durch die Verwendung des Persischen statt des Arabischen einen Weg in die Moderne öffnen wollte. – Diverse Schriften des Bahā'ismus werden untersucht von A. Banani (351–360: die persischen Verse in Bahā'ullāhs *Kalemāt-e maktūne*), Sh. Rasekh (361–368: die Rolle des Persischen überhaupt in dieser Religion und speziell in den Gebeten der Bahā'īs) und Ch. Buck (369–378: Bahā'ullāhs wichtigste Lehrschrift *Ketāb-e Īqān*).

Den Band beschließen zwei Arbeiten zu islamischen Texten des 20. Jahrhunderts: A. Dahlén (381–408) beschäftigt sich mit der Methode und Hermeneutik des zeitgenössischen Philosophen 'Abdol-Karīm Sorūš als Beispiel für die Auseinandersetzung des Islam mit der 'westlichen Moderne'; und C. V. Pedersen (409–416) betrachtet die Schrift *Kavīr* „Wüste“ des islamistischen Ideologen 'Alī Šarī'atī.

Der Inhalt des Bandes ist, wie dieses kommentierende, den Interessenschwerpunkten des Rezensenten folgende Referat zeigt, recht vielfältig. Auch wenn die Qualität der Beiträge nicht immer auf demselben Niveau steht, so vermittelt der Band doch einen guten Eindruck von der religiösen Wirklichkeit und Verschiedenartigkeit Irans in Geschichte und Gegenwart, und jeder Leser wird, wie es bei solchen Sammelbänden nun einmal ist, zumindest den einen oder anderen Aufsatz mit Gewinn lesen.

Rüdiger Schmitt
Laboe

Johannes Bronkhorst: *Greater Magadha. Studies in the Culture of Early India.* Handbook of Oriental Studies. Section II: India, vol. 19. Leiden, Boston: Brill, 2007. XIX, 414 S.

In dem vorliegenden Buch mit seinem etwas irritierenden Titel bemüht sich Johannes Bronkhorst, teilweise auf frühere Arbeiten zurückgreifend, alle Indizien zusammenzutragen, die darauf hindeuten, daß es im östlichen Ganges-Gebiet in der Zeit vor Patañjali (2. Jahrhundert v. Chr.) eine Kultur gegeben hat, die sich deutlich von der brahmanischen oder vedischen Kultur unterschied,

die aber ebensogroßen Einfluß auf die 'klassische' indische Kultur ausübte wie jene. Die (gerade im Hinblick auf die weitere Entwicklung) wichtigsten Merkmale dieser Kultur von 'Groß-Magadha', wie B. sie nennt, sind der Glaube an die Wiedergeburt und die *karma*-Lehre (die Lehre von der Vergeltung der guten und schlechten Taten); hinzu kommen aber auch besondere Bestattungsbräuche, Sitten der Heilpraxis usw., nicht zuletzt Besonderheiten in der Sprache wie *l* statt *r* (vgl. ŚB 3, 2, 1, 23). Daß das Gebiet der brahmanisch-vedischen Kultur zu Patañjalis Zeit im Osten nur bis zum Zusammenfluß von *Gaṅgā* (Ganges) und *Yamunā* (Jumna) reichte, ergibt sich aus dessen Definition von *āryāvarta*, dem „Land der Arier“ (*Mahābhāṣya* I 475, 3). Die Kultur des Landes östlich davon, in dem nicht die Brahmanen die führende Gesellschaftsschicht bildeten und wo Buddha und Mahāvīra lebten, von Magadha und den Ländern ringsum – deshalb hat B. es so bezeichnet –, läßt sich, soweit sie nicht in Vorstellungen des Buddhismus und Jinismus Gestalt annahm, nur indirekt erschließen. Diese Erkenntnis zweier unterschiedlicher Kulturen im alten Indien zwingt in vielfacher Hinsicht zu einer neuen, anderen Beurteilung der Quellen und hat insofern durchaus revolutionierende Züge an sich. Da nach Bronkhorsts These 'Groß-Magadha' als vom vedischen Kulturraum unabhängig und nicht als mit der brahmanischen Kultur verbunden zu gelten hat, ist beispielsweise das Verhältnis der dort entstandenen Religionen (v.a. des Buddhismus und Jinismus) zur brahmanischen völlig neu zu bestimmen.

Teil I (11–72) zeigt anhand der beschränkten Quellen, die zur Verfügung stehen, v.a. der buddhistischen und jinistischen kanonischen Texte, die charakteristischen Züge dieser Kultur von Groß-Magadha auf: Der Glaube an die Wiedergeburt und die Lehre von der Vergeltung der Taten sind Vorstellungen, die in mehreren in diesem Raum entstandenen Religionen von zentraler Bedeutung sind, so daß daraus zu schließen ist, daß sie aus älterer Zeit ererbt sind, d.h. schon zur Zeit vor dem Aufkommen von Buddhismus, Jinismus usw. zu den geistigen Grundlagen der Kultur von Groß-Magadha gehört haben. Diese Glaubensvorstellungen machen zugleich auch den wesentlichen Unterschied zu denen der Brahmanen aus. Über andere Merkmale dieser Kultur (53–71) läßt sich weniger aussagen.

Wichtig ist aber die Angabe von ŚB 13, 8, 1, 5 über Bestattung in runden Grabhügeln bei den „dämonischen“ (*āsurya*) Stämmen des Ostens. Da dies zugleich ein Merkmal jener dort entstandenen Religionen ist, wurde diese Bestattungssitte mit Stämmen in Verbindung gebracht, die nicht der vedischen Religion anhingen. Wenn nun aber die ŚB-Stelle, wie wohl anzunehmen ist, aus der Zeit vor Buddha und Mahāvīra stammt, bedeutet dies, daß Buddhismus und Jinismus in einer Kultur mit anderen Bestattungssitten usw. wurzeln, als die vedische Kultur sie besaß. Im Bereich der Heilpraxis lassen die verfügbaren Quellen (auch griechische) erkennen, daß zwei Traditionen nebeneinanderstanden, die verschiedenen Kulturen angehören, eine magisch-religiöse (die vedische) und eine, die Kenneth G. Zysk als „empirico-rational“ bezeichnet hat (und in der die āyurvedische Medizin wurzelt). An spezifischen Gottheiten läßt sich für diese Kultur (vorderhand) allerdings nur eine namhaft machen, der göttliche Seher *Kapila*, der in BaudhDhS 2, 11, 28 als *asura* „Dämon“ bezeichnet ist und als „Sohn des *Prahlāda*“ (der nach TB König der Asuras war). Den Veden fremd ist auch die östliche, den Buddhisten, Jainas usw. gemeinsame Vorstellung von der zyklischen Struktur der Zeit, in der ein Äon (*kalpa*) auf den anderen, ein Wiedergeburtzyklus auf den anderen folgt.

Teil II (73–172) geht der Frage nach, inwieweit die zentralen Merkmale der Groß-Magadha-Kultur (und der dort aufgekommenen Religionen), Wiedergeburtsglaube und *karma*-Lehre, sich auf andere Regionen ausgebreitet haben und wie die Brahmanen sich zu ihnen verhielten. Die verfügbaren Quellen lassen bei sorgfältiger Analyse ganz unterschiedliche Einstellungen erkennen: Einige bezeugen eine, wenn auch zögerliche Übernahme derartiger Vorstellungen (etwa ĀpDhS 2, 21, 7–16 über die verschiedenen Typen von Asketen; mehrere Stellen in Mbh XII; Passagen früher Upaniṣads [BĀU(K), ChU, KauṣU], die die Wiedergeburtstheorie in leicht adaptierter Form belegen); in anderen Quellen, z.B. den *Gṛhya*- und *Śrautasūtras*, scheint davon keine Kenntnis genommen zu sein, und wieder andere lehnen die neuen Gedanken rundweg ab. In diesem Fall ist es jedoch schon a priori unwahrscheinlich, mit einer Weitertradierung der Texte zu rechnen, wenn diese nicht eine Antikritik oder sonst eine Auseinandersetzung mit der neuen Lehre bieten. Aber nirgends wird explizit geklärt, wer solche Kritik

äußerte, mit Ausnahme der *cārvākas*, der Anhänger einer materialistischen Philosophenschule, die als brahmanische Reaktion die Existenz einer 'anderen' Welt leugneten. Wie B. zeigen kann (161–172), hat die fortschreitende Urbanisierung Indiens in den letzten vorchristlichen Jahrhunderten den besten Nährboden bereitet „for those Brahmins who had left the rural milieu favoured by their tradition, but who were yet not willing to adopt the new ideology that had come from the east“ (172).

Ausführlich erörtert Bronkhorst in Teil III (173–262) grundlegende Probleme der Chronologie der spätvedischen Literatur, die für das von ihm behandelte Gesamtthema von Relevanz sind, die er aber bei der inhaltlichen Diskussion zunächst zurückgestellt hatte. Dabei werden mehr am Rand liegende oder sehr spezielle (sprachwissenschaftliche) Fragen in Appendices verwiesen. Die *communis opinio*, daß das komplette Corpus der Veda-Texte älter als der Buddha und als der Grammatiker Pāṇini sei, hat nämlich Schwachpunkte, die B. aufgreift: Es läßt sich nicht behaupten, daß alle vedischen Texte so alt sind, weil sie nicht alle bei Pāṇini oder in den ältesten buddhistischen Schriften zitiert werden. Des weiteren stammen nicht alle Texte des buddhistischen Kanons aus der Zeit Buddhas und sind überhaupt weder Buddha noch Pāṇini auch nur annähernd exakt zu datieren. Im übrigen beschreibt Pāṇini offenbar eine Sprache, die zwar jünger als das älteste Vedische (des *Ṛgveda*) ist, aber nicht jünger als das gesamte Veda-Corpus, sondern etwa der *Brāhmaṇa*- und *Upaniṣad*-Periode entspricht. Und es läßt sich auch nicht verhehlen, daß alle bisherigen Versuche einer relativ-chronologischen Ordnung der vedischen Texte und Textschichten methodische Mängel aufweisen und in ihrer Systematik einiges zu wünschen übriglassen.

Den *Ṛgveda*-Text muß Pāṇini in einer im Lautlichen (insbesondere hinsichtlich des Sandhi und des erst spät eingeführten retroflexen *ḍ*) älteren Fassung als der uns vorliegenden, nämlich in der Śākala-Rezension, gekannt haben. Bronkhorst stellt in diesem Zusammenhang auch fest, daß die orthoepische Diaskeuase des *Ṛgveda*-Textes sich über eine lange Periode erstreckt haben muß und zu Pāṇinis Zeit noch nicht abgeschlossen war. Und er wirft weiters auch die Frage auf (188–191), ob Pāṇinis Regeln rein deskriptiv oder ob sie auch präskriptiv (d.h. von potentiellen

Verfassern vedischer Texte zu befolgen) sind, und er hält sie jedenfalls dort für präskriptiv, wo es um *ūha* „Verschiebung“ geht, die Einpassung eines Mantra in einen anderen Kontext. Zur Klärung der Frage, welche vedischen Texte Pāṇini kannte, muß man sich, wie B. fordert und wie nicht deutlich genug hervorgehoben werden kann, in erster Linie auf solche Wortformen stützen, die er vorschreibt oder ablehnt. Und da ergibt sich dann sehr schnell ein recht komplexes Bild, das z.B. erkennen läßt, daß der *Ṛgveda* Pāṇini schon als Sammlung (*saṃhitā*) und zusammen mit dem *Padapāṭha* vorlag wie uns auch, daß er für *Vājasaneyi-* und *Maitrāyaṇī-Saṃhitā* den Text nicht in der uns erhaltenen Form gekannt hat und daß der *Atharvaveda* als Sammlung offenbar erst sehr spät entstanden ist. Insgesamt stellt Bronkhorst (198) zusammenfassend fest, „that Pāṇini did not know much of Vedic literature in its present form, that is, in the collections known to us“, und „that much of Vedic literature was still in a state of flux in his day“. Das übliche, so einfache Schema einer Abfolge von Veda–Pāṇini–klassischer Sanskrit-Literatur hat also nicht weiter Bestand; es ist vielmehr so (203), daß „late Vedic and the earliest Classical Sanskrit (if I may call it thus) were for a while used side by side“. Selbst zur Zeit Patañjalis (2. Jahrhundert v.Chr.) lagen offenbar noch nicht alle vedischen Texte in der orthoepisch bearbeiteten, unveränderlichen Form vor, die uns so charakteristisch erscheint (vgl. 205 f., 348–352).

Ähnliche Probleme stellen sich auch, wenn man darnach fragt, welche vedischen Texte den Autoren der frühesten (erhaltenen) Werke des buddhistischen Kanons bekannt waren. So kann man z.B. nicht sagen, ob diesen die frühen *Upaniṣads* schon vorlagen. Kaum sichere Schlüsse lassen sich auch aus der spätvedischen Literatur selbst ziehen (219–247); hier betrachtet B. die langen Listen von Namen in BĀU(K) näher und kommt zu dem Schluß, daß der Mittelteil dieses Textes (*adhyāya* 3–4, der sog. *Yājñavalkya-Kāṇḍa*) ursprünglich ein selbständiger Text war, den noch Kātyāyana als solchen kannte. In die gleiche Richtung deutet nach B.s Interpretation der insgesamt viermal in ganz gleichförmigen Aufzählungen belegte Terminus *anuvyākhyāna*, der offenbar aus *anvākhyāna* ver(schlimm)bessert ist, denn die dort jeweils aufgezählte Dreierheit von Texten (*sūtras*, *anvākhyānas*,

vyākhyānas) setzt er überzeugend in Parallele zu zweistufigen Kommentartexten zu einem Basiswerk, so wie man es bei den Grammatikern findet: zu Pāṇinis *Aṣṭādhyāyī* bilden Kātyāyanas *Vārttikas* einen Kommentar, den seinerseits dann Patañjalis *Mahābhāṣya* diskutiert. Der Autor, von dem diese Aufzählung verschiedener literarischer Textgenres stammt, ist dann also erst in die Zeit nach Patañjali zu versetzen. Andererseits hat es – dies diskutiert Bronkhorst an anderer Stelle (94–97) – eine erste schriftliche Fassung des Großepos des *Mahābhārata* auch schon in den letzten Jahrhunderten vor der Zeitenwende gegeben.

Indem er eine ganze Reihe von Zeugnissen zusammenstellt, die für die spätvedische Literatur jüngere Daten nahelegen als die üblicherweise angenommenen, bringt Bronkhorst das überkommene chronologische Gerüst zu Fall. Es bedarf dazu nur dessen, daß man sich von stillschweigend angenommenen Prämissen der früheren Forschung freimacht und den Tatsachen ins Gesicht schaut. Die Chronologie der älteren indischen Literatur wird dadurch allerdings keineswegs klarer.

Wie sich in diesem Buch zeigt, dessen ungemein reicher Inhalt hoffentlich durch diese Darstellung einigermaßen deutlich geworden ist, sind auf indischem Boden in alter Zeit zwei Kulturen zu unterscheiden, deren Träger Indoarier, d.h. Sprecher indoarischer Dialekte waren. Die weiterführende Frage einer Klärung dessen, wie es zu dieser Situation gekommen ist, liegt nicht in der Absicht des Verfassers. Der einfachste Weg hierfür ist es wohl, mit mehreren Wellen indoarischer Einwanderer auf den Subkontinent zu rechnen, von denen die Sprecher jenes Dialektes, der später (auf mittelindoarischer Stufe) in der Māgadhī fortlebte, die Vorhut waren und am weitesten nach Osten vorgedrungen sind. Die weitreichenden Auswirkungen, die Bronkhorsts Thesen haben, können gar nicht hoch genug eingeschätzt werden.

Rüdiger Schmitt

Laboe