeistigen urmateriehaften Prinzipien (*tattva*), der Himmelsrichtungen [und] der Zeit [und] mit den fünf Mantras *parameṣṭhin* usw. mitgeteilt wird, o Fürst unter den Brahmanen“. Die hier genannten Mantras der *tattvas* der Urmaterie, der Himmelsrichtungen, der Zeit und die *pañcopaniṣanmantras*, wie *parameṣṭhin* usw. im allgemeinen genannt werden,²⁵⁵ werden in dieser Gesamtheit in der rituellen Verehrung nach Vorschrift der ParS verwendet.²⁵⁶ In der SanS werden im Rahmen der Gottesverehrung die *pañcopaniṣanmantras* und Mantras der *tanmātras* genannt, in der NārS die *pañcopaniṣanmantras*.²⁵⁷

Die in PārS 10.365ab erwähnten „fünf [Konsekrationsformen] beginnend mit *sthāpanā* und endend mit *pratiṣṭhā*“ sind *sthāpanā*, *āsthāpanā*, *saṃsthāpanā*, *prasthāpanā* und *pratiṣṭhā*. Diese werden in der SanS, in der PādS und in der NārS gelehrt, die ersten vier von ihnen auch in der PārS.²⁵⁸ Sie werden aufgrund der Form des konsekrierten Kultbildes, d.h. in welcher Position der Gott dargestellt ist, und des bei der Konsekration verwendeten Mantra unterschieden.

²⁵⁵ Diese fünf Mantras sind der *parameṣṭhi*-, der *puruṣa*-, der *viśva*-, der *nivṛtti*- und der *sarvamantra*. Ihr Wortlaut wird in SanS *br* 11.8 (p. 93,17-19) und NārS 5.88c-93b folgendermaßen angegeben: *oṃ ṣaṃ* (nach NārS *ṣāṃ*) *namaḥ parāya parameṣṭhyātmane namaḥ. oṃ yāṃ namaḥ parāya puruṣātmane namaḥ. oṃ rāṃ namaḥ parāya viśvātmane namaḥ. oṃ vāṃ namaḥ parāya nivṛttyātmane namaḥ. oṃ lāṃ namaḥ parāya sarvātmane namaḥ.*

²⁵⁶ Siehe ParS 3.70c-73b, 3.81c, 84-85 und 4.41-43b für die *pañcopaniṣanmantras*, 3.74-79b, 4.44-52 und 6.15c-20 für die *tattvamantras*, 4.53 und 6.18cd für den *kāla*- und den *dīnmantra*.

²⁵⁷ Siehe SanS *br* 9.7, 91, 92c-95a, NārS 19.46a.

²⁵⁸ SanS *br* 6.114c-119, PādS *kp* 13.101c-105b, NārS 15.201c-206, PārS 15.54c-56b. Weiters werden diese fünf Formen auch in ViṣṇuS 15.2-21a beschrieben.

Form der Konsekration	Form des Kultbildes	Mantra
<i>sthāpanā</i>	stehend	<i>parameṣṭhimantra</i>
<i>āsthāpanā</i>	sitzend	<i>puruṣamantra</i>
<i>saṁsthāpanā</i>	liegend	<i>viśvamantra</i>
<i>prasthāpanā</i>	auf einem Wagen oder einem Reittier befindlich	<i>nivṛttimantra</i>
<i>pratiṣṭhā</i>	<i>karmārcā</i>	<i>sarvamantra</i>

Die in PārS 10.365c-366a genannten sieben *yāgas* sind *yāga*, *stoma*, *mahāyāga*, *adhvara*, *sava*, *kratu* und *haristoma*. Nach der SanS sind dies sieben Formen der Initiation (*dīkṣā*). *yāga* ist dabei die niedrigste, *haristoma* die höchste Form. Nach dem *yāga* wird ein Initiierter *samayin* genannt, nach dem *stoma* *dīkṣita*, nach dem *mahāyāga* *cakravartin*, nach dem *adhvara* *abhiṣikta*, nach dem *sava* *guru*, nach dem *kratu* *ācārya* und nach dem *haristoma* *bhagavat*.²⁵⁹ Nach NārS 11.17-23b sind *yāga* usw. sieben Formen von Verehrungsritualen, die von verschiedenen Berechtigten (*adhikārin*) durchgeführt werden. Diese *adhikārins* haben die gleichen Bezeichnungen wie die jeweiligen Initiierten in der SanS. Dies sind wohl die *adhikārins*, die in PārS 10.366b erwähnt sind.

Das in PārS 10.366cd erwähnte „Auflegen der Sechzehn“ (*ṣoḍaśanyāsa*) im Rahmen der *pratiṣṭhā* wird in PādS *kp* 27.149-183b beschrieben. Dabei werden folgende Entitäten und Wesenheiten auf verschiedene Körperteile des zu konsekrierenden Kultbildes gelegt: 1. der Mantra *om* (*praṇava*), 2. die drei *vyāhṛtis* *bhūh*, *bhuvaḥ* und *suvaḥ*,²⁶⁰ 3. die Laute des Sanskrit-Alphabets, 4. die verschiedenen Sterne (*rkṣa*), 5. verschiedene Zeiteinheiten, 6. die vier *varṇas*, 7. verschiedene Gewässer wie Fluß, Brunnen, Teich usw., 8. die vedischen Texte, 9. verschiedene himmlische Wesenheiten (*daivata*) wie *ṛṣis* und andere Wesen mit übernatürlichen Kräften (*vibhūti*),²⁶¹ die drei Welten (*trailokya*), die Himmelswelt (*svarloka*), Sonne

²⁵⁹ SanS *ir* 4.17c-55.

²⁶⁰ Vgl. TaittU 1.5: *bhūr bhuvaḥ suvar iti vā etās tisro vyāhṛtayaḥ*.

²⁶¹ Diese können aufgrund ihrer übernatürlichen Kräfte offensichtlich fliegen und werden darum unter den „himmlischen“ (*daivata*) Wesenheiten genannt. Auch in JS 19.27 werden *yogins* beschrieben, die sich im Luftraum (*nabhas*) befinden.

und Mond, der Wind, die Himmelsrichtungen, der Raum (*vyoman*), die Wolken und die Gestirne (*nakṣatra*), 10. Sarasvatī, 11. Opfer (*kratu*) wie das Pferdeopfer usw., 12. die drei *guṇas* der Urmaterie *sattva*, *rajas* und *tamas*, 13. die zehn Avatāras Fisch usw., 14. Viṣṇus Śaktis, 15. die sechs göttlichen Eigenschaften (*śāḍguṇya*), 16. die 14 Welten.²⁶²

Abgesehen davon, daß sie nicht von *munis* verkündet wurden, würden gemäß der Charakterisierung der *rajas*-haften von Weisen verkündeten Lehrtexte durch die PārS also neben den in diesem Kontext genannten Saṃhitās auch die PādS, die NārS und wahrscheinlich die ParS zu diesen gehören. Mit Ausnahme der NārS weisen diese Saṃhitās noch weitere Gemeinsamkeiten auf. In der PādS werden nämlich fünf „Tantra-Juwelen“ aufgezählt, die bis auf ein Tantra (Māhendra) alle entweder in der PārS explizit den *rajas*-haften von Weisen verkündeten Lehrtexten zugeordnet werden oder aufgrund ihres Inhalts zu diesen passen: „Die höchsten Seher nennen fünf Juwelen unter den Tantras. Pādma, Sanatkumāra, Paramasaṃhitā, Padmodbhava und Māhendra, o Kaṇva, sind [diese] Elixiere der Tantras.“²⁶³ Diese Verszeilen zeigen, daß diese Saṃhitās sich vermutlich auch über die hier diskutierten Charakteristika hinaus inhaltlich nahestehen und möglicherweise im selben religiös-sozialen Umfeld verwendet wurden.²⁶⁴ Diesbezüglich interessant ist auch, daß die Saṃhitās, die Yāmuna in seinem Āgamaprāmāṇya zitiert, bis auf die oben (p. 112) schon erwähnte Īśvarasaṃhitā alle dieser Gruppe angehören, und zwar sind dies die SanS, die ParS und die Pādmodbhava-saṃhitā.²⁶⁵ In Bezug auf weitere Gemeinsamkeiten und ihr vermutlich gemeinsames Umfeld wären noch weitere Untersuchungen notwendig.

²⁶² Der *śoḍaśanyāsa* wird, mit einigen Varianten im Vergleich zur PādS, auch in ViṣṇuS 17.23c-73 beschrieben.

²⁶³ PādS *cp* 33.204-205b: *tantrāṇāṃ caiva ratnāni pañcāhuḥ paramarṣayaḥ | pādmaṃ sanatkumāraṃ ca tathā paramasaṃhitā || 204 padmodbhavaṃ ca māhendraṃ kaṇva tantrāmṛtāni ca |*.

²⁶⁴ Dies wird unterstrichen durch die Tatsache, daß die SanS, die ParS und die PādS einige gemeinsame Textpassagen haben dürften; vgl. dazu Anm. 50. Weiters bezieht sich die SanS mehrmals auf die Māhendrasaṃhitā (SanS *śr* 2.29a, *ṛr* 6.6c) und einen Text namens Padmodbhava (SanS *śr* 3.10d, 14a, 31a, 212b, 7.13c, 8.24a, *ṛr* 1.14d, 3.59d, 61b).

²⁶⁵ Siehe den „Index of Texts Quoted“ in der Edition des ĀP.

d. Die *tamas*-haften von Weisen verkündeten
(*tāmasa munibhāṣita*) Lehrtexte

„Pañcapraśna, Śukapraśna, Tattvasāgarasamhitā und ähnliche [Lehrtexte] erkenne besonders als *tamas*-hafte [von Weisen verkündete Lehrtexte]“. ²⁶⁶

Die Smith Āgama Collection beinhaltet ein Manuskripttranskript einer Pañcapraśnasamhitā. ²⁶⁷ SMITHs Beschreibung dieses Textes paßt zu der der PārS. In der Rahmenerzählung dieser Samhitā ist von der Widmung der Verehrung, der *pratiṣṭhā* usw. an die Göttin (*devī*) in ihren fünf Formen, nach SMITH Lakṣmī, Durgā, Saurvaktā (?), Maṅgalā und Sukti (?), die Rede. Der Kolophon des ersten Kapitels besagt, daß dieses Kapitel (oder das ganze Werk?) aus dem „Durgā Tantra“ stammt, und der Kolophon des zehnten, letzten Kapitels besagt, daß es (oder das ganze Werk?) aus dem „Guhya Tantra“ stammt. Aus diesen Gründen zweifelt SMITH daran, ob es sich bei dieser Samhitā überhaupt um einen Pāñcarātra-Text handelt. Es ist natürlich notwendig, dieses Werk näher zu untersuchen, doch die Aussage der PārS, die in Zusammenhang mit den *tamas*-haften von Weisen verkündeten Lehrtexten Durgā und andere Göttinnen nennt, ²⁶⁸ könnte bestätigen, daß dieses zur Pāñcarātra-Tradition gehört, auch wenn es in bestimmten Kreisen nicht hochgeschätzt war.

Textfragmente einer Śukrapraśnasamhitā, die möglicherweise mit der hier genannten Śukapraśnasamhitā identisch ist, sind in Manuskriptform erhalten. ²⁶⁹ Über ihren Inhalt sagt SMITH leider nichts. Texte namens Pañcapraśna und Tattvasāgara werden in PādS *jp* 1.101cd genannt; über letzteren ist leider sonst nichts bekannt.

²⁶⁶ PārS 10.381c-382b: *pañcapraśnaṃ śukapraśnaṃ tattvasāgarasamhitā || 381 ityādinī avabuddhyasva tāmasāni viśeṣataḥ |*.

²⁶⁷ Siehe SMITH 1978: 50f. Dieses Transkript wird auch von PARAMPURUSHDAS/SHRUTIPRAKASHDAS 2002: 91 erwähnt.

²⁶⁸ PārS 10.368c (siehe p. 106).

²⁶⁹ SMITH 1978: 142f., PARAMPURUSHDAS/SHRUTIPRAKASHDAS 2002: 109.

e. Die von Menschen verfaßten (*pauruṣa*) Lehrtexte

„Eben an der vorher genannten Charakterisierung ist unter den [Tantras] ein menschliches (*pauruṣa*) zu erkennen.“²⁷⁰

Für Lehrtexte menschlicher Urhebererschaft nennt die PārS keine Namen. Die Beschreibung der von Menschen verfaßten Lehrtexte in PārS 10.370-371b (siehe p. 106) zeigt, daß diese, außer in Fällen, wo sie mit den göttlichen Lehrtexten übereinstimmen, als autoritäts- und somit wertlos angesehen werden. Solche Texte möchte keine Tradition zu ihrer Überlieferung zählen. Aus diesem Grund werden hier auch keine solchen Texte konkret genannt. Die Einführung dieser Kategorie dient möglicherweise nur der Geringschätzung von Texten anderer Traditionen.

3. Die Auswahl der Quellentexte der PārS

Für den Verfasser der PārS haben die überlieferten Saṃhitās aufgrund ihrer unterschiedlichen Verfasserschaft qualitative Unterschiede.

Die unmittelbar von Gott offenbarten Saṃhitās werden am meisten geschätzt. Wenn ein Lehrtext nicht von Gott selbst verkündet wurde, wird er um so höher geschätzt, je enger er sich an die Offenbarung Gottes hält. Eigenständige Gedanken oder Kreativität sind bei Verfassern von Saṃhitās nicht gefragt. Je mehr ein Text von der unmittelbaren Offenbarung Gottes abweicht und von den Gedanken eines von Viṣṇu unterschiedlichen Verfassers geprägt ist, desto tiefer sinkt er in seiner Wertschätzung.

Die Ablehnung von Innovationen und das Festhalten am Althergebrachten sind für die indische Geistesgeschichte im allgemeinen typisch. Altherwürdige Werke haben immer mehr Interesse und Anerkennung gefunden als Neuschöpfungen. Dementsprechend wurde auch z.B. in der Philosophie oder im Dharmaśāstra im allgemeinen nicht danach gestrebt, Originalität und die Schaffung von Neuem zu demonstrieren. Fortschritte und Neuentwicklungen äußerten sich eher in Umdeutungen und Neuinterpretationen alter Texte.²⁷¹

Der Grund dafür ist, zumindest in der Tradition des Pāñcarātra, folgender: die Autorität der Tradition des Pāñcarātra ist nach den

²⁷⁰ PārS 10.382cd: *pūrvoktalakṣaṇenaiva jñātavyaṃ tatra pauruṣam ||*.

²⁷¹ Vgl. dazu z.B. FRAUWALLNER 1953: 279f., DERRETT 1973: 3, PREISENDANZ 2005.

Samhitās einzig und allein darin begründet, daß ihre Texte von Gott offenbart wurden.²⁷² Es gibt keinen anderen Grund für die Legitimität der Tradition. Daher kann ein Text, der von einem Menschen nach eigener Vorstellung verfaßt worden ist, nicht als autoritativ angesehen werden. Wenn ein neuer Text verfaßt wird, muß er sich so weit wie möglich auf die Offenbarung Gottes stützen. Wenn er dies allerdings tut, wird er als autoritativ angesehen: „Was dem Sinn der Aussagen des höchsten Herrschers widerspricht, das, o Zweimalgeborener, ist nicht anzunehmen. Was unter den Aussagen der Weisen, die *sattva*-haft usw. sind, mit Mühe von den göttlichen [Aussagen] abhängt, das, o Brahmane, ist als [dazu] nicht im Widerspruch stehend anzunehmen. (371-372) O Weiser, nachdem anhand der wohlbekannten Inhalte erwogen wurde, [daß Aussagen] unter diesen, in der Reihenfolge *sattva*-haft usw., in der Bedeutung [mit den göttlichen Aussagen] übereinstimmen [und] frei von den Merkmalen [der menschlichen Aussagen] sind, (373) sind diese, auch wenn es menschliche Aussagen sind, wie die Aussagen von Weisen anzunehmen.“ „In dieser Weise erkenne einen Āgama, der aus aufzugreifenden Aussagen (*ādeyavākya*) entstanden ist, o Weiser, als vollständige Verkündung der Vorschrift (*vidhivāda*), die den rechten Weg zeigt. Was zuvor aufgrund von dessen Maßgeblichkeit der Wahrheit gemäß [und] ohne Widersprüchlichkeiten zwischen dem Früheren und dem Späteren erwogen wurde, ist, ohne zu zögern, auszuführen.“²⁷³

Die göttlichen Lehrtexte sind also am autoritativsten und zuerst heranzuziehen. Die anderen bis hin zu einem von einem Menschen verfaßten Lehrtext können verwendet werden, aber nur insoweit als sie inhaltlich mit den *divya śāstras* übereinstimmen.²⁷⁴

Dies ist genau die Art und Weise, in der die PārS verfaßt worden ist. Die bei weitem am häufigsten herangezogenen Quellen, soweit sie identifiziert werden konnten, sind die „göttlichen“ Sam-

²⁷² In Yāmunas ĀP kommt das *vedamūlatva*, d.h. die Tatsache, daß nach Yāmuna die Samhitās auf dem Veda basieren, als weiterer Grund hinzu; vgl. dazu RASTELLI in Druck.

²⁷³ PārS 10.371c-374b (373c-374b ≈ SS 22.57c-58b) und 357c-359b (≈ SS 22.58c-60b). Text siehe Anm. 202.

²⁷⁴ Dies erinnert typologisch an die Lehre eines anonymen Brahmasūtra-Kommentatoren, nach der das Pāñcarātra und andere Traditionen nur in jenen Partien autoritativ sind, in denen sie dem Veda folgen; vgl. zu dieser Lehre OBERHAMMER 1977/78.

hitās JS, SS und PauṣS, an die sich der Verfasser so eng gehalten hat, daß meist ganze Textstücke übernommen wurden. Wann immer diese drei Saṃhitās einen bestimmten Gegenstand, den der Verfasser der PārS behandeln möchte, beinhalten, werden diese bevorzugt herangezogen. So sind sie z.B. die wesentliche Quelle für die Darstellung des täglichen Rituals. Erst für Rituale oder Ritualelemente, die die alten Saṃhitās nicht beschreiben, werden andere Texte verwendet, die „*rajas*-haften“ Sanatkumāra-, Pādma-, Nāradya- und Paramasaṃhitā, und die Ahirbudhnyasaṃhitā, die vermutlich ebenfalls als *rajas*-haft zu klassifizieren ist, da sie von Ahirbudhnya (= Śiva) verkündet wurde²⁷⁵.

Die Darstellung der unterschiedlichen Kategorien von Lehrtexten in der PārS dient zweierlei Zwecken. Erstens verleiht sie der PārS Autorität, indem sie die Vorgehensweise ihres Autors bei ihrem Verfassen nicht nur legitimiert, sondern als einzig richtige bestimmt.

Zweitens definiert sie genau, und zwar so, daß es auch für „wenig Gescheite“²⁷⁶ klar ist, welche Texte von der Tradition als autoritativ anzusehen sind und welche nicht.

Die Liste von Saṃhitās, die die PārS gibt, bildet allerdings keinen Kanon der Tradition im Sinne von ALEIDA und JAN ASSMANN. Es fehlen ihr die Merkmale, die ASSMANN und ASSMANN einem Kanon zuschreiben, wie z.B. absolute Unveränderlichkeit, Unantastbarkeit und Geschlossenheit.²⁷⁷ Die Liste ist offen. Dies zeigen Formulierungen wie „solchartig“ (*evamādīni*) und „und so weiter“ (*ityādīni*) bei der Aufzählung der konkreten Saṃhitās²⁷⁸ und die Tatsache, daß selbst von Menschen verfaßte Texte autoritativ sind, solange sie sich eng an die göttliche Offenbarung halten. Es ist möglich, neue autoritative Texte zu verfassen, solange sie sich an die vorgegebenen Prinzipien halten. Diese Haltung ermöglicht der Tradition, deren Legitimität nur durch die göttliche Offenbarung begründet ist, sich weiterzuentwickeln und zu wandeln und trotzdem autoritativ zu bleiben.

²⁷⁵ Siehe AS I.

²⁷⁶ Vgl. PārS 10.376ab (siehe p. 111).

²⁷⁷ Zum Begriff des Kanon siehe ASSMANN ⁴2002: 103ff. und den von ALEIDA und JAN ASSMANN herausgegebenen Sammelband (ASSMANN/ASSMANN 1987).

²⁷⁸ Siehe PārS 10.377a, 379b, 381a, 382a.

Als welche Art von Lehrtext wäre nun die PārS selbst einzustufen? Die PārS wird nicht explizit einer der Kategorien von Lehrtexten zugeordnet. Aus der *śāstrāvatāra*-Erzählung in PārS 1 ist offensichtlich, daß sie nicht zu den *divya śāstras* gehört. Sie wurde Śāṇḍilya von Saṃkarṣaṇa offenbart, und Śāṇḍilya gab sie in gekürzter Form an Sanaka weiter.²⁷⁹ Das bedeutet, daß die PārS keine direkte Verkündung Gottes an einen Weisen, sondern eine Belehrung eines Weisen durch einen Weisen ist. Nach den in PārS 10 gegebenen Definitionen würde dies den *rajas*-haften von Weisen verkündeten Lehrtexten entsprechen.²⁸⁰ Dessen inhaltlicher Beschreibung entspricht die PārS allerdings nur in wenigen Punkten, nämlich nur darin, daß sie auch den *bahuberavidhi* berücksichtigt und vier der fünf genannten Konsekrationsformen beschreibt.²⁸¹ Die PārS kann also nach den von ihr selbst definierten Kriterien nicht eindeutig einer bestimmten Gruppe von Lehrtexten zugeordnet werden.

Um ihre Autorität zu bestimmen, muß sie jedoch von der Tradition einer dieser Gruppen zugeordnet werden. Wenn ihre Zugehörigkeit nicht eindeutig bestimmt ist, gibt es einen gewissen Interpretationsspielraum bei ihrer Zuordnung. Diesen nutzen der Herausgeber der PārS, GOVINDĀCĀRYA, und der Verfasser des englischen Vorworts der Edition, S. KRISHNASWAMI IYENGAR, welche selbst als Vertreter der Tradition gesehen werden können, indem sie der PārS gleich die höchste Autorität eines *divya śāstra* zuschreiben: „Thus, even though it can be classified as Munibhashita, it is also Divya since in the present form itself it was heard directly from the Lord by Narada.“²⁸² Einen Text als göttliche Offenbarung darzustellen, ist

²⁷⁹ Vgl. PārS 1.86-93.

²⁸⁰ Vgl. PārS 10.341d-343a: „einen Lehrtext, der, nachdem er vom Herrscher über alle Herrscher mit einem großen Umfang von Versen der Wahrheit gemäß erfahren worden ist, gnädigerweise als kurze Zusammenfassung von diesem von Brahman und anderen, die sich aufgrund ihrer eigenen Vorstellung [darüber] zur Tat anschicken, verfaßt worden ist“ (*tathā vijñāya tattvataḥ | granthavistarasaṃyuktaṃ śāstraṃ sarveśvareśvarāt | tatsaṃkṣepaprasādena* (konj. *tatsaṃkṣepaṃ prasādena*) *svavikalpavijṛmbhaṇaiḥ || 342 brahmādibhiḥ praṇītaṃ yat*).

²⁸¹ Vgl. pp. 120 und 121f.

²⁸² Preface, p. 4; für GOVINDĀCĀRYAS Aussage gleichen Inhalts in Sanskrit siehe die Sanskrit-Einleitung, p. 1,22f. Die Aussage, daß die PārS Nārada von Gott verkündet wurde, bezieht sich auf PārS 1.94: „Auch Nāra-

also bis in die Gegenwart ein Mittel, um diesem höchste Autorität zuzuweisen.

G. DER UMGANG MIT WIDERSPRÜCHLICHKEITEN IN DEN QUELLENTEXTEN

Die vom Autor der PārS verwendeten Quellentexte lehren nicht immer das Gleiche, sondern schreiben z.B. unterschiedliche Vorgehensweisen im Ritual vor. Mit solchen Unstimmig- und Widersprüchlichkeiten geht der Autor der PārS in unterschiedlicher Weise um.

In manchen Fällen werden unterschiedliche Vorschriften als Alternativen dargestellt. Dann wird z.B. ein bestimmtes Ritualelement anhand einer Textpassage aus einer Samhitā beschrieben und danach, nachdem dies als „andere Vorschrift“ (*vidhyantara*) oder mit den Worten *atha vā* bzw. *yad vā* („oder“) explizit als Alternative angekündigt wurde, wird es anhand einer Passage aus einem anderen Text dargestellt.²⁸³

Meistens wurden die Textpassagen verschiedener Herkunft aber einfach nebeneinander gestellt und nur in geringem Maße versucht, sie in Übereinstimmung zu bringen. So ergibt sich im Text eine Reihe von inhaltlichen Widersprüchen oder Inkonsistenzen, wie zum Beispiel:

da hat dieses kurz gefaßt vom Alldurchdringenden, dem auf dem Milch-ozean liegenden Gott, selbst gehört, o Zweimalgeborener.“ (*nārado 'pi purā caitad api samkṣepato vibhoḥ | kṣīrodaśāyino devāt sākṣāt samśrutavān dvija ||*).

²⁸³ Siehe z.B. die Beschreibung, welche Personen beim *pavitṛāropaṇa* auf welchen Plätzen sitzen sollen, in PārS 12.303c-306b ≈ PauS 42.123c-126b und, als *vidhyantara* eingeführt (PārS 12.306cd), in PārS 12.307-320b ≈ JS 20.261-273. Für weitere Ankündigungen von „anderen Vorschriften“ (*vidhyantara*) siehe PārS 12.396c, 15.149b, 427ab, 480cd, 752ab, 16.216ab. Vgl. weiters z.B. PārS 3.85c (*yad vā* – alternative Durchführung des *dig-bandha*), 3.116c (*anyatra* – eine alternative Meinung im Zusammenhang mit der Atemregelung [*prāṇāyāma*]) 6.77d (*atha vā* – alternative Visualisierungen in Bezug auf die beim Ritual verwendete Glocke [*ghaṇṭā*]), 7.225a (*atha vā* – alternative Mengen von Feuerspenden), 15.508c, 513a, 515c, 521a (verschiedene mit *atha vā* oder *yad vā* eingeleitete Alternativen beim *tattvanyāsa* im Rahmen der *pratiṣṭhā*).

In JS 9.4-11b (≈ PārS 2.43c-44 und 46c-52b) wird gelehrt, wie viele Lehmklumpen für die Reinigung des Körpers zu verwenden sind, darunter fünf für die Reinigung des Afters nach dem Stuhlgang. In PārS 2.45-46b, ein Textstück, das in die aus der JS stammende Beschreibung eingeschoben wurde, wird die jeweilige Größe dieser Lehmklumpen beschrieben, allerdings nur für vier.

In PārS 2.47c (= JS 9.6c) werden für die Reinigung der Füße drei Lehmklumpen vorgeschrieben, in PārS 2.53abc aber vier für Brahmanen, drei für *vaiśyas*, zwei für *kṣatriyas* und einer für *śūdras*.

In PārS 2.110c-111b heißt es, daß der Badende Viṣṇu noch im Wasser verehren solle; in 2.88d-89b ist er aber schon aus dem Wasser gestiegen und hat sich angezogen.

In PārS 2.121a soll der Verehrer das Badetuch auswinden, obwohl er sich schon vorher (PārS 2.117c-119b) aufgemacht hat, um die „Genüsse“ für die Verehrung zu erwerben.

Das Entlassen (*visarjana*) der beim täglichen Ritual verehrten Mantras wird bei Abschluß des Feueropfers und nach der zur täglichen Praxis gehörenden Yoga-Übung in der Nacht, sogar mit denselben Worten, beschrieben.²⁸⁴

In PārS 5.2-90b werden die *āsana*-Vorstellungen der JS, der SS und der PauṣS miteinander kombiniert, ohne daß es damit zu einer harmonischen, für den Verehrer ohne Widersprüche zu visualisierenden Einheit kommt.²⁸⁵

Unabhängig von derartigen inhaltlichen Inkonsistenzen kommt es auch immer wieder zu grammatischen Brüchen, indem Textpartien in andere eingeschoben werden, ohne darauf zu achten, ob diese syntaktisch in diese passen. So entstehen Sätze, die Verben nur im Absolutivum enthalten²⁸⁶ oder durch andere Sätze unterbrochen sind²⁸⁷.

²⁸⁴ Siehe PārS 7.227-231b und 507c-512b (≈ JS 15.230ab und 233c-237b). PārS 7.511cd ist ein Einschub, der inhaltlich hier fehl am Platz ist, da er, mitten in der geistigen Visualisierung, daß der höchste Mantra in das Herz eintritt, besagt, daß man einen Spiegel zeigen solle.

²⁸⁵ Für eine detaillierte Darstellung der *āsana*-Konzepte der drei ältesten Saṃhitās und der Kompilierung von PārS 5.2-90b siehe RASTELLI 2002.

²⁸⁶ Siehe z.B. den Satz in PārS 3.35c-37. In PārS 3.38 beginnt ein neuer Satz, der mit diesem inhaltlich nicht zu verbinden ist.

²⁸⁷ Solche Einschübe, die einen Satz unterbrechen, sind z.B. PārS 2.19-21 und 45-46b.

Schwerwiegender als syntaktische Brüche sind für den Benutzer der PārS jedoch inhaltliche Inkonsistenzen. Wenn z.B. das Entlassen der beim täglichen Ritual verehrten Mantras nach dem Feueropfer und nach der Yoga-Übung vorgeschrieben ist, stellt sich die Frage, wann dies in der Praxis zu tun ist,²⁸⁸ aber auch, wieso es der Verfasser der PārS überhaupt zu solchen Widersprüchlichkeiten kommen ließ.

Hier darf man nicht aus den Augen verlieren, daß die vom Verfasser der PārS am meisten verwendeten Samhitās nach seinen Vorstellungen von Gott selbst offenbart wurden. Aus den auf p. 126 zitierten Passagen aus PārS 10 wird deutlich, daß man sich bewußt war, daß sich die Lehrtexte der unterschiedlichen Kategorien widersprechen können, die göttliche Lehre (*divya śāstra*) aber als Einheit gesehen wurde. Auch wenn sich diese göttliche Lehre in Form verschiedener Samhitās manifestiert und in diesen manche Dinge unterschiedlich dargestellt werden, wie sich der Verfasser der PārS selbst bewußt war,²⁸⁹ hat sie einen einzigen, gemeinsamen Ursprung, nämlich Gott selbst. Daraus ergeben sich zwei Konsequenzen: Erstens müssen alle von Gott selbst offenbarten Lehren berücksichtigt werden; es kann keine ignoriert werden; alle haben göttliche Autorität. Zweitens kann es in Texten, die von einem einzigen göttlichen Verfasser stammen, „per definitionem“ keine Widersprüche geben. Aus diesen beiden Gründen versuchte der Verfasser der PārS allen drei göttlichen Samhitās²⁹⁰ gerecht zu werden und verwendete Textpartien aus allen von ihnen.

Wie sieht aber dann angesichts der beschriebenen Widersprüche in den Vorschriften die Praxis aus? Wir können daraus nur schließen, daß die Praxis nicht immer den theoretischen Vorschriften entspricht, wie auch SANDERSON in Anbetracht eines Verses, der aus der JS in das *Brhatkālottara übernommen und dort in einer eher künstlichen Weise an den śivaitischen Kontext dieses Textes ange-

²⁸⁸ Beide Male ist es nicht möglich, denn es kann nur jemand entlassen werden, der anwesend ist; wenn ein Mantra schon entlassen wurde, kann er nicht noch einmal weggeschickt werden.

²⁸⁹ Vgl. PārS 9.156c-157b, zitiert auf p. 62.

²⁹⁰ Und möglicherweise auch den anderen in PārS 10.377c-378b genannten *divya śāstras*, die uns nicht erhalten sind (vgl. dazu pp. 111ff.), falls dieser Vers kein späterer Einschub ist.

paßt wurde, meint: „Seeing the artificiality of this last piece of redaction one is bound to ask oneself whether this part of the new text ever supported a corresponding practice. It seems to me probable that it did not and that such blanks may have been a common feature of our scriptural literatures, a predictable consequence of the method of redaction itself, in which materials are taken over and edited to fit the context of the new revelation.“²⁹¹

Eine Vorstellung davon, wie man in der Praxis mit widersprüchlichen Vorschriften umgeht, gibt Alaśiṅga Bhaṭṭa in seinem Kommentar zur SS, wo er auf einige solcher Widersprüche in den Saṃhitās und im speziellen auch in der PārS eingeht. Alaśiṅga Bhaṭṭa lebte zwar einige Jahrhunderte nach dem Verfassen der PārS,²⁹² aber auch frühere Leser und Benutzer der PārS konnten, wenn sie ihren Vorschriften folgen wollten, vermutlich nicht anders als bei der Interpretation des Textes in Hinblick auf das richtige Vorgehen im Ritual pragmatisch vorgehen.

Alaśiṅga Bhaṭṭa verwendet verschiedene Methoden, um inhaltliche Widersprüche in den Texten zu erklären. Eine davon ist, einen Widerspruch als Fehler des Manuskriptschreibers zu interpretieren, wie z.B. im folgenden Fall: Alaśiṅga Bhaṭṭa erklärt, daß es sich bei den in SS 12.212c-213b genannten zwölf Göttinnen Lakṣmī usw. um die in SS 9.85 aufgezählten Göttinnen handelt. Der Gegner wendet ein, daß diese Erklärung dem Lakṣmītantra widerspricht, das doch die Sātvatasamhitā „kräftige“ (*upabr̥mhaṇa*)²⁹³. Dort werden nämlich an der entsprechenden Stelle die in SS 8.31c-32b genannten zwölf Göttinnen genannt. Alaśiṅga Bhaṭṭas Antwort ist, daß dies ein Fehler des Schreibers des LT (*lakṣmītantralekhakadoṣa*) sei.²⁹⁴ Sein Gegner gibt aber nicht so leicht auf, und so erfahren wir auch einiges über Alaśiṅga Bhaṭṭas Sicht der PārS:

„Und wenn [man einwendet]: in den Manuskripten des Lakṣmītantra zeigt sich überall die gleiche Lesart; wie kann dies fehlerhaft sein?, [antworten wir:] nein, weil überall genau das Fehlerhafte verbreitet worden ist, indem dem ersten Manuskript gefolgt wurde. Wie sich eben der wohlbekannte Vers über die Visualisierung des

²⁹¹ SANDERSON 2001: 41.

²⁹² Nämlich im 19. Jh., siehe die Einleitung (*upodghāta*) der SS, p. 9.

²⁹³ Vgl. zu diesem Begriff unten p. 137.

²⁹⁴ SSBh 255,14-256,12.

Lotus ‚der Lotus ist weiß wie Jasmin‘ (SS 13.10c) usw. im Kapitel über die Merkmale der [Viṣṇu] umgebenden Gottheiten in den Manuskripten des Pārameśvara[tantra]²⁹⁵ überall mit ‚der Stöbel ist weiß wie Jasmin‘ (PārS 11.130a ≈ SS 13.10c) als fehlerhaft geschrieben zeigt, weil [er] die Visualisierung des Stöbels als Gegenstand hat, so ist auch [diese Lesart fehlerhaft] – so hat man zu wissen.

Wenn [man einwendet]: wo ist [der Vers] ‚der Lotus ist weiß wie Jasmin‘ wohlbekannt?, [antworten wir]: schau nur in das Kapitel über die Verehrung im Pārameśvara[tantra] (PārS 6.259a = SS 13.10c).

Und wenn [man einwendet]: wozu solange [reden], es gibt [eben] nur einen Vers über die Visualisierung von [sowohl] Lotus [als auch] Stöbel, [antworten wir]: erwartest du eine Blattknospe bei einem Stöbel? Weshalb er eben hier [in SS 13] je einzeln Verse zur Visualisierung von Lotus, Stöbel usw. verkündet wird. Eben diesen folgend wurden im Pārameśvara[tantra] alle Verse über die Visualisierung der Waffen geschrieben.²⁹⁶

Wenn [man einwendet]: das im Pārameśvara[tantra] Gelehrte ist nicht fehlerhaft, sondern vom Verfasser der Samhitā beabsichtigt, denn im Pauṣkara[tantra] wird [mit den Worten] ‚er soll [ihn] mit der śīśira-Waffe²⁹⁷ in der Hand visualisieren²⁹⁸ das śīśira [als Attribut] des Soma und [mit den Worten] ‚Prajāpati [soll er] mit einem Stock in der Hand [visualisieren]‘ (PauṣS 4.158b) der Stöbel [als Attribut] des Prajāpati gelehrt. Im Jayākhyā[tantra] (7.84cd und 87ab) aber wird [als Attribut] des Soma der Hammer und [als Attribut] des Prajāpati der Lotus gelehrt. In allen beiden wird die Visualisierung der Waffen gelehrt. Eben dies wird im Pārameśvara[tantra] auch im Falle von śīśira und Lotus gelehrt.²⁹⁹ [Darauf antworten wir:] Du

²⁹⁵ Alaśiṅga Bhaṭṭa redet von dem Samhitās häufig nur als z.B. *pārameśvara* oder *pauṣkara* im Neutrum. Für die deutsche Wiedergabe wird das Neutrum *tantra* ergänzt.

²⁹⁶ In PārS 6.259-273. Diese Passage besteht tatsächlich durchgängig aus Textstücken aus der SS; vgl. dafür den Index der identifizierten Quellentexte, pp. 555ff.

²⁹⁷ Nach dem PW handelt es sich dabei ein bestimmtes mythisches Geschoß; es wird z.B. auch in Rām 1.26.19 erwähnt.

²⁹⁸ PauṣS 4.155d. Die Edition liest *śaśiṃ rātrikaraṃ smaret ||*.

²⁹⁹ Hinter dieser Argumentation steckt folgendes: Die JS und die PauṣS lehren für die *lokeśas* die gleichen Waffen mit Ausnahme der Waffen

kennst die Schwachstellen. Dennoch ist durch die Vermutung, daß *śīśira* und Hammer Synonyme sind, die Mitteilung der Visualisierung auf diese Weise vielleicht möglich. Weil es unmöglich ist, daß es auf die gleiche Weise zur Vermutung kommt, daß Lotus und Stöbel gleich sind, ist dies nur durch die Nachlässigkeit des Schreibers verursacht. Oder es ist anzunehmen, daß, um eine Meinung zu vermitteln, die anders ist als die im Jayākhyā[tantra] gelehrt, das Wort *śīśira* in den Vers über die Visualisierung des Hammers eben auf diese Weise interpoliert wurde. Und so wäre in allen beiden Fällen³⁰⁰ die Fehlerhaftigkeit bewiesen.“³⁰¹

von Soma und Prajāpati (= Brahman). Nach der JS ist die Waffe des Soma der Hammer, die des Prajāpati der Lotus. Nach der PauṣS trägt Soma das *śīśira*, Prajāpati einen Stock (*daṇḍa*) (die entsprechenden Stellenangaben siehe oben). Die PārS beschreibt die Visualisierung dieser Waffen fast ausschließlich mit Hilfe von Versen aus der SS (PārS 11.121-133; für die entsprechenden Stellen aus der SS siehe den Index der identifizierten Quellentexte, pp. 555ff.), hält sich aber in Bezug auf die Waffen eher an die Lehrmeinung der PauṣS (wenn man wie in SSBh *musala* als Synonym von *daṇḍa* versteht, was aber auch zweifelhaft ist; vgl. z.B. AS 37.13-15b, wo diese beiden unterschieden werden) und ändert so in 11.127a (≈ SS 13.23c) *mudgara* zu *śīśira* und in 11.130a (≈ SS 13.10c) *kamala* zu *musala*.

³⁰⁰ D.h. in PārS 11.127a und 130a. Wenn man annimmt, daß *śīśira* und Hammer Synonyme sind, ist nur 130a fehlerhaft.

³⁰¹ SSBh 256,13-31: *nanu ca lakṣmītantrakośeṣu sarvatrāpy ekarūpāḥ pāṭhaḥ paridrśyate, katham tasya prāmādikatvam iti cen na, prathamakośānusāreṇa sarvatrāpi prāmādikasyaiva prasrtatvāt. yathā pārameśvara-kośeṣu sarvatrāpy āvaraṇadevatālakṣaṇādhyāye „kundāvadātaṃ kamalam“ ityādiprasiddhakamaladhyānaśloka eva „kundāvadātaṃ musalam“ iti musaladhyānaparatvena vilikhitāḥ prāmādikāḥ paridrśyate, tathāyam apīti jñeyam. nanu kundāvadātaṃ kamalam iti kutra prasiddham iti cet, pārameśvarārcanādhyāya eva paśyatu bhavān. nanu ca kiṃ tāvatā, kamalamusala-
yor eka eva dhyānaślokaḥ syād iti cet, kiṃ musalakisalayaṃ apekṣase. ya-
taḥ kamalamusalādīnāṃ pratyekaṃ dhyānaślokān atraiva vakṣyati. etad-
anusāreṇaiva pārameśvare samastāyudhadhyānaślokā vilikhitāḥ. nanu
pārameśvaroktaṃ na prāmādikam, api tu saṃhitākārasyaivābhimatam. ta-
thā hi pauṣkare „śīśirāstrakaraṃ smarēt“ iti somasya śīśiram, „daṇḍaha-
staṃ prajāpatim“ iti prajāpater musalaṃ ca pratipāditam. jayākhye tu so-
masya mudgaraṃ prajāpateḥ kamalaṃ ca pratipāditam. ubhayatrāpy āyu-
dhadhyānam uktam. tad eva pārameśvare śīśirakamalaḥ pratipāditam iti
cet, marmajño ’si. tathāpi śīśiramudgarayoḥ paryāyatvabuddhyā kadācit
tathā dhyānakathanāṃ saṃbhavet. tathā kamalamusalaḥ abhedabuddher*

Diese Passage zeigt, daß sich Alaśiṅga Bhaṭṭa bewußt war, daß die PārS der SS folgt.³⁰² Wenn sie an irgendeiner Stelle von ihrer Vorlage abweicht, ist dies seiner Meinung nach ein Fehler des Schreibers. Er zeigt dies anhand der Vorschriften für die Visualisierung der Waffen der *lokeśas*, in denen der Text der PārS von dem der SS abweicht. Sein Gegner meint, daß dies vom Verfasser der Saṃhitā (*saṃhitākāra*)³⁰³ beabsichtigt sein könnte, da auch die JS und die PauṣS verschiedene Waffen für bestimmte *lokeśas* lehren. Alaśiṅga Bhaṭṭa gesteht ein, daß diese Unterschiedlichkeit in der Offenbarung eine Schwachstelle (*marman*) ist, beharrt aber, ohne dafür ein weiteres schlüssiges Argument zu haben, darauf, daß es sich in der PārS um einen Fehler des Schreibers und im Falle von *śīśira* und Hammer um eine absichtliche Änderung des ursprünglichen Textes handelt, was für ihn ebenso unzulässig ist.

Eine andere Möglichkeit, einem Widerspruch in den Vorschriften zu begegnen, ist, sich an der rituellen Praxis zu orientieren und die widersprüchliche Vorschrift als bar jedes Inhaltes zu erklären. Folgendes ist ein Ausschnitt aus dem Kommentar zu SS 6.27c-35b, wo die Darbringung verschiedener Gaben an Gott beschrieben wird:

„Auch wenn hier die Fußbank (*pādapīṭha*) nach dem Darbringen des Duftwassers zum Zwecke des Händewaschens genannt wird, ist, da die Reihenfolge der Gegenstände wichtiger als die Reihenfolge des Textes ist, auch die Fußbank gleich nach dem Darbringen des Badethrons (*snānāsana*) darzubringen, weil eben im *viññāpanaśloka* gesagt wurde: ‚der höchste, glückverheißende, große Badethron gemeinsam mit der Fußbank‘ (SS 6.26cd). Daher eben wird im Īśvara- (4.143ab) und im Pārameśvara[tantra] (6.304cd), die das Sātvata[tantra] stärken, das Darbringen der Fußbank gleich nach dem Badethron gelehrt.

Wenn [man einwendet]: In allen beiden, Īśvara- (4.146cd) und Pārameśvara[tantra] (6.308ab), zeigt sich, daß [mit den Worten] ‚[das Duftwasser] zum Zwecke des Händewaschens, danach aber die glückverheißende Fußbank‘ die Fußbank auch nach dem Händewaschen gelehrt wird; was ist hier der Ausweg?, [antworten wir]:

avataṛaṇāsamaṃbhavāt tal lekhakapramāḍakṛtam eva. athavā jayākhyoktapakṣāntarajñāpanārtham mudgaradhyānaśloke śīśirapadaprakṣepaś caivam eva bodhyaḥ. evaṃ cobhayathāpi prāmāḍikatvaṃ siddham.

³⁰² Siehe SSBh 256,22: *etadanusāreṇa*.

³⁰³ Hier muß Śaṇḍilya gemeint sein, der die PārS verkündet.

Richtig, dort wird eine Wiederholung beobachtet, weil in allen beiden [Texten] eben die Verse des Sātvata[tantra], so wie sie [dort] stehen, gelehrt werden. In Lakṣmītantra [39.5-9b] aber (...) ³⁰⁴ wird die Fußbank nicht wiederholt, weil die Verse des Sātvatatāntra gestärkt werden. Daher lehrt die Wiederholung davon keine Handlung, sondern ist zum Zwecke des Füllens des Verses zu erkennen. Wie im Abschnitt des Pārameśvara[tantra] über den geistigen *bhogayāga*, auch wenn die Aussage des Jayākhyā[tantra] ‚Der Mantra-König in der Mitte des Fruchtknotens, Lakṣmī usw. auf den Staubfäden‘ (PārS 5.130cd = JS 12.81cd) gelehrt wird, der nicht widersprüchliche Inhalt angenommen, das Vorhandensein von Lakṣmī usw., das widersprüchlich ist, [aber] fallengelassen und eben das Vorhandensein von *hr̥nmantra* usw. angenommen wird, so ist es auch hier. ³⁰⁵

Die Frage, um die es hier geht, ist, wann dem Gott die Fußbank darzubringen ist. In SS 6.31ab heißt es, daß sie nach dem Duftwasser zum Waschen der Hände dargebracht werden soll. Vor der Darbringung der Gaben wird dem Gott jedoch mündlich angekündigt, daß ihm nun der Thron zum Zwecke des Badens (*snānāsana*) gemeinsam mit der Fußbank dargebracht werde (SS 6.26). Alasiṅga Bhaṭṭa orientiert sich hier an einer logischen rituellen Vorgangsweise ³⁰⁶ und meint, daß die Fußbank gemeinsam mit dem *snānāsana* darzubrin-

³⁰⁴ Hier wird die genannte Passage zitiert.

³⁰⁵ SSBh 69,10-70,15: *atra pāñiprakṣālanārthakagandhatoyasamarpaṇānantaram pādapiṭhoktāv api pāṭhakramād arthakramasya baliyasvena snānāsanasamarpaṇānantaram eva pādapiṭho ’pi samarpaṇīyaḥ*, „sapādapiṭhaṃ paramaṃ śubhaṃ snānāsanaṃ mahad“ *iti vijñāpanaśloka evokta-tvāt. ata eva sātvatopabr̥mhaṇeśvarapārameśvarayoḥ snānāsanaṇnantaram eva pādapiṭhasamarpaṇam uktam. nanv īśvarapārameśvarayor ubhayor api „pāñiprakṣālanārthaṃ tu pādapiṭhaṃ tataḥ śubhaṃ“ iti pāñiprakṣālanānantaram api pādapiṭhoktiḥ paridr̥śyate, tasyāḥ kā gatir iti cet, satyam. tat-trobhayatrāpi yathāhvasthitasātvataślokanām eva pratipāditatvāt paunaruktyaṃ dr̥śyate. lakṣmītantra tu (...) iti sātватаślokanām upabr̥mhitatvān na pādapiṭhapunaruktiḥ. atas tatpaunaruktyaṃ nānuṣṭhānapratipādakam, kin tu ślokapūraṇārthaṃ jñeyam. yathā pārameśvare mānase bhogayāgaprakaraṇe „mantrarāt karṇikāmadhye lakṣmyādyāḥ kesarādiṣu“ iti jayākhyavacane pratipāдите ’py aviruddhārthaṃ parigrhya viruddhaṃ lakṣmyāditvaṃ parityajya hr̥nmantrāditvam evāṅgikriyate, tadvad ihāpiti.*

³⁰⁶ Vgl. SSBh 69,11: „da die Reihenfolge der Gegenstände wichtiger als die Reihenfolge des Textes ist“ (*pāṭhakramād arthakramasya baliyas-tvena*).

gen sei. Unterstützt wird er dabei von der PārS und der ĪS, die zwischen SS 6.27cd und 6.28 eine Zeile einfügen, in der es heißt, daß die Fußbank unmittelbar nach dem *snānāsana* darzubringen ist.³⁰⁷ Da in diesen beiden Saṃhitās danach aber die entsprechende Passage aus der SS wortwörtlich übernommen ist, wie auch Alaśiṅga Bhaṭṭa vermerkt, heißt es auch dort, daß die Fußbank nach dem Duftwasser darzubringen sei, wodurch sich ebenso wie in der SS ein Widerspruch ergibt. Alaśiṅga Bhaṭṭas Ausweg daraus ist die Erklärung, daß diese Passage nicht zu einer Handlung anweist, sondern nur aus der SS übernommen wurde, um den Vers zu füllen (*ślokapūraṇa*). Er bringt dann noch ein weiteres Beispiel, wo der Text der PārS nicht unbedingt wörtlich zu nehmen ist. In dem zitierten Halbvers, der aus JS 12.81cd in PārS 5.130cd übernommen wurde, wird gelehrt, daß der Hauptmantra in die Mitte des Herzlotus und die Göttinnen Lakṣmī usw. um ihn auf die Staubfäden des Lotus gelegt werden sollen. Nach der JS stehen die Göttinnen Lakṣmī usw. an der Spitze des Gefolge des Gottes, nach der PārS sind dies aber die sechs *aṅga-mantras*,³⁰⁸ weshalb eigentlich diese unmittelbar um den Gott platziert werden sollten. Als Lösung wird nach Alaśiṅga Bhaṭṭa das Wort *lakṣmyādyāḥ* ignoriert und berücksichtigt, daß die *aṅga-mantras* aufgelegt werden sollen.³⁰⁹

Bei Alaśiṅga Bhaṭṭas Darstellung des Verhältnisses der verschiedenen genannten Saṃhitās zueinander muß sein Blickwinkel und die Intention seines Textes im Auge behalten werden. Da Alaśiṅga Bhaṭṭa einen Kommentar zur SS schreibt, ist er natürlich wesentlich an diesem Text orientiert. Das Verhältnis der anderen in den beiden zitierten Passagen genannten Saṃhitās zur SS charakterisiert er durch den Begriff *upabr̥mhaṇa*. *upabr̥mhaṇa* bedeutet Kräftigen, Stärken, Fördern, Vergrößern, Vermehren, Erhöhen. Die PārS, die ĪS und das LT „kräftigen“ nach Alaśiṅga Bhaṭṭas Ansicht die SS, vermutlich in dem Sinn, daß sie ihre Bedeutung stärker betonen und klarer darstellen. Weiters ist vermutlich auch eine quantitative Erweiterung des Textes impliziert; die erste Bedeutung steht aber sicherlich im Vordergrund. Die Vorstellung, daß die drei Saṃhitās

³⁰⁷ PārS 6.304ab = ĪS 4.142cd = SS 6.27cd; PārS 6.304cd = ĪS 4.143ab (Einschub); PārS 6.305-308b ≈ ĪS 4.143c-146 ≈ SS 6.28-31b.

³⁰⁸ Vgl. pp. 424ff. zu den „mantrischen Systemen“ der genannten beiden Saṃhitās.

³⁰⁹ Letzteres wird auch in SSBh 157,8-11 thematisiert.

die SS als ihren Bezugspunkt haben, ermöglicht es Alaśiṅga Bhaṭṭa, diese Texte im Sinne seiner Argumentation zu interpretieren und zu verwenden. So kann es z.B. nur ein Schreibfehler oder eine unzulässige absichtliche Änderung des Textes sein, wenn die PārS von der SS abweicht. Andererseits aber können diese Texte herangezogen werden, wenn in der SS etwas unklar ist, wie z.B. die Frage, wann die Fußbank dargebracht werden soll.

Was können wir aus den zitierten Passagen aus Alaśiṅga Bhaṭṭas Kommentar auf den Umgang mit widersprüchlichen Texten schließen? Alaśiṅga Bhaṭṭas Aussage „da die Reihenfolge der Gegenstände wichtiger als die Reihenfolge des Textes ist“³¹⁰ zeigt, daß die rituelle Praxis maßgeblicher als eine textliche Vorschrift ist und der Text im Sinne der Praxis interpretiert wird: „The meaning of the text was determined by ritual practice“, wie FULLER (1999: 56) es ausdrückt. Zur Rechtfertigung einer Praxis können andere Texte herangezogen werden, wie z.B. das LT im Falle der Frage um die Fußbank, aber dies muß nicht sein. Wie das Beispiel ganz am Ende der zweiten zitierten Passage zeigt, können zur Praxis nicht in Widerspruch stehende Inhalte eines Textes angenommen, Widersprüchliches ignoriert und nicht erwähnte Rituale trotzdem berücksichtigt werden.

H. DIE PĀRAMEŚVARASAMHITĀ ALS „VERVOLLKOMMUNG“ DER GÖTTLICHEN SAMHITĀS

Die PārS wurde verfaßt, weil die „göttlichen“ Samhitās neu entstandene religiös-rituelle Bedürfnisse nicht mehr erfüllen konnten. Diese neuen Bedürfnisse waren im wesentlichen die Entwicklung der Vorschrift für die fünf Zeiten zu einer „allgemein“ gültigen Norm und die größere Bedeutung des elaborierten Tempelrituals zum Zwecke von anderen.

Einen ganz neuen, von anderen Texten der Tradition völlig unabhängigen Text zu verfassen, war nicht möglich, wie anhand der unterschiedlichen Kategorien von Lehrtexten und ihrer sinkenden Autorität, je weiter sie sich von der göttlichen Offenbarung entfernen, zu sehen ist. Die von der Tradition überlieferten Texte sind deshalb autoritativ, weil sie göttliche Offenbarung sind oder sich zumindest eng an diese anlehnen. Neu verfaßte Texte haben keinerlei

³¹⁰ SSBh 69,11: *pāṭhakramād arthakramasya baliyastvena*.

Autorität, auch wenn sie Rituale beschreiben, die in den Tempeln längst Usus sind. Texte werden nicht durch die rituelle Praxis in ihrer Autorität abgesichert, sondern Rituale brauchen auf göttlicher Offenbarung basierende Texte als Legitimation.

Die alten Samhitās zu ändern, z.B. durch Ergänzungen, war offensichtlich zur Zeit des Verfassens der PārS auch nicht möglich. Diese alten Samhitās waren zu dieser Zeit vermutlich zu bekannt und zu verbreitet, um von einer Person oder einer Gruppe geändert werden zu können und in dieser geänderten Form auch als autoritativ anerkannt zu werden.³¹¹

Es hätte noch weitere Möglichkeiten gegeben, den Bruch zwischen den alten Texten und der Praxis der Gegenwart des Autors der PārS zu überbrücken. Nach JAN ASSMANN gibt es drei Formen, an einen alten Text anzuschließen und ihn auch für die Gegenwart bedeutend und wirksam zu machen. Diese drei Formen sind ein Kommentar, eine Imitation und eine Kritik des Textes.³¹²

Eine Kritik der göttlichen Samhitās innerhalb der Tradition schließt sich von selbst aus. Diese sind die autoritativen, von Gott offenbarten Texte; an ihnen gibt es nach Vorstellung der Tradition nichts zu kritisieren.

Einen Kommentar zu einer alten Samhitā zu schreiben, wäre eine Möglichkeit. Es würde jedoch einen großen Aufwand bedeuten, elaborierte Tempelrituale mit Ritualelementen, die in den alten Samhitās überhaupt nicht beschrieben sind, in deren Text hineinzudeuteln.³¹³ Weiters würde es sicher einige Zeit dauern, bis ein Kommentar als ebenso autoritativ wie eine Samhitā angesehen wird.

So hat der Autor der PārS die letzte der von ASSMANN genannten drei Formen gewählt: die Imitation. Er hat einen Text verfaßt, der sowohl in Form als auch in Funktion die alten Samhitās imitiert. Sein Text ist ebenso wie die alten Samhitās in Ślokas abgefaßt, er wird wie diese mit einer *śāstrāvatāra*-Erzählung eingeleitet, die die Entstehung des Textes beschreibt, und ist wie diese in Form eines Dialogs zwischen einem Lehrer und einem Schüler konzipiert. Seine

³¹¹ In früherer Zeit sind diese Texte sicherlich überarbeitet worden.

³¹² ASSMANN 2002: 99-102.

³¹³ Eine Samhitā, die den *pañcakālavidhi* gar nicht beschreibt, als Darstellung von eben diesen auszulegen, scheint dagegen leicht gewesen zu sein, denn Alaśiṅga Bhaṭṭa hat genau dies in Bezug auf die SS getan; vgl. dazu p. 87.

Hauptfunktion ist es, wie die der alten Saṃhitās, Anweisungen für die Durchführung der Rituale zu geben.

Die PārS ist allerdings nicht nur in Nachahmung der alten Saṃhitās verfaßt worden, sondern ihr Autor hat auch weite Textpassagen aus diesen wortwörtlich übernommen und diese so zusammengestellt, daß sie den von ihm intendierten Sinn ergeben. Auf diese Art und Weise werden die alten Saṃhitās neu ausgelegt und ihnen ein neuer Sinn gegeben. Nach dem Autor der PārS ist dies aber kein neuer Sinn, sondern ihr eigentlicher Sinn. Er will das, was die alten Saṃhitās seiner Meinung nach lehren, klarer und deutlicher als diese vermitteln. Die PārS ist für ihn die „Essenz“ aller von Gott offenbarten Lehren, und sie lehrt deren „eigentlichen“ Sinn, wie die Beschreibung der PārS in deren *śāstrāvatāra*-Erzählung zeigt: „O vorzüglichster Weiser, er legte mir zur Erlangung des Wissens, des Handelns und des Sinns von allem gemäß dem Mūlaveda in hunderttausend Versen im *anuṣṭubh*-Versmaß das große Śāstra namens Pārameśvara dar, das die Essenz aller Śāstras des höchsten Herrscher ist [und] im besonderen den Sinn des Pauṣkara[tantra] zur Erscheinung bringt. Nachdem ich aber aus diesem die Essenz gezogen habe, die allen Śāstras dienlich ist, werde ich dir das Śāstra namens Pārameśvara in sechzehntausend Ślokas verkünden, höre nun zu!“³¹⁴

Wie können aber aufwendige Tempelrituale, die in den alten Saṃhitās gar nicht beschrieben werden, deren „eigentlicher Sinn“ sein? Eine Passage aus der JS zeigt uns, wie dieser Sachverhalt erklärt worden sein könnte. In JS 22 wird, neben anderen Gruppen von Vaiṣṇavas, eine Gruppe beschrieben, deren Angehörige als „Śāstra-Kenner“ (*śāstrajña*) bezeichnet werden: „Wer die Purāṇas, Dharmaśāstras und viṣṇuitischen Geschichten (*itihāsa*) kennt, die Lehren des Vedānta hört³¹⁵ und erklärt [und], nachdem er den Gegenstand der Aussagen verlorener Texte untersucht hat, umsichtig gemeinsam mit

³¹⁴ PārS 1.90-93: *pārameśvaraśāstrāṇām sarveṣāṃ munipuṅgava | sārābhūtaṃ viśeṣeṇa pauṣkarārthopapādakam || 90 mūlavedānusāreṇa chandasānuṣṭubhena ca | lakṣagranthena sarvārthakriyājñānopalabdhye || 91 sa me ’bravīn mahāśāstraṃ pārameśvarasaṃjñayā tasmāt tu sāraṃ uddhṛtya sarvaśāstropayoginam || 92 ślokaḥ ṣoḍaśasāhasraiḥ pārameśvarasaṃjñayā | saṃpravakṣyāmi te śāstraṃ idānim avadhāraya || 93.*

³¹⁵ Der Optativ *śṛṇuyāt* erscheint hier vermutlich aus metrischer Notwendigkeit, da der Indikativ *śṛṇoti* nicht ins Metrum paßt. *śṛṇuyāt* ist daher im Sinne des Indikativs zu verstehen.

[Personen], die den [Gegenstand der Aussagen verlorener Texte] kennen, sorgfältig den Lehrtext (*āgama*) zurechtmacht, diesen erkenne stets als Vaiṣṇava, der das Śāstra kennt.“³¹⁶

Ein Śāstra-Kenner studiert und erklärt die heiligen Texte. Er untersucht den Inhalt von Aussagen verlorener Texte und stellt gemeinsam mit anderen Gelehrten, die über diesen Bescheid wissen, einen Lehrtext (wieder) her. Das bedeutet, daß lückenhafte Texte von Gelehrten vervollständigt wurden. Solche Lücken können ganz konkreter Natur sein, z.B. durch Verlust von Manuskriptblättern oder Wurmfraß in Manuskripten. Als „Lücke“ kann es aber auch empfunden werden, wenn ein Text gewisse religiöse Bedürfnisse nicht erfüllt und z.B. gebräuchliche Rituale nicht beschreibt.

Nach Vorstellung der Tradition ist ein von Gott offenbarter Text perfekt; ihm fehlt nichts. Wenn es aber nun doch z.B. Rituale gibt, die in diesen Texten nicht berücksichtigt sind, könnte man sich dies so erklärt haben, daß die Partien, die diese beschreiben, verloren gegangen sind. Die Aufgabe eines *śāstrajña* ist es dann, zu untersuchen, was der Sinn der (vermeintlich) verlorenen Passagen ist und gemeinsam mit anderen Gelehrten und vermutlich mittels anderer autoritativer Texte, die diesen beschreiben, den „verlorenen Text wiederherzustellen“.

Vermutlich hat der Verfasser nach seiner Vorstellung genau dies getan, oder zumindest möchte er uns vermitteln, daß er dies getan hat, nämlich, daß er unter Zuhilfenahme autoritativer Texte einen Text hergestellt hat, der deren Sinn in vollkommener Weise darstellt.

³¹⁶ JS 22.51c-53: *purāṇam dharmaśāstrāṇi* (konj. *purāṇadharmasāstrāṇi*) *itihāsāmś ca vaiṣṇavān* || 51 *vetti vedāntasiddhāntān śṛṇuyād vyākaroṭy api* | *praṇaṣṭapāṭhavyākāṇāṃ kṛtvā vastuvicāraṇam* || 52 *tajjñais saha prayatnād vai hy āgamam saṃskaroti yaḥ* | *atandritaḥ sadā viddhi taṃ śāstrajñaṃ hi vaiṣṇavam* || 53.

