

Der Devarāja-Kult

Legitimation und Herrscherapotheose im Angkor-Reich*

Von
HERMANN KULKE
Heidelberg

I. Vorbemerkung

Man wird vermutlich nicht fehlgehen, wenn man den *Devarāja*-Kult als den am häufigsten beschriebenen Staatskult des hinduistischen Mittelalters in Südostasien bezeichnet. In dem Land, in dem er seine eigentliche Ausprägung fand, in Kambodscha, ist der „*Deva-rāja*“ zu einem Synonym für den vergöttlichten „Gott-König“ geworden. Im Kult dieses vergöttlichten Königtums glaubt man die eigentliche „Quelle der Inspiration für die großen Bauten von Angkor“¹ erschlossen zu haben und sieht in ihm „das wesentliche, verbindende Element in der antiken Khmer-Gesellschaft“² des 9. bis 13. Jahrhunderts n. Chr.

Suchen wir nach den Ursprüngen und den Ausstrahlungen dieses Kultes, so ergibt sich ein Bild weitverzweigter Beziehungen über Süd-, Südost- und Ostasien. In der umfangreichen Literatur über den *Devarāja*-Kult finden wir Hinweise auf Einflüsse aus Indien³, China⁴, Funan⁵, Chenla⁶, Champā⁷, Indonesien⁸, und auf Einflüsse seitens der Megalithkultur der gesamten Region⁹. Über das Motiv des Weltberges wurde der Kult ferner in Beziehung zu jenem der vorderorientalischen Zikkurats gebracht¹⁰. Die Ausstrahlungen des *Devarāja*-Kultes wurden in Indonesien¹¹ und Thailand – insbesondere in der Ayuthya-Periode – aufgezeigt¹². Die Einflüsse dieses ursprünglich śivaitischen Kultes entdeckte man in Kambodscha ebenso im viṣṇuitischen Tempel von Angkor Vat wie im *Mahāyāna*-buddhistischen Bayon-Tempel, wo man den śivaitischen *Devarāja*-Kult in einem „*Viṣṇurāja*“ bzw. „*Buddharāja*“ fortbestehen sieht¹³. Auch für das Weiterwirken der Einflüsse dieses Kultes bis in die Gegenwart gibt es zahlreiche Hinweise. So dürfte die lebensgroße Statue eines stehenden *Buddha* im zentralen (*Theravāda*-buddhistischen) Vat Preaḥ Keo-Tempel in Phnom Penh „in Wirklichkeit“ die idealisierte Statue des kambodschanischen Königs *Norodom* (1859–1904 n. Chr.) darstellen, die *Coedès* in engen Zusammenhang mit den

* Der Verfasser dankt hiermit dem Südasien-Institut der Universität Heidelberg für die Gewährung einer Beihilfe für eine Studienreise nach Südostasien im Jahre 1971.

¹ *Coedès*, 1952a, 1952b.

² *O'Sullivan*, 1962, S. 88.

³ *Sastri*, 1957; *Majumdar*, 1963, S. 189; *Chatterji*, 1964, S. 226; *Filliozat*, 1966.

⁴ *Coedès*, 1952a, S. 17 ff.; *Coedès*, 1952b, S. 52 f.

⁵ *Briggs*, 1951a, S. 25; *Coedès*, 1968, S. 36.

⁶ *Coedès*, 1970, S. 58.

⁷ *Bhattacharya*, 1961, S. 21; *Briggs*, 1951a, S. 15, 38, 44.

⁸ *Groslier*, 1960, S. 109; *Coedès*, 1968, S. 100; *Stierlin*, 1970, S. 14.

⁹ *Wales*, 1953, S. 167; *Wales*, 1957, S. 128, Anm. 1.

¹⁰ *Heine-Geldern*, 1930, S. 75 ff.; *Bhattacharya*, 1961, S. 23 f.

¹¹ *Coedès*, 1934, *Coedès*, 1968, S. 88 f.; *Groslier*, 1960, S. 96 f.

¹² *Wales*, 1931, S. 60; *Dhani*, 1954, S. 171; *Coedès*, 1967, S. 146 f.; *Bechert*, 1967, S. 222.

¹³ *Briggs*, 1951b, S. 237 und S. 246.

Statuen des „Herrn der Welt“ (*kamraten jagat*) in den Tempeln Angkors bringt¹⁴. Selbst im „buddhistischen Sozialismus“ *Sihanouks* lassen sich Spuren der buddhistischen Spätform des *Devarāja*-Kultes aufzeigen¹⁵.

Die überragende Bedeutung, die der *Devarāja*-Kult in zahlreichen Werken über die Geschichte Kambodschas und Südostasiens spielt, steht jedoch in einem auffallenden Gegensatz zu der geringen Zahl von gesicherten Aussagen¹⁶, die wir über diesen Kult machen können. Während man z. B. stets fest angenommen hatte, daß das *Devarāja-Linga* das göttliche Wesen der Könige Angkors verkörpere oder gar die Könige Angkors selbst darstelle, konnte *J. Filliozat* vor einigen Jahren überzeugend nachweisen, daß unter *Devarāja* nicht die Könige Angkors, sondern der hinduistische Gott *Śiva* (als „Götter-König“) zu verstehen ist¹⁷. Die Thesen *Filliozats* sind für den gesamten Fragenkomplex der Deifizierung des Herrschers im Bereich der indischen Kultur von größter Bedeutung, weil der *Devarāja* als paradigmatisch für den „Gott-König“ in Südostasien gilt. Stimmen jedoch die Überlegungen *Filliozats*, so wäre damit eine der wesentlichen Thesen der bisherigen Theorie über die Vergöttlichung der angkorianischen Könige als *Devarāja* widerlegt¹⁸. Um so eigenartiger ist es deshalb, daß bisher meines Wissens noch nicht ernsthaft versucht wurde, die „Herausforderung“ *Filliozats* aufzunehmen und sie entweder zu widerlegen oder aber die entsprechenden Folgerungen für die Theorie des *Devarāja*-Kultes zu ziehen.

Es sind jedoch nicht nur die Forschungsergebnisse *Filliozats*, die eine neuerliche Überprüfung der bisherigen Theorien über den *Devarāja*-Kult erforderlich machen. Im folgenden wird sich zeigen, daß noch eine Reihe weiterer Thesen einer kritischen Überprüfung nicht standhalten oder zumindest als noch nicht gesichert angesehen werden können¹⁹. Eine Überprüfung jener Inschriften der Angkor-Periode, die bisher aus dem 9.-11. Jahrhundert n. Chr. als Quellen für die Deutung des *Devarāja*-Kultes herangezogen wurden, wirft statt dessen Fragen auf, die uns letztlich dazu zwingen, von dem Bild, das wir bisher vom *Devarāja*-Kult gewonnen hatten, Abschied zu nehmen. Sollten sich die Thesen, die im Folgenden vorgetragen werden, weiter erhärten lassen, so spielte der *Devarāja*-Ritus zwar Anfang des 9. Jahrhunderts während der sakralen Gründungszeremonie des angkorianischen Reiches eine zentrale Rolle für die Legitimation der neu errichteten Herrschaft. Jedoch trat im Verlaufe der folgenden Jahrhunderte (10. und 11. Jahrhundert) die Bedeu-

¹⁴ Coedès, 1966, S. 33.

¹⁵ Osborne, 1966, S. 4 ff.; Bechert, 1967, S. 253 ff.; Sarkisyanz, 1969, S. 1; Kulke, 1970, S. 336.

¹⁶ Mabbet, 1969, S. 204: „The *devarāja* cult is not synonymous with the general practice of king-worship. It is, on the contrary, a specific practice known only from a handful of references in the inscriptions. The meanings of these references have to be conjectured from their contexts, and the association that we may make between the cult so named and other apparent evidences of a cult surrounding the king is not explicit in the sources so much as reasoned out by modern scholars.“

¹⁷ Filliozat, 1966, S. 103; Mabbet, 1969, S. 207.

¹⁸ Diese Feststellung ist auch für Indien deshalb wichtig, weil wir auch dort keine historischen, also inschriftlichen Beweise für eine echte Vergöttlichung des Königs besitzen, die über eine Apotheose des Königs, z. B. in seiner funktionalen Nähe zu bestimmten Göttern hinausgeht. „Historically speaking we have, in ancient India, no evidence at all of the actual worship of the king or of the theoretical advocacy of it“ (Varma, 1959, S. 237). Siehe hierzu auch B. B. Mishra, *Polity in the Agni-Purāna* (Calcutta, 1965) S. 33: „The divinity of the king is vigorously criticised by *Bāna* [*Kādambārī*, *Pūrvabhāga*, para. 107]. Though a *brāhmaṇa*, he calls it an invention of unscrupulous flatterers of the king. The minister *Sukanāsa* informs the prince *Chandrāpīḍa* that the king is made by the flatterers to consider himself to be four-armed *Viṣṇu* and three-eyed *Śiva*, and in trying to act like them he becomes an object of public ridicule.“ (Siehe auch Anm. 49).

¹⁹ Siehe hierzu auch Mabbet, 1969, S. 204.

tung des *Devarāja*-Kultes als Staatskult Kambodschas gänzlich hinter dem (vom *Devarāja*-Kult zu unterscheidenden) Kult der königlichen *Liṅgas* zurück, die von allen großen Königen Angkors bis in das 11. Jahrhundert auf den für die Architektur Angkors so charakteristischen, monumentalen „Stufenpyramiden“ oder „Tempelbergen“ geweiht wurden. Es war dieser śivaitische Kult der königlichen *Liṅgas* auf den Tempelbergen Angkors – und nicht der *Devarāja*-Kult –, der uns später im 12. und 13. Jahrhundert in der Form eines viṣṇuitischen und buddhistischen Synkretismus in Angkor Vat und im Bayon entgegentritt. Der Grund, weshalb der auffallende Rückgang der Bedeutung des *Devarāja*-Kultes bisher nicht erkannt wurde, dürfte darin zu suchen sein, daß man bisher stets die königlichen *Liṅgas* auf den Tempelbergen Angkors als „die *Devarājas*“ ansah. Es muß daher zunächst eines der Hauptanliegen der folgenden Ausführungen sein, nachzuweisen, daß diese These von der Identität des *Devarāja* mit den königlichen *Liṅgas* nicht haltbar ist.

Daraus dürften sich jedoch weitreichende Folgerungen für unser Wissen vom gesamten legitimatorischen System Angkors ergeben. In dessen inhaltlichem, ideologischem Bereich wird es zukünftig nicht mehr möglich sein, den *Devarāja* als die verbindende Klammer für den in der Herrscherlegitimation Angkors überaus wichtigen Kult der königlichen *Liṅgas* heranzuziehen. Ebenso dürfte es nicht mehr angehen, den *Devarāja*-Kult mit Hilfe der Inschriften zu deuten, die das Wesen eben dieser *Liṅgas* auf den Tempelbergen beschreiben. Die wichtigste Folge für die Frage der Legitimation im angkorianischen Reich dürfte jedoch die Erkenntnis sein, daß es keinen Kult der Vergöttlichung des Königs als „Gott-König“ gab, eine Erkenntnis, die sicherlich für den gesamten Komplex des indischen Einflusses in Südostasien von Bedeutung sein dürfte. Im gesellschaftlichen Bereich dieses legitimatorischen Systems wird es notwendig sein, die Funktion und die Bedeutung der Familie des Gründungspriesters *Sivakaivalya* neu zu überdenken, die man u. a. wegen ihrer Jahrhunderte währenden monopolartigen Stellung im *Devarāja*-Kult als die bedeutendste Priesterfamilie Südostasiens und als „Schattendynastie“ Angkors bezeichnete. Diese hohe Einschätzung der Familie *Sivakaivalyas* beruht zum Teil auf ihrer Stellung im *Devarāja*-Kult und auf der Annahme, daß dieser Kult auch den wichtigen Kult der königlichen *Liṅgas* auf den Tempelbergen Angkors einschloß. Trifft diese Beurteilung der *Sivakaivalyas* aber auch dann noch in vollem Umfang zu, wenn es sich bewahrheiten sollte, daß der *Devarāja* nach dem Gründungsakt des Reiches nur eines unter verschiedenen Insignien der königlichen Macht im angkorianischen Reich war²⁰?

II. Bisherige Theorien

Bevor wir uns der Überprüfung der epigraphischen Quellen zuwenden, sollen kurz einige der bisherigen Theorien zum *Devarāja*-Kult skizziert werden. Hierbei wird bewußt auf eine Vollständigkeit verzichtet, da in letzter Zeit mehrere Arbeiten erschienen, die einen Überblick über die einzelnen Phasen der Diskussion über den *Devarāja*-Kult geben²¹.

Ohne Zweifel gebührt *George Coedès* das Verdienst, sich am intensivsten mit dem *Devarāja*-Kult beschäftigt und die wesentlichen Beiträge zur Ausarbeitung der Theorie geliefert zu haben²². Seit seiner „Note sur l'apothéose au Cambodge“, die 1911 erschien,

²⁰ Die Beantwortung dieser Frage muß einer späteren Untersuchung vorbehalten bleiben. Hier sei nur vermerkt, daß die Sdok Kak Thom-Inschrift nur in einem Fall davon berichtet, daß ein Angehöriger dieser Familie auch ein königliches *Liṅga* weihte. (Siehe S. 36.)

²¹ *Filliozat*, 1966; *Mabbet*, 1969; *de Bourg*, 1968/69.

²² Die bekannteste und wohl auch umfangreichste deutschsprachige Darstellung des *Devarāja*-Kultes enthält *R. Heine-Gelderns* „Weltbild und Bauform in Südostasien“ (1930) S. 33–45. Im

zieht sich die Auseinandersetzung mit dem *Devarāja*-Kult wie ein roter Faden durch sein monumentales Werk. Noch nach seinem Tode erschien 1970 in der Festschrift für R. C. Majumdar sein wichtiger Beitrag über *Jayavarman IV.* (921/28–941 n. Chr.) als „*Le véritable fondateur du culte de la royauté divine au Cambodge*“, durch den er unsere Kenntnisse vom *Devarāja*-Kult wesentlich ergänzte. Die wohl bekannteste Zusammenfassung seiner Forschungsergebnisse befindet sich in seiner meisterhaften Einführung in die Welt Angkors „*Pour mieux comprendre Angkor*“²³. In dem Abschnitt über „*personal cults*“ faßt Coedès²⁴ die Ergebnisse seiner Forschungen zusammen, die er in verschiedenen Artikeln vorgelegt hatte und auf die im einzelnen in den folgenden Abschnitten noch näher einzugehen sein wird.

Im kambodschanischen Kult des *Devarāja* oder „Gott-Königs“ trat nach Coedès eine Tendenz im *Sivaismus* stärker als in Indien, seinem Ursprungsland, hervor und entwickelte sich zum Kult des Königtums. Die „*Wesenheit*“ des regierenden Königs, sein „*feines, inneres Selbst*“ (*sūkṣmāntarātman*), befand sich in einem *Liṅga* auf einem Tempelberg, der genau im Mittelpunkt der Hauptstadt des Reiches und damit im Zentrum des Kosmos stand. Der Ursprung dieses übernatürlichen *Liṅga*, des phallischen Symbols des Gottes *Siva*, geht direkt auf *Siva* zurück und wurde von einem Brahmanen empfangen, der es dem ersten König der Angkor-Dynastie weitergab. Diese feierliche Begründung des *Devarāja*-Kultes²⁵ fand Anfang des 9. Jahrhunderts unter *Jayavarman II.* auf dem Berg Mahendraparvata statt²⁶, dem heutigen Phnom Kulen im Nordosten Angkors. Es ist nach Coedès des weiteren bekannt, daß *Indravarman*, ein Nachfolger *Jayavarmans*, für den Kult des *Devarāja* das *Liṅga Indreśvara* auf dem Bakoṅ in Roluos (= Hariharālaya) stiftete und *Yaśovarman*, der Begründer Angkors, kurz vor 900 für den *Devarāja*-Kult auf dem ersten zentralen Berg Angkors, dem Bakheṅ, das *Liṅga Yaśodhareśvara* weihte. Im Jahre 921 n. Chr. führte dann der König *Jayavarman IV.* den *Devarāja* in die vorübergehende, neue Hauptstadt Koḅ Ker, wo er auf dem Prasat Thom unter dem Namen „*kamrateṅ jagat ta rājya*“, als „*Herr der Welt, der die Herrschaft ist*“ verehrt wurde. Nach der Rückverlegung der Hauptstadt nach Angkor wurde der *Devarāja* Anfang des 11. Jahrhunderts auf dem hierfür im Palastbezirk Angkors besonders errichteten Tempel-

Mittelpunkt seiner Untersuchung steht die Kosmographie als planbildender Faktor. Es ist bedauerlich, daß Heine-Geldern diese Arbeit abschloß, bevor Stern, Coedès etc. in den frühen dreißiger Jahren die endgültige Datierung der wichtigsten zentralen Tempelberge Angkors, wie Bakheṅ und Bayon, ermöglichten. – Von Coedès liegt eine ausgezeichnete deutschsprachige Kurzfassung seiner Theorien vor: „Angkor. Die Hauptstadt des alten Kambodscha – ein Abbild des Kosmos“, in: *Saeculum* 6 (1955) S. 154–165. Siehe auch Werner Müller, „Die heilige Stadt“ (Stuttgart 1961) S. 135–145. Für deutschsprachige Gesamtdarstellungen der Kultur Angkors siehe B.-P. Groslier, 1958 und 1960, ferner Stierlin, 1970.

²³ Im folgenden wird zitiert nach der englischen Übersetzung (Coedès, 1966). Zur Organisation des *Devarāja*-Kultes siehe Coedès/Dupont, 1943/1946a, S. 65–68.

²⁴ Coedès, 1966, S. 22–23.

²⁵ Dieser Zeremonie auf dem Mahendraparvata scheint auf Anordnung *Jayavarmans II.* ein „*Wohltätigkeitszauber*“ (*kalyāna-siddhi*) im Süden Kambodschas bei Ba Phnom vorangegangen zu sein, „*destinée à empêcher que le Kambujadésa ne pût être pris par Javā*“. Inschrift von Vat Samroṅ (K. 956), Zeile 15–16 (IC. VII, S. 133). Siehe hierzu auch Jacques, 1972, S. 212, und Wolters, 1973, S. 22.

²⁶ Die zur Zeit meist akzeptierte Datierung *Jayavarmans II.* von 802–850 n. Chr. ist nach wie vor heftig umstritten (siehe hierzu Majumdar, 1943, S. 52 ff.; Briggs, 1951a, S. 81; Dupont, 1952, S. 157 ff.). In allerletzter Zeit erschienen fast gleichzeitig abermals zwei Artikel, die die ganze Spannweite der Schwierigkeiten noch einmal aufzeigten (Jacques, 1972, und Wolters, 1973). Das schwierigste Problem ist die Frage, ob das Jahr 802 n. Chr. das Datum der Krönung *Jayavarmans* oder das einer späteren Weihe des *Devarāja*-Kultes auf dem Mahendraparvata darstellt.

berg Phimeanakas geweiht. Gegen Ende des 11. Jahrhunderts erbaute *Udayādityavarman* den Baphuon, um in einem goldenen *Liṅga* das „innere Selbst“ des Königs aufzunehmen. Gegen Ende des 12. Jahrhunderts „verließ“ dann nach dem Sieg des Buddhismus der *Devarāja* das śivaitische *Liṅga*, um im Bayon in einer Statue *Buddhas* (als „*Jaya-Buddha*“) verehrt zu werden, in einer Statue, in der *Jayavarman VII.*, der Erbauer des Bayon, als „*Buddha-König*“ vergöttlicht wurde²⁷. „*From all this evidence it is safe to say that it was the king who was the great god of ancient Cambodia, the one to whom the biggest groups of monuments and all the temples in the form of mountains were dedicated*“²⁸.

Nach *Coedès* wurde demnach der Kult des *Devarāja* von *Jayavarman II.* auf dem Berg Mahandraparvata begründet und von seinen Nachfolgern durch die Weihe neuer *Liṅgas* fortgesetzt²⁹, die häufig den Namen der jeweiligen Stifterkönige trugen. Für *Coedès* ist also der *Devarāja*, das Reichspalladium Angkors, identisch mit den jeweiligen persönlichen König-*Liṅgas* auf den zentralen Tempelbergen. Unklar bleibt es dagegen, wie *Coedès* an anderer Stelle ausführt³⁰, ob das *Devarāja-Liṅga* dieser Tempelberge stets ein und dasselbe Kultobjekt war oder ob zum Regierungsantritt eines neuen Königs stets ein neues Kultobjekt geweiht wurde. In dem *Devarāja-Liṅga* auf den Tempelbergen Angkors befand sich nach *Coedès* ferner das „innere Selbst“ der Könige Angkors. Ihnen, als „*Gott-Königen*“ (*Deva-rāja*) waren die großen Tempel Angkors geweiht.

In dem bereits erwähnten, posthum erschienenen Artikel über *Jayavarman IV.* (921/28–941 n. Chr.) als „*der wirkliche Begründer des Kultes des göttlichen Königtums in Kam-bodscha*“ faßt *Coedès* eine Reihe von Argumenten zusammen, die er bereits früher an verschiedenen Orten vorgetragen hatte³¹. Sie stellen eine wichtige Ergänzung zu dem bisher Gesagten dar. Davon ausgehend, daß die *Liṅgas* auf den zentralen Tempelbergen

²⁷ An anderer Stelle zählt *Coedès* (1952b, S. 51) insgesamt 13 königliche Tempelberge auf: Prasat Ak Yom, Krus Praḥ Aram Roñ Chen, Bakoñ, Bakheñ, Prasat Thom in Koh Ker, Baksei Chamkroñ, östlicher Mebon, Pre Rup, Ta Keo, Phimeanakas, Baphuon, Angkor Vat, Bayon: „*Thus of the thirteen temples enumerated six were certainly dedicated to the royal liṅga between the ninth and the eleventh century, a seventh, Angkor Vat, became a mausoleum of its founder; and, finally, the last contained a Buddhist image of which the name recalled that of Jayavarman VII. The association of this particular architectural type, the pyramide, with royalty is therefore certain.*“

²⁸ *Coedès*, 1966, S. 31 (Sperrung vom Verfasser). *Coedès* sieht somit hier die Könige als die eigentlichen Götter Angkors an, während er sonst zurückhaltender argumentiert. Es ist daher bedauerlich, daß gerade dieses Zitat, dessen These – wie aufzuzeigen versucht wird – nicht haltbar ist, allzu häufig in den allgemeinen Werken über die Geschichte Südostasiens übernommen wird. So etwa *Lê Thành Khôi* (1967, S. 36): „*Le roi était le Dieu à qui de son vivant le temple était dédié*“, und *Hall* (1966, S. 99): „*He himself [der König als Devarāja] was the god to whom in his own lifetime the temple was dedicated.*“ *Stierlin* (1970, S. 22) geht sogar noch einen Schritt weiter, indem er schreibt: „*Wie er [der Herrscher Angkors] der König der Götter war, so war er auch der König der Menschen.*“

²⁹ *Coedès*, 1952b, S. 52: „*The royal essence was identified for each reign with the subtle ego of the reigning king, and . . . the devarāja, unique when considered as a philosophical and religious conception implying the existence of an image of the abstract king was in reality multiple, each reign having its own.*“

³⁰ *Coedès*, 1968, S. 119: „*We do not know whether this [Devarāja] liṅga that contained the royal essence, the moi subtil' of the king, remained the same liṅga throughout the successive reigns or whether, on the other hand, each of the various liṅgas consecrated by the kings upon their accession and bearing their names (Indreśvara, Yaśodhareśvara, Rājendreśvara) was in turn the Devarāja.*“

³¹ *Coedès*, 1931a; 1952a/b; 1961; und IC. I (1937) S. 70–71.

des 9. Jahrhunderts nur unter den Namen ihrer Erbauer bekannt sind (*Indreśvara* auf dem Bakoñ in Roluos und *Yaśodhareśvara* auf dem Bakheñ), äußert Coedès berechtigten Zweifel, ob die königlichen *Liṅgas* des 9. Jahrhunderts bereits *Devarāja* (oder in Khmer „*kamrateñ jagat ta rāja*“) genannt wurden. Fest stehe bisher lediglich, daß beide Ausdrücke erstmalig in der berühmten Inschrift von Skok Kak Thom im Jahre 1052 n. Chr. erwähnt werden. Da jedoch bereits in der pre-angkorianischen Periode Chenlas (6.–9. Jahrhundert) die Könige *Bhavavarman*, *Isānavarman* und *Puṣkarākṣa* unter ihren Namen *Liṅgas* errichtet hatten (*Bhaveśvara*, *Isānśvara* und *Puṣkareśvara*), müsse als die einzige, nachweisbare Neuerung der kambodschanischen Herrscher des 9. Jahrhunderts die Konzeption angesehen werden, das königliche *Liṅga* auf einer Stufenpyramide im Zentrum ihrer Hauptstädte weihen zu lassen.

Der eigentliche Durchbruch zur Vergöttlichung des Königs und des Königtums im *Devarāja*-Kult geschah nach Coedès vermutlich erst unter *Jayavarman IV.* Als Usurpator verlegte er seine Hauptstadt nach Chok Gargyar, dem heutigen Koḥ Ker, etwa 80 km im Nordosten Angkors. Dort errichtete er im Prasat Thom den bis dahin höchsten Tempelberg Kambodschas. Er nannte jedoch das *Liṅga* dieses Tempels nicht wie seine Vorgänger nach seinem eigenen Namen, sondern weihte es *Tribhuvaneśvara*, dem „Herrn der drei Welten“, einem bekannten Namen *Śivas*. Die Khmer-Inschriften in Koḥ Ker preisen den Gott erstmalig als „den göttlichen Herrn, der die Herrschaft ist“ (*vrah kamrateñ jagat ta rājya*)³². Besondere Bedeutung mißt Coedès in seinen Ausführungen dem Sanskrit-Ausdruck *rājya* (Königreich, Königtum, Herrschaft) in den Khmer-Namen des *Liṅgas* bei. Im Gegensatz zu dem Khmer-Namen des *Devarāja* in der späteren Sdok Kak Thom-Inschrift: „*kamrateñ jagat ta rāja*“ („der Herr der Welt, der König ist“) – heißt es hier in Koḥ Ker: „*kamrateñ jagat ta rājya*“ („der Herr der Welt, der die Herrschaft ist“). Nach Coedès wird demnach mit dem Namen *Tribhuvaneśvara* die Herrschaft *Jayavarmans IV.* als „Herr der drei Welten“ vergöttlicht. Während *Jayavarman II.* zu Beginn des 9. Jahrhunderts als *Cakravartin* die uneingeschränkte Herrschaft über die Erde anstrebte, ging *Jayavarman IV.* ein Jahrhundert später einen Schritt weiter: „*sa fondation du liṅga Tribhuvaneśvara, Seigneur des trois mondes qui est le rājya, doit lui assurer une sorte de souveraineté cosmique, identifiant la royauté khmère a la maîtrise des trois mondes qui constituent l'univers*“³³. Coedès zeigt dann auf, welche Nachfolger *Jayavarman IV.* in ihren Inschriften dessen Neuerung folgten, bzw. welche Könige wieder die Tradition seiner Vorgänger aufnahmen und in den *Liṅgas* ihrer Tempelberge ihren eigenen Namen mit jenem *Śivas* (*Isvara*) verbanden.

In Anbetracht der Tatsache, daß der Name *kamrateñ jagat ta rājya*, der dann in der Sdok Kak Thom-Inschrift als *kamrateñ jagat ta rāja* wieder aufgenommen wird, erstmalig in den Inschriften *Jayavarmans IV.* belegt ist, wird man Coedès zustimmen müssen, daß *Jayavarman IV.* der eigentliche Begründer der Vergöttlichung der Herrschaft in Kambodscha ist³⁴. Wie aufgezeigt werden wird, dürfte sich jedoch der Wandel unter

³² Dieser Name taucht in verschiedenen Abwandlungen auf: *vrah kamrateñ añ ta rājya*; *vrah kamrateñ añ jagat ta rājya* und *vrah kamrateñ jagat ta rājya*; *vrah* bedeutet hier soviel wie „heilig, erhaben“ und als Substantiv bezeichnenderweise „Tempel“, „König“ und „Gott“; *kamrateñ* = Herr; *jagat* (Sanskrit) = Welt; *añ* = mein; *ta* = Relativpronomen; *rājya* (Sanskrit) = das Königtum, Königreich, die Herrschaft.

³³ Coedès, 1970, S. 60.

³⁴ Der Ausdruck *devarājya* erscheint allerdings bereits in einer Inschrift König *Indravarmans* (siehe Anm. 121). – Die Diskussion über die Vergöttlichung des Königs beschränkt sich hier bewußt auf den inschriftlich belegbaren Königskult im hinduistischen Angkor. Die Frage der königlichen Kulte im Megalithikum Südostasiens, in denen z. B. *Quaritch Wales* die eigentliche Grundlage des

Jayavarman IV. in einer wesentlich anderen Richtung vollzogen haben, als Coedès annahm³⁵.

In nahezu sechzig Jahren entwickelte Coedès seine Thesen zum *Devarāja*-Kult. In dieser Zeit setzte er sich auch kritisch mit den Überlegungen seiner Kollegen der *École Française d'Extrême-Orient* auseinander³⁶. Hier sind insbesondere die Arbeiten von L. Finot und Ph. Stern zu erwähnen, die gegen Coedès die Auffassung vertraten, der *Devarāja* sei ein „roi abstrait“ (Finot), bzw. „plus un rituel qu'un symbole matérialisé“ (Stern). Die Diskussion wurde von Coedès nahezu mit dem gleichen Engagement geführt wie seine berühmte Auseinandersetzung mit J. Przyluski über die Frage, ob Angkor Vat ein viṣṇuitischer Tempel oder ein Grabmahl seines königlichen Erbauers *Sūryavarman II.* (1113–ca. 1150 n. Chr.) war³⁷. Während jene Diskussion einen gewissen Abschluß fand, indem man sich darauf einigte, Angkor Vat sei ein viṣṇuitischer Grabtempel des als *Paramaviṣṇuloka* deifizierten *Sūryavarman II.* gewesen, führte die Diskussion zwischen Coedès, Stern und Finot zu keiner endgültigen Klärung über das Wesen des *Devarāja*-Kultes. Der Grund hierfür dürfte – wie in den folgenden Abschnitten gezeigt werden soll – in den widersprüchlichen Interpretationen der epigraphischen Belege, vor allem jenen der Sdok Kak Thom-Inschrift, liegen. Wenn heute dennoch Coedès' Thesen über den *Devarāja*-Kult allgemein anerkannt werden und die seiner Kontrahenten fast nur noch in Fußnoten erwähnt sind³⁸, so mag das, wie es selbst einem Bewunderer des Lebenswerkes von Coedès erscheinen mag, nicht immer nur an der Beweiskraft der Argumente gelegen haben, die beide Seiten vorgebracht haben.

Finot schreibt über den *Devarāja*-Kult: „Ce roi, ainsi élevé aux honneurs de l'apothéose, n'est pas le roi fondateur, car dans ce cas, l'idole eût reçu, selon la règle, son nom, et elle fût restée dans son temple sans suivre le roi régnant dans toutes ses résidences. Le *devarāja* est le roi abstrait, dans sa nature surhumaine, l'essence royale confondue avec l'essence divine sous l'apparence du *linga*. C'est pourquoi il accompagne partout le roi régnant qui est comme l'émanation changeante de sa substance immuable et ne saurait se séparer de lui³⁹.“ Finot scheint demnach zu unterscheiden zwischen dem *Linga* des Königs (wie etwa *Indrēśvara*) und dem *Devarāja*. Ersteres stand, hinduistischen Regeln entsprechend, fest in einem Tempel und konnte damit auch nicht dem König in seine verschiedenen Residenzen folgen. Der *Devarāja* dagegen war der „abstrakte König“, der sich als sein übermenschliches Wesen mit dem Göttlichen in einem *Linga* vereinte. In dieser immateriellen Form folgte der *Devarāja* den Königen Kambodschas in ihre verschiedenen Hauptstädte.

Nach Coedès vertrat damit Finot die These vom „*idole unique*“, der er entgegenhielt,

Devarāja-Kultes sieht, bleiben hier unberücksichtigt: „It is when we compare the peculiarities of the Khmer religion with the Older Megalithic beliefs in South-east Asia, that the similarity of concepts is so striking that there seems little doubt as to the direction in which to look for the cause of the distinctive Khmer traits.“ (H. G. Quaritch Wales, 1961, S. 128).

³⁵ Siehe unten S. 44 ff.

³⁶ Zusammenfassungen dieser Diskussion befinden sich bei Coedès, 1952a, und bei de Bourg, 1968/69.

³⁷ J. Przyluski, Pradakṣiṇa et prasavya en Indochine, in: *Winternitz-Festschrift* (Leipzig 1933) S. 326–332. – Is Angkor Vat a Temple or a Tomb, in: *JISOA V* (1937) S. 131–144. – G. Coedès, Angkor Vat, temple ou tombe, in: *BEFEO XXXIII* (1933) S. 303–309. – Études cambodgiennes XXXIII: La destination funéraire des grands monuments Khmers, in: *BEFEO XL* (1940) S. 315–343. – Les grands monuments d'Angkor, sont-ils des temples ou des tombeaux?, in: *Cahiers de l'École Française d'Extrême-Orient XXVI* (1941) S. 26–29.

³⁸ Ausnahmen bilden in dieser Hinsicht de Bourg, 1968/69, und Sabai, 1970, S. 41 ff.

³⁹ Zitiert bei Coedès, 1952a, S. 12.

daß man in Angkor bisher vergebens nach einem Tempel suchte, der das Heiligtum einer „permanenten“ Devarāja-Skulptur gewesen sein könnte. Als Beweis gegen die These vom „idole unique“ führt Coedès dann das Tribhuvaneśvara-Liṅga an, das für ihn der Devarāja des Königs Jayavarman IV. in Koh Ker war. Es sei höchst unwahrscheinlich, daß das gewaltige Tribhuvaneśvara-Liṅga von Jayavarman IV. aus Angkor nach Koh Ker „entführt“ worden sei, um dann unter seinen Nachfolgern wieder nach Angkor zurücktransportiert zu werden. Das Liṅga Koh Kers ist nach Coedès statt dessen das hervorstechende Beispiel für ein königliches Liṅga, das für einen bestimmten König und für einen bestimmten Tempel als Devarāja geweiht wurde. Wenn also Inschriften davon sprechen, daß die Könige bei einem Wechsel ihrer Hauptstädte den Devarāja mitnahmen, so sei dies nach Coedès nur im Sinne des Kultes und des Ritus zu verstehen, nicht jedoch in Hinblick auf die Skulptur des Devarāja⁴⁰. Coedès führt dann die ganze Idee vom „idole unique“ auf eine falsche Interpretation der Sdok Kak Thom-Inschrift zurück, „qui, loin de parler comme on l'a cru d'une seule et même image, résidant dans toute capitale où les rois le conduisirent“, dit textuellement: „Quelle que soit la capitale où les rois sont allés résider, les divers rois-dieux y ont été emmenés aussi“⁴¹. Coedès ist zuzustimmen, daß diese Interpretation die These eines „idole unique“ ausschließt, doch bleibt eben die Frage offen, ob die Interpretation des Textes, die Coedès hier in seiner Auseinandersetzung mit Finot vorträgt, haltbar ist. Hier sei zunächst nur auf die auffallende Tatsache hingewiesen, daß Coedès (zusammen mit Dupont) die entsprechende Stelle der Sdok Kak Thom-Inschrift ganz im Sinne von Finot übersetzt: „Le dieu-roi changea de résidence suivant les capitales où le monarque le conduisit . . .“⁴².

Philippe Stern faßte 1934 seine Thesen zum Devarāja-Kult in seinem wichtigen Artikel zusammen: „Le temple-montagne khmèr. Le culte du liṅga et la devarāja.“ Nach der Aufzählung und chronologischen Einordnung der großen Tempelberge Angkors zählt Stern die Liṅgas seiner Tempel auf, deren Namen uns bekannt sind. Es sind dies der Indreśvara des Bakoñ, der Yaśodhareśvara des Bakheñ, der Rajendreśvara des östlichen Mebon-Tempels und der Rajendrabhadreśvara des Pre Rup. Ferner wird das Liṅga des Baphuon als „goldenenes Liṅga“ („suvarṇa-liṅga“) verehrt. Stern stellt dann die entscheidende Frage nach den Beziehungen dieser namentlich bekannten Liṅgas mit dem Devarāja, „ce dieu-roi sous forme du liṅga, symbole de la royauté, qui residait dans chaque capitale“? Die Antwort versucht Stern am Beispiel des Yaśodhareśvara-Liṅga auf dem Bakheñ zu geben: Aus der Sdok Kak Thom-Inschrift glaubt Stern schließen zu können, daß bei der Gründung Yaśodharapurā (= Angkor) das Yaśodhareśvara-Liṅga auf dem Bakheñ im Zentrum Angkors zum Devarāja Yaśovarman geweiht wurde⁴³. Stern warnt jedoch vor der „einfachen und logischen Hypothese“, daß die Errichtung jedes Tempelberges in Angkor mit einem Regierungsantritt eines neuen Königs und der Weihe eines neuen Liṅgas zum Devarāja übereinstimmt: „Die Wirklichkeit ist statt dessen geschmeidiger und weniger logisch.“ Als einen Beleg gegen eben diese „einfache und logische Hypothese“ führt Stern den östlichen Mebon-Tempel und den Pre Rup-Tempel an, die beide von Rajendrarvarman II. (944–968) errichtet wurden. Sie sind Beispiele dafür, daß ein König hinter-

⁴⁰ Coedès, 1952a, S. 13: „Et quand les textes nous disent que tel roi changeant de capitale emmena avec lui le devarāja il taut évidemment comprendre qu'il en transféra le culte, le rituel, et non pas l'idole elle-même.“ Hier nähert sich Coedès in seiner Argumentation sehr stark Stern, 1934.

⁴¹ Coedès, 1952a, S. 14 (Sperrung vom Verfasser dieses Artikels).

⁴² Coedès et Dupont, 1943/46a, S. 110 (Sperrung vom Verfasser dieses Artikels).

⁴³ Stern, 1934, S. 613. Im folgenden (S. 38) wird sich jedoch zeigen, daß sich diese Identifikation des Yaśodhareśvara mit dem Devarāja in der Sdok Kak Thom-Inschrift gerade nicht belegen läßt.

einander zwei Tempelberge für zwei nach ihm benannte *Liṅgas*, *Rajendreśvara* (952 n. Chr.) und *Rajendrabbhadreśvara* (961 n. Chr.), errichten ließ. Diese zwei Tempelberge ein und desselben Königs widerlegen die These, daß jeder König für sein königliches *Devarāja-Liṅga* einen Tempel errichtete⁴⁴. Die Schwierigkeiten, die immer dann entstehen, wenn man sich bemüht, die Zusammenhänge, bzw. die Unterschiede zwischen dem *Devarāja* und den *Liṅgas* der Tempelberge Angkors aufzuzeigen, können nach *Stern* nur durch die These beseitigt werden, daß der *Devarāja* ein „beweglicher Kult“ war. Dieser Kult könnte nach *Stern* u. a. immer dann zelebriert worden sein, wenn ein neuer königlicher Tempel geweiht wurde. *Stern* ist daher geneigt, im *Devarāja* eher „einen Ritus als ein materielles Symbol“ zu sehen⁴⁵. Als Bestätigung für diese These führt *Stern* die Belege der Sdok Kak Thom-Inscription an, die in der Tat den Ritus (*siddhividyā*, *vidhi*, etc.) des *Devarāja* in den Vordergrund stellen. *Stern* kommt daher zu dem Schluß, daß sich in den zentralen Heiligtümern auf den Tempelbergen Angkors stets (oder meist) ein *Liṅga* befand, das stets (oder meist) den Namen des jeweiligen Herrschers mit *śvara*, dem Namen *Śiva*s, verband. Im Gegensatz zu diesen königlichen *Liṅgas* scheint jedoch der *Devarāja* eher der Ritus eines Kultes als das Kultobjekt eines bestimmten Kultes in einem bestimmten Tempel gewesen zu sein. Dieser *Devarāja*-Kult dürfte sich im „Umkreis“ der königlichen *Liṅgas* abgespielt haben. Nach *Stern* würde diese These klären, warum und wie der Kult in verschiedenen Tempeln zelebriert wurde⁴⁶.

Zu den Thesen von *Finot* und *Stern* läßt sich zusammenfassend sagen, daß beide zumindest partiell zwischen dem *Devarāja* und den persönlichen *König-Liṅgas* unterscheiden. *Finot* sieht im *Devarāja* das abstrakte königliche Wesen („essence royal“), das sozusagen unabhängig von den jeweils regierenden Königen und unabhängig von deren persönlichen, auf den Tempelbergen feststehenden *Liṅgas* existierte. Das überpersönliche königliche Wesen vereinigte sich mit dem Gott *Śiva* in einem *Liṅga*, das durch Brahmanen von König zu König weitergereicht wurde. *Stern* dagegen scheint an einen von den persönlichen *Liṅgas* der Könige unabhängigen *Devarāja*-Ritus ohne bestimmten Tempel zu denken. Dieser Ritus wurde an verschiedenen Orten zelebriert und damit auch auf den Tempelbergen der persönlichen *Liṅgas* der Könige Angkors. *Finot* und *Stern* vermeiden jedoch beide peinlich, auch nur anzudeuten, wie dieser „abstrakte“ Kult, als Kult ohne bestimmtes Kultobjekt und ohne festen Tempel, ausgesehen haben könnte. Diese Ungewißheit führte beide Wissenschaftler dazu, in Einzelfällen doch wieder den *Devarāja* mit den persönlichen *Liṅgas* der Könige zu identifizieren, womit sie wieder in den Kreis der Argumente zurückfielen, aus dem sie ursprünglich auszubrechen versucht hatten.

Der wichtigste Beitrag der vergangenen Jahre, in dem konsequent neue Wege zur Erklärung des *Devarāja*-Kultes aufgezeigt werden, stammt, wie bereits erwähnt, von *J. Filliozat*. Anhand einer Reihe von Belegen aus dem *Tiruvāśagam* des südindischen śivaitischen Heiligen *Mānikka-vāśagar* (den *Filliozat* in das 9. Jahrhundert datiert) vermag *Filliozat* nachzuweisen, daß *Śiva* in Südindien als „König der Götter“ auf dem Mahendra-Berg verehrt wurde⁴⁷: „So it is unnecessary to suppose peculiar Khmer ideas

⁴⁴ *Coedès* 1952a, S. 51, schloß in eine Liste der königlichen Tempelberge Kambodschas den Mebon und den Pre Rup ein. Es ist unklar, warum er 1955, S. 158, in einer ähnlichen Liste den Mebon-Tempelberg nicht erwähnte.

⁴⁵ *Stern*, 1934, S. 614.

⁴⁶ *Stern*, 1934, S. 615: „Quant au *Devarāja*, il paraît être un rituel célébré autour d'un *liṅga* au nom royal, plutôt qu'un *liṅga* déterminé ayant son temple particulier. S'il en est ainsi, ce culte a pu être célébré dans des temples différents.“

⁴⁷ „If we now refer to the Tamil Saivite literature of the time when Jayavarman II. first established the *devarāja* on the Mahendraparvata . . . we meet with a very simple explanation of all the facts.“ (*Filliozat* 1966, S. 101). Als Beispiel aus dem *Tiruvāśagam* führt *Filliozat* u. a. an:

of the king as god to understand how the devarāja was established on the Mahendraparvata in the shape of a liṅga. Devarāja, meaning 'king of gods', designates Śiva himself, normally represented by a liṅga and established on the very mountain referred to by Māṅikavācakar⁴⁸. Nach einem Hinweis auf den in ganz Indien bekannten Brauch, das Liṅga eines Königs nach dessen Namen in Verbindung mit Īśvara (= Śiva) zu nennen⁴⁹, kommt Filliozat zu dem Schluß, daß „the Khmer expression ‚Kamraten jagat ta rāja‘ means simply ‚the Lord of the World (jagadīśvara) who is King‘ not ‚who ist the [Khmer] king‘ having performed the liṅgasthāpana“⁵⁰.

Der kurze Überblick über verschiedene Thesen zum Devarāja-Kult zeigte nicht nur in Umrissen die Entwicklung der königlichen Kulte in Angkor auf, sondern wies auch auf einige der kontroversen Fragen zum Wesen des Devarāja-Kultes hin, denen wir uns nun zuwenden wollen. Das wichtigste Problem ist sicherlich die von Filliozat aufgegriffene Frage, wer in Angkor als Devarāja verehrt wurde: Śiva oder die Könige Kambodschas? Filliozat vermochte es zwar, anhand von südindischen Quellen überzeugend nachzuweisen, daß im Devarāja der hinduistische Gott Śiva verehrt wurde, doch unterließ er es, die epigraphischen Quellen Kambodschas daraufhin eingehender zu untersuchen. Wir werden auf die Frage, inwiefern die These Filliozats auch für Angkor stichhaltig ist, noch mehrfach zurückkommen.

„O God of the gods themselves (XXVIII, 9) oder „O King of those who are above“ (XXVII, 7). „Taking as his abode the great mountain Mahendra where he established his seat and his glory, there he granted the grace of manifesting the tradition (āgamam)“ (II, 8–10). – Das historisch bekannteste Beispiel Indiens für die Verehrung Śivas auf einem Mahendra-Berg ist Śiva-Gokarṇasvāmin (auch Gokarṇasvara) auf dem Mahendraparvata (Mahendrācala) als Staatsgottheit der östlichen Gaṅgas des Kālīṅga-Reiches, etwa seit dem 6. bis ins 12. Jahrhundert (siehe z. B. die Ponnunturu-Inschrift von Sāmantavarman aus dem 64. Jahr der Gaṅga-Ära, deren Beginn meist mit 496 n. Chr. berechnet wird: S. N. Rajaguru, Inscriptions of Orissa, Vol. II [Bhubaneswar 1960], S. 10).

⁴⁸ Filliozat, 1966, S. 102 (Sperrung vom Verfasser).

⁴⁹ „So in Cambodia, an Indrēśvara, for example, was the Lord of King Indravarman, that is, simply Śiva, the Lord of the Universe, as worshipped by this king in a peculiar place.“ Filliozat, 1966, S. 102. – Siehe hierzu auch J. Duncan M. Derret, The Hoysāḷas, A Medieval Royal Family (Madras 1957) S. 223: „Without a word of explanation it might be supposed that if the Hoysāḷasvara, or Liṅga of Śiva dedicated by the Hoysāḷa, or in the name of the Hoysāḷa, were the product of a figment of the king's own brain, it would be tantamount to an admission that the medieval Indian was a ‚divine king‘. This, of course, was not the case. The custom of naming a Liṅga either after the person who had the temple built and the consecration performed or a nominee of his . . . was indeed not unconnected with vanity, since by this means the donor achieved a kind of immortality.“ Es ist offensichtlich eine der schwerwiegenden Fehleinschätzungen in der Diskussion über den Devarāja-Kult und die Frage der Herrschervergöttlichung allgemein, aus dem Bemühen, die Erlösung in einem Gott zu erlangen (etwa durch die Erstellung einer eigenen, dem Gott gleichen Skulptur, „portrait sculpture“), eine Vergöttlichung des nach Erlösung Strebenden ableiten zu wollen.

⁵⁰ Filliozat, 1966, S. 103 (Sperrung vom Verfasser); Mabbet, 1969, S. 105: „Neither this passage, nor any other, says that Jayavarman is a devarāja. The term appears as the name of a rite, and should be thought of as such. The occurrence of the term alone is not enough to show that anybody identified a king with a god.“

III. Die Sdok Kak Thom-Inschrift und der Devarāja-Kult

Als wichtigste Quelle für den *Devarāja*-Kult gilt mit Recht die berühmte Inschrift von Sdok Kak Thom aus dem Jahre 1052 n. Chr. In ihr berichtet der Brahmane *Sadāsiva* die Geschichte seiner Familie, die seit Beginn des 9. Jahrhunderts bis in das frühe 11. Jahrhundert eine unangefochtene Monopolstellung in der Ausübung des Priesteramtes im *Devarāja*-Kult innehatte. Dieser Stellung, die die Familie des *Śivakaivalya* im *Devarāja*-Kult spielte, entspricht die Rolle, die die Sdok Kak Thom-Inschrift dieser Familie in unserem Wissen über den *Devarāja*-Kult spielt. Ohne die Angaben dieser Inschrift über die Begründung des Kultes und die genaue Aufzählung der verschiedenen priesterlichen Funktionen der sieben Vorfahren *Sadāsivas* wäre es unmöglich, etwaige vereinzelte Angaben anderer Inschriften über den *Devarāja*-Kult in ihrem größeren Zusammenhang zu verstehen.

Die Inschrift, die mehrfach ediert und übersetzt wurde⁵¹, besteht aus einem Sanskrit- und einem Khmer-Teil, wobei die Khmer-Fassung für den *Devarāja*-Kult wesentlich aufschlußreicher ist. In ihr wird berichtet, daß König *Jayavarman II.* aus Javā⁵² nach Indrapura in Kambodscha kam. Dort ernannte *Jayavarman* den Priester *Śivakaivalya* zu seinem Lehrer (*guru*) und Hofpriester (*rājapurohito*). Nach einer zweimaligen Verlegung seiner Hauptstadt, nach Hariharālaya und Amarendrapura, errichtete *Jayavarman* seine Hauptstadt auf dem Mahendraparvata (C, 70): „Damals kam ein Brahmane, mit Namen *Hiraṇyadāma* von *Janapada*, ein Gelehrter magischen Wissens (*siddhi vidyā*). Darum lud ihn seine Hoheit, *Parameśvara* [posthumer Name *Jayavarmans*], ein, eine Zeremonie (*vidhi*) durchzuführen, um zu verhindern, daß dieses Land *Kambuja* von *Javā* abhängig (*āyatta*) blieb und um [statt dessen] zu ermöglichen, daß es nur einen einzigen ‚Herrn der niederen Erde‘ [= König; Khmer: *kamrateñ phdai karom*] gab, der *Cakravartin* [Universalherrscher] war. Dieser Brahmane führte die Zeremonie entsprechend dem *Vināśikha* durch. Er weihte (*pratiṣṭhā*) den Herrn der Welt, der der König ist [kamrateñ jagat ta rāja = Skt: *Devarāja*] (C, 71–74). Dieser Brahmane lehrte die heiligen *Vināśikha*, *Nayottara*, *Sam̐moha* und *Śiraścheda* [Tantras?]⁵³, die er von Anfang bis Ende rezitierte, um sie niederzuschreiben und sie *Steñ añ Śivakaivalya* zu unterrichten. Er unterwies *Steñ añ Śivakaivalya*, damit er den Ritus (*vidhi*) vor (*nā*) dem kamrateñ jagat ta rāja durchführte (C, 74–76). Seine königliche Hoheit, *Parameśvara* (*Jayavarman II.*), und der Brahmane *Hiraṇyadāma* gewährten eine Gunst und sprachen eine Verfluchung aus, indem sie befahlen, daß das Geschlecht des *Steñ añ Śivakaivalya* vor dem kamrateñ jagat ta rāja amtiert und verboten, daß andere Menschen amtierten. *Steñ añ Śivakaivalya*, der *Purohita*, bestimmte seine gesamte Familie für den Ritualdienst (C, 76–78). Danach kehrte seine königliche Hoheit, *Parameśvara*, der König, wieder zurück, um Herrscher in der königlichen Stadt *Hariharālaya* zu sein. Seine Hoheit, der kamrateñ añ ta rāja, wurde ebenfalls zurückgeleitet (*nām*). *Śivakaivalya* sowie die ganze Familie amtierte entsprechend den Regeln (C, 78–79). *Steñ añ Śivakaivalya* starb während dieser Herrschaft

⁵¹ E. Aymonier, 1901; Finot, 1915; Coedès/Dupont, 1943/46a. Wenn nicht anders vermerkt, wird nach Coedès/Dupont zitiert.

⁵² *man vraḥ pāda Parameśvara mok aṃvī Javā pi kuruñ ni ṇau nagara Indrapura* (C, 61). Nach den neuesten Forschungen von Prof. Boechari, auf die sich O. W. Wolters beruft, ist es nicht ausgeschlossen, daß sich der Ausdruck „*bhūmi Jāva*“ aus der frühen *Śrīvijaya*-Inschrift von Kota Kapur (686 n. Chr.) auf den äußersten Süden Sumātras bezieht: Wolters, 1973, S. 22, Anm. 8.

⁵³ *vrahmaṇa noḥ thve vidhi toy vraḥ Vināśikha. pratiṣṭhā kamrateñ jagat ta rāja. vrahmaṇa noḥ paryyan vraḥ Vināśikha. Nayottara. Sam̐moha. Śiraścheda.* (C, 73–74) – Das Substantiv *pratiṣṭhā* wird ebenso wie *sthāpanā* ohne Verb gebraucht. Zu den Texten siehe Anm. 64.

[Jayavarmans]. Seine königliche Hoheit, Paramēvara, ging in den Himmel ein, als er in der Stadt Hariharālaya [residierte]. (C, 80) Der kamraten jagat ta rāja wechselte seine Stätte und folgte in die Hauptstädte, in die ihn der König führte, um die Herrschaft (rājya) der künftigen Könige (kamraten phdai karom) zu beschützen (cam).“ (C, 80–82)

Hierauf folgt eine kurze Beschreibung der Tätigkeit des Priesters Sūksmavindu, der unter dem König Jayavarman III. als Nachfolger Śivakaivalyas der Purohita des Devarāja war. Im Hinblick auf den Devarāja-Kult heißt es lediglich, „während der Herrschaft seiner königlichen Hoheit, Viṣṇuloka [Jayavarman III.], residierte der kamraten jagat ta rāja in Hariharālaya.“ Steñ añ Sūksmavindu „war Purohita des kamraten jagat ta rāja. Die gesamte Familie amtierte vor dem kamraten jagat ta rāja.“ (C, 82–84)

Nahezu gleichlautend wird in den folgenden 64 Zeilen des Khmer-Textes der Inschrift berichtet, welche Nachfahren Śivakaivalyas bis zu dem Priester Sadāsiva unter den verschiedenen Königen Angkors bis Udayādityavarman II. (1050–1066 n. Chr.) den offiziellen Ritus des Devarāja zelebrierten⁵⁴. Zusätzliche Informationen über den Devarāja erhalten wir in der Sdok Kak Thom-Inschrift lediglich aus der Regierungszeit Yaśovarman I. (889–ca. 910 n. Chr.), dem Gründer der Stadt Angkor, und aus der Zeit Jayavarmans IV. (921/28–941), der die Hauptstadt vorübergehend nach Chok Gargyar (Koḥ Ker) im Norden Angkors verlegte.

Unter Yaśovarman war Vāmaśiva der Lehrer des Königs, seine „gesamte Familie amtierte entsprechend den Regeln vor dem kamraten jagat ta rāja. Damals gründete seine königliche Hoheit, Paramaśivaloka [Yaśovarman I.], die Stadt Śrī-Yaśodharapura und geleitete den kamraten jagat ta rāja von Hariharālaya in diese Stadt (D, 11–12)⁵⁵. Dann errichtete (sthāpanā) seine königliche Hoheit, Paramaśivaloka, den zentralen (Tempel-) Berg (vnām kantāl)⁵⁶. Der Herr des Śivāśrama [= Vāmaśiva] errichtete das heilige Liṅga im Zentrum (kantāl).“ (D, 12–13)⁵⁷

Über Jayavarman IV. heißt es: „Unter der Herrschaft seiner königlichen Hoheit, Paramaśivapada [Jayavarman IV.]; damals zog seine Hoheit aus der Stadt Śrī Yaśodharapura, um Herrscher (kuruñ) in Chok Gargyar zu sein, er geleitete auch den kamraten jagat ta rāja [dorthin]“ (D, 31–32). Unter dem Nachfolger Jayavarmans, Harṣavarman II. (941–944 n. Chr.), blieb der kamraten jagat ta rāja weiterhin in Chok Gargyar. Erst dessen Nachfolger, Rajendrarvarman II. (944–968 n. Chr.), verlegte die Hauptstadt wieder zurück nach Angkor. „Dann kehrte seine königliche Hoheit, Śivaloka (Rajendrarvarman II.), wieder zurück, um Herrscher in der Stadt Śrī Yaśodharapura zu sein, und geleitete den kamraten jagat ta rāja ebenfalls zurück. Die ganze Familie amtierte vor dem kamraten jagat ta rāja, entsprechend den Regeln“ (D, 36–37).

Werfen wir nun noch einen kurzen Blick auf den Sanskrit-Teil der Inschrift, der über die feierliche Begründung des Devarāja-Kultes berichtet. Hier heißt es, daß Hiraṇyadāma die Śāstra-Texte Śiraścheda, Vināśikha, Sammoha und Nayottara, „die vier Gesichter des Tumburu“ lehrte. „Nachdem dieser Brahmane voller Eifer und durch Kenntnis und Erfahrung im Geheimwissen das Wesenhafte aus den Śāstras zusammengezogen hatte, vollzog er zur Mehrung des Wohles der Erde den Erfolg gewährenden (Ritus), genannt

⁵⁴ Wenn auch Sadāsivas religiöse Funktionen unter Sūryavarman eingeschränkt wurden (Briggs, 1951b, S. 242 f. und 1952, S. 180 ff.), so kann doch von einer Entmachtung Sadāsivas und seiner Familie nicht die Rede sein. Seine Familie vollzog den Dienst des Devarāja sowohl unter Sūryavarman I. wie unter dessen Nachfolger Udayādityavarman (D, 44 und D, 64).

⁵⁵ Hier folge ich der Übersetzung Finots (1915, S. 89, Zeile 12–13).

⁵⁶ Bakheñ = Yaśodharagiri.

⁵⁷ In späteren Inschriften wird dieses Liṅga Yaśovarman's „Śrī Yaśodhareśvara“ genannt; z. B. Bakheñ-Inschriften K. 464 und K. 558, Zeile 6 (Jacques, 1970, S. 65).

*Devarāja*⁵⁸. Die Sanskrit-Fassung der Sdok Kak Thom-Inschrift enthält neben der wichtigen Nennung des *Devarāja*-Rituals wenig konkrete Angaben. Der Name *Devarāja* taucht lediglich noch zweimal am Ende dieser Familienchronik auf. Dort heißt es, daß *Śivācārya*, der vorletzte der Priester aus der Familie *Śivakaivalyas*, dem *Devarāja* „täglich voller Eifer und unter Ausschluß anderer Priester die Verehrung (*arcā*) darbrachte“ (B, 34), und daß *Sadāśiva*, der letzte Große der *Śivakaivalyas*, den *Devarāja* verehrte (B, 37).

Wichtig für unsere weiteren Überlegungen ist ferner, daß übereinstimmend mit der Khmer-Fassung der Inschrift im Zusammenhang mit der Gründung Yaśodharapurās die Weihe des *Liṅga* auf dem Yaśodharagiri (Bakheñ) besonders hervorgehoben wird: *Vāmaśiva*, der Guru *Yaśovarmans* (887–ca. 910 n. Chr.), „errichtete auf Wunsch des Königs auf dem *Śrī Yaśodharagiri*, an Pracht dem König der Berge [*Meru*] gleich, ein *Śiva-Liṅga*“ (B, 15). Von *Īśānamūrti*, dem *Hotar Jayavarmans IV.* (921/28–940 n. Chr.), heißt es ferner, daß er voller Hingabe (*bhakti*) *Tribhuvaneśvara* verehrte (B, 27) – das *Liṅga*, das *Jayavarman IV.* auf dem Prasat Thom in Koh Ker errichten ließ.

Bei den Versuchen, die Rätsel zu lösen, die uns der *Devarāja*-Kult aufgibt, war man bisweilen nur allzu schnell geneigt, einzelne schwierige Aussagen der Sdok Kak Thom-Inschrift über den *Devarāja*-Kult sofort mit archäologischen Problemen Angkors in Verbindung zu bringen. Bisweilen scheinen sich manche Schwierigkeiten bei der Erforschung des *Devarāja*-Kultes auf ein methodologisches Problem zurückführen zu lassen. Man versuchte einen Kult, dessen Existenz letztlich nur aus einer Inschrift bekannt ist, mit archäologischen Mitteln zu klären, bzw. sogar mit ihm weitergehende Fragen zu lösen, bevor die Möglichkeiten zur Klärung der Frage durch die Inschrift voll ausgeschöpft waren⁵⁹. Da jedoch die Sdok Kak Thom-Inschrift nach wie vor die einzige Quelle ist, die eine gewisse zusammenhängende Aussage über den *Devarāja*-Kult ermöglicht, soll hier bewußt der entgegengesetzte Weg versucht werden, d. h. wir werden zunächst die Belege der Sdok Kak Thom-Inschrift für sich betrachten. Es wird sich zeigen, daß die Analyse der Sdok Kak Thom-Inschrift zumindest in drei Punkten ein relativ klares Bild des *Devarāja* ergibt: 1. Der *Devarāja* ist *Śiva*; er wird 2. in einem beweglichen Kultbild

⁵⁸ *śāstram śiraścheda-vināśikhākhyam
saṃmohanāmāpi nayottarākhyam* (55)
*tat tumvuvor vaktra-catuṣkam asya
siddhyeva vipras samadarśayat saḥ* (56) XXVIII.

*dvijas samuddhṛtya śāstra-sāraṃ
rahasya-kaśālyadhiyā sayatnaḥ* (57)
*siddhīr vvaḥantīḥ kila devarājā-
bhikhyāṃ vidadhre bhuvana-rddhi-vṛddhyai* (58) XXIX.

⁵⁹ Bedenkt man allerdings die Größe und Zahl der anfangs schier unlösbar erscheinenden archäologischen Probleme, vor denen die Archäologen in Angkor standen, so ist dieser methodische Ansatz nur allzu verständlich. Galt es doch nicht nur, die große Zahl der undatierten Tempelbauten Angkors chronologisch einzuordnen, sondern auch einen Schlüssel zu finden, der klärte, warum es in Angkor zu dieser enormen Bautätigkeit gekommen war. Für diese Fragestellung schienen sich die stetig wiederholenden Hinweise der Sdok Kak Thom-Inschrift auf die Priester, die unter den verschiedenen Königen den Ritus des *kamraten jagat ta rāja* vollzogen, geradezu als ein Schlüssel anzubieten. Was lag näher, als diese Angaben auf die Tempelberge der in dieser Inschrift genannten Könige und deren *Liṅgas* zu beziehen. Nach der Theorie, daß die Tempelberge Angkors nach dem Tode ihrer Erbauer zu deren Grabtempel wurden, mußten somit die neuen Könige fast zwangsläufig neue Tempel für „ihre“ *Devarājas* errichten.

verehrt, das 3. nicht mit den *Liṅgas* der großen Tempelberge Angkors identisch ist. Damit scheiden die Tempelberge Angkors mit ihrer großartigen Vielfalt archäologischer und epigraphischer Zeugnisse für ihre kosmographische Sinngebung als Quellen für den *Devarāja*-Kult im engeren Sinne aus. Ihnen fällt jedoch in der Frage der Herrscherapotheose im weiteren Sinn im Reiche Angkors eine zentrale Bedeutung zu⁶⁰.

Liest man die Sdok Kak Thom-Inschrift in Hinblick auf die bekannte These, der *Devarāja* sei von den Königen jeweils auf den von ihnen errichteten Tempelbergen neu geweiht worden, so fällt statt dessen sofort auf, daß der *kamrateñ jagat ta rāja* nur einmal, nämlich unter *Jayavarman II.*, auf dem Mahendraparvata geweiht, bzw. feierlich begründet wurde (*pratiṣṭhā*)⁶¹. Im folgenden heißt es dann lediglich, fast stereotyp sich wiederholend, daß unter der Aufsicht eines bestimmten Nachkommens *Sivakaivalyas* dessen „ganze Familie vor dem *kamrateñ jagat ta rāja* entsprechend den Regeln amtierte“⁶². Daraus kann meines Erachtens nur geschlossen werden, daß ein bestimmtes Kultobjekt, vielleicht eine Skulptur, *einmal* geweiht wurde⁶³, und daß die weitere Zelebration des Ritus eben desselben Kultobjektes von den Nachkommen des Gründungspriesters durchgeführt wurde. Diese Deutung wird in der Inschrift bestätigt, wo es heißt, daß der Brahmane *Hiranyadāma* als Weiser der geheimen Magie den *kamrateñ jagat ta rāja* nach dem *Vināśikha*-Ritual weihte. Dann rezitierte er die vier, vermutlich tantristischen Texte⁶⁴ von Anbeginn bis Ende, schrieb sie nieder, um sie den Hofpriester *Sivakaivalya* zu lehren. „Er wies Steñ añ *Sivakaivalya* an, den Ritus (*vidhi*) vor dem *kamrateñ jagat ta rāja* zu zelebrieren“⁶⁵. Diese Hervorhebung der Texte und des auf ihnen beruhenden Ritus (*vidhi*) in der Sdok Kak Thom-Inschrift hat dazu geführt, daß u. a. *Philippe Stern* im *Devarāja* eher einen Ritus als ein bestimmtes Kultobjekt vermutete. Gehen wir aber davon aus, daß der *kamrateñ jagat ta rāja* bzw. der *Devarāja* eine bestimmte Skulptur war, so ist es nur zu verständlich, daß für die Nachkommen *Sivakaivalyas*, nachdem das Kultobjekt einmal geweiht war, der Ritus im Vordergrund stand; denn dessen Zelebration und noch mehr die Kenntnis der geheimen Texte, auf denen der gesamte Kult beruhte, waren der wichtigste Besitz dieser Priesterfamilie.

Wie wir bereits gehört haben, gibt es vor allem zwei Einwände gegen die These vom *Devarāja* als eines „*idole unique*“. *Coedès* führt hiergegen vor allem die Größe des *Tribhuvaneśvara-Liṅga* des Königs *Jayavarman IV.* in *Koḥ Ker* ins Feld, und *Stern* sieht

⁶⁰ Heine-Geldern, 1930, S. 33–45; *Coedès*, 1955; *Filliozat*, 1954; *Stierlin*, 1970, S. 81 ff. – Siehe auch *Mus*, 1933, S. 696–710 und *M. Eliade*, *Centre du monde, temple, maison*, in: *Le symbolisme cosmique des monuments religieux* (Roma 1957) S. 57–82 [= Serie Orientale Roma, XIV].

⁶¹ Vor der oben übersetzten Stelle (C, 73–74), in der der Brahmane *Hiranyadāma* die Weihe vollzog, heißt es bereits unmittelbar zu Beginn des Khmer-Textes der Inschrift, daß „damals seine königliche Hobeit *Parameśvara* den *kamrateñ jagat ta rāja* in der Stadt *Srī Mahendraparvata* weihte“ (*man vraḥ pāda Parameśvara pratiṣṭhā kamrateñ jagat ta rāja a'nau nagara Srī Mahendraparvata* (C, 56). Siehe hierzu auch *Coedès/Dupont*, 1945/46, S. 103, Anm. 2.

⁶² *gi kule phoñ siñ nā kamrateñ jagat ta rāja ru ta tāpra a'nau* (D, 11–12). Insgesamt wird diese Erklärung für die Regierungen aller Angkor-Könige bis *Udayādityavarman II.* neunmal fast wörtlich wiederholt.

⁶³ Am pointiertesten vertritt *Briggs* (1951b, S. 233) die gegenteilige Auffassung: „*Hiranyadāma* taught *Sivakaivalya* the magic ritual to enable the *purohita* or other member of the family to create a new *devarāja* on the accession of a new king.“

⁶⁴ *Finot* äußert bereits 1915 (S. 57) die Vermutung, daß es sich hierbei um tantrische Texte handle: siehe *P. C. Bagchi*, *On Some Tantrik Texts Studied in Ancient Kambuja*, in: *Indian Historical Quarterly* V (1929) S. 754–69 und VI (1930) S. 97–107. *Dupont* und *Coedès* (1943/46, S. 64) sprechen dagegen vorsichtig von „*śāstra śivaites*“.

⁶⁵ *gi ta thve vidhi nā kamrateñ jagat ta rāja* (C, 75–76).

im *Liṅga Yaśovarman*s auf dem Tempelberg Bakheñ einen klaren Beweis dafür, daß der *Devarāja* als *Liṅga* jeweils für einen bestimmten Herrscher auf dem von ihm erbauten Tempelberg errichtet wurde.

Untersuchen wir in Hinblick auf diese Einwände den Text der Inschrift zunächst in bezug auf das *Liṅga*, das *Yaśovarman* nach der Gründung Angkors auf dem Bakheñ errichtete⁶⁶. Der Vorgang der Gründung Angkors durch *Yaśovarman* wird in der Sdok Kak Thom-Inscription sehr klar beschrieben. In der entsprechenden Textstelle der Khmer-Fassung werden vier aufeinanderfolgende Handlungen geschildert: 1. *Yaśovarman* gründete die Stadt Yaśodharapura (Angkor); 2. er überführte den *kamrateñ jagat ta rāja* aus seinem bisherigen Regierungssitz Hariharālaya in diese Stadt; 3. darauf gründete (*sthāpanā*) *Yaśovarman* den „zentralen Berg“ Angkors, den Bakheñ-Tempelberg; 4. der Guru *Vāmaśiva* gründete (*sthāpanā*) das heilige *Liṅga* im Zentrum – womit ganz offensichtlich das *Liṅga* auf dem zentralen Tempelberg, dem Bakheñ, gemeint ist⁶⁷.

In der Inschrift wird klar unterschieden, wie der *kamrateñ jagat ta rāja* nach Yaśodharapura gebracht wurde und wie erst später ein *Liṅga* auf dem in der Zwischenzeit errichteten zentralen Tempelberg geweiht wurde. Selbst Coedès, der vehement für die Identität des *kamrateñ jagat ta rāja/Devarāja* mit den *Liṅgas* auf den Tempelbergen Angkors argumentiert⁶⁸, kommt zusammen mit Dupont bei der Übersetzung der Inschrift zu dem gleichen Schluß: „Le développement du récit montre clairement que le transfert du *devarāja* à Yaśodharapura constitue un épisode défini, tandis que la fondation du Mont Central, où un *liṅga* est placé, en constitue un autre. Chaque épisode est d'ailleurs introduit par *man*, alors, qui indique une reprise dans la narration“⁶⁹. Wir halten also fest, daß in der Khmer-Fassung der Sdok Kak Thom-Inscription zum einen von der Überführung (*nām*) des *kamrateñ jagat ta rāja* nach Angkor die Rede ist und daß zum anderen berichtet wird, daß darauf (*man*) auf dem zentralen Tempelberg ein *Liṅga* geweiht wurde. Eine Identität beider Idole kann aus der Inschrift nicht herausgelesen werden – wie Stern dies fälschlicherweise tat⁷⁰. Damit dürfte ein wichtiges Argument ausfallen, das bisher für die Identität des *Devarāja* mit den *Liṅgas* der Tempelberge Angkors angeführt wurde.

⁶⁶ Zum *Tribhuvanēśvara-Liṅga Jayavarmans* siehe S. 44 ff.

⁶⁷ *man vrah pāda Paramaśivaloka cat nagara Srī-Yaśodharapura nām kamrateñ jagat ta rāja aṅvī Hariharālaya yoke duk ta nagara noḥ man vrah pāda Paramaśi valoka sthāpanā Vnām Kantāl. kamrateñ Śivāśrama sthāpanā vrah liṅga āy kantāl* (D, 12–13).

⁶⁸ 1932 antwortete Coedès auf die Frage von Finot (BEFEO, XXXII, 1932, S. 3, Anm. 1), warum der 889 n. Chr. [angeblich!] dem *Devarāja* geweihte Bakheñ später im Jahre 968 n. Chr. in einer Inschrift unter dem Namen *Yaśodhareśvara* gepriesen wurde, mit folgenden Erklärungsmöglichkeiten: 1.) Der Bakheñ war möglicherweise ursprünglich nicht dem *Devarāja* geweiht, sondern dem *Yaśodhareśvara*. Diese Vermutung wird jedoch nicht durch die (allerdings zwei Jahrhunderte jüngere) Sdok Kak Thom-Inscription bestätigt. – 2.) Nach seiner Rückkehr aus Koḥ Ker (944 n. Chr.) weihte *Rajendravarman* den durch *Jayavarman IV.* zweckentfremdeten Bakheñ nicht mehr dem *Devarāja*, sondern errichtete ihm einen neuen Tempelberg und weihte den Bakheñ dem *Yaśodhareśvara* (Coedès, in: BEFEO, XXXII, 1932, S. 3 f., Anm. 1.). – In seinem 1970 erschienenen Artikel über *Jayavarman IV.* stellt Coedès allerdings die Frage, ob überhaupt im 9. Jahrhundert bereits der Ausdruck *Devarāja* bekannt war (siehe S. 29).

⁶⁹ Coedès und Dupont, 1943/46a, S. 113, Anm. 6.

⁷⁰ So glaubt Stern (1934, S. 613) aus dem Text von einer – postulierten – Gleichzeitigkeit der oben erwähnten Handlungsabfolge auch auf eine Identität der beiden Idole schließen zu können: „la partie khmère du texte indique, avec précision, que le *Kamrateñ jagat ta rāja*, au moment de la fondation d'Angkor (*Yaśodharapura*) fut érigé dans cette ville sur le mont central; or la partie correspondante sanskrite se borne à signaler (BEFEO, XV, p. 80, st. 43) que, d'après les ordres du roi, au moment de la fondation d'Angkor, il (le Guru) érigea un *liṅga* sur la mont *Srī Yaśodharagiri*, égal en beauté au roi des Monts.“ (Sperrung vom Verfasser.) Es

Eine weitere Eigenart der Sdok Kak Thom-Inschrift spricht meines Erachtens ebenfalls eindeutig gegen die Vorstellung, daß der *Devarāja* jeweils für einen neuen Herrscher im *Liṅga* des neuen Tempels erneut geweiht wurde. In der Sdok Kak Thom-Inschrift wird zwar detailliert geschildert, welche „persönlichen“ *Liṅgas* die verschiedenen Nachfahren *Sivakaivalyas* in ihren jeweiligen Dörfern weihen ließen. Ebenso wird in chronologischer Reihenfolge angegeben, unter welchen Familienoberhäuptern dieser Priesterdynastie die „ganze Familie entsprechend den Vorschriften vor dem *kamrateñ jagat ta rāja* amtierte“. Nichts hingegen hören wir von den angeblich stets neu gegründeten *Devarājas*. Sollte der *Devarāja* in den königlichen *Liṅgas* der regierenden Könige immer wieder neu geweiht worden sein, so muß man sich fragen, warum diese *Liṅgas* und ihre Weihe dann nicht in der Inschrift im Zusammenhang mit den immer wiederkehrenden Hinweisen auf den *kamrateñ jagat ta rāja* genannt werden, zumal wir wissen, daß die Namen der *Liṅgas* dieser großen Tempelberge keineswegs mit dem Tode ihrer Begründer vergessen oder geändert wurden. Als ein besonders gutes Beispiel kann in diesem Zusammenhang der *Indreśvara* auf dem Bakoñ in Hariharālaya (Roluos) angesehen werden. Wäre dieses *Liṅga*, das noch Generationen nach seinem Gründer *Indravarmān*, unter seinem Gründernamen bekannt und wegen der Großartigkeit seines Tempels berühmt war⁷¹, von einem Angehörigen der *Sivakaivalya*-Familie zum *Devarāja* geweiht worden, so bliebe es unverständlich, warum diese Weihe dann nicht in der Inschrift erwähnt wurde⁷². Als einzige Antwort auf diese Frage kann eigentlich nur gelten: Der *Indreśvara* war nicht der *Devarāja* während der Herrschaft *Indravarmāns*⁷³.

Eine Reihe weiterer kontroverser Fragestellungen, die sich im Verlauf der Diskussionen über den *Devarāja*-Kult ergaben, lassen sich aus der Sdok Kak Thom-Inschrift weitgehend beantworten. So läßt ihre Khmer-Fassung keinen Zweifel daran, daß im Mittelpunkt des *Devarāja*-Kultes ein Kultbildnis steht und nicht ein abstrakter Ritus. Denn es heißt stets, wie bereits mehrfach erwähnt, daß die Angehörigen der *Sivakaivalya*-Familie vor dem *kamrateñ jagat ta rāja* amtierten. Dieses „vor“ wird in Khmer stets durch *nā* wiedergegeben, das eindeutig lokative Bedeutung hat und hier nur soviel heißen kann, daß ein Ritus vor einem Kultbildnis stattfand⁷⁴. In die gleiche Richtung weist das Wort *nām*, das immer dann verwandt wird, wenn der *Devarāja* dem König beim Wechsel der Hauptstadt folgte. *Nām*, das soviel wie „eine Person geleiten“ bedeutet, kann sich eher auf ein Kultbildnis als auf einen abstrakten Ritus beziehen. Ähnlich verhält es sich mit *arcā*

bleibt unerklärlich, was Stern dazu veranlaßte, in beiden Texten der Inschrift die Weihe des *Liṅga* auf den Zeitpunkt der Gründung der Stadt und damit auch in die gleiche Zeit der Überführung des *kamrateñ jagat ta rāja* zu verlegen. Dies wird noch unklarer, wenn wir auf die von ihm zitierte Übersetzung des Sanskrit-Textes von Finot, in: BEFEO, XV, S. 80, zurückgreifen, wo es in der Strophe XLIII lediglich heißt: „D'après les ordres du roi, il érigea un *liṅga* sur le mont *Śrī Yaśodharagiri*, égal en beauté au Roi des monts (l'Himālaya)“. Von „au moment de la fondation d'Angkor“ ist also weder im Text noch in der Übersetzung die Rede!

⁷¹ In einer Inschrift aus dem Jahre 960 n. Chr. wird *vrah kamrateñ añ Śrī-Indreśvara* genannt (IC, IV, S. 103 [K. 265] A, 14–15).

⁷² Statt dessen heißt es nur lakonisch, daß „unter der Herrschaft seiner königlichen Hobeit *Īśvaraloka* (*Indravarmān I.*) der *kamrateñ jagat ta rāja* in Hariharālaya war (und daß) die ganze Familie vor dem *kamrateñ jagat ta rāja* entsprechend den Regeln amtierte“ (D, 4–5). – Als weitere Beispiele ließen sich die *Liṅgas Rajendravarmāns* im östlichen Mebon-Tempel und im Pre Rup-Tempel nennen. Weiterhin das um 1000 n. Chr. von *Sivācārya* auf dem Hemaśṛṅga (Ta Keo) errichtete *Liṅga Śivas*; vgl. Stele de Tūol Ta Pec, śl. XCI (IC, V, S. 256).

⁷³ In der Gründungsinschrift des Bakoñ heißt es klar: „*Śrī-Indreśvara iti liṅga*“ (IC, I, S. 32, śl. XXIII). Siehe auch *Baksei Chamkrōñ*, śl. XXVI (IC, IV, S. 88 ff.).

⁷⁴ *Mabbet*, 1969, S. 206.

bzw. *arcana* in der Sanskrit-Fassung der Inschrift, das soviel wie „Verehrung, Anbetung“ heißt. In einem Zusammenhang wie: „*sie vollzogen die Verehrung des Devarāja*“ (*devarā-jasya cakrur arcām*, B, 34) kann *devarāja* nur ein Kultobjekt, nicht aber dessen Ritus darstellen⁷⁵.

Eine weitere, für die Herrscherapotheose in Kambodscha entscheidende Frage wird ebenfalls in der Sdok Kak Thom-Inschrift klar beantwortet. Ganz im Sinne von Filliozat finden wir nämlich in der Sdok Kak Thom-Inschrift keinerlei Hinweise darauf, daß die Könige Angkors als der *Devarāja* oder *kamraten jagat ta rāja* verehrt wurden. Es heißt statt dessen unzweideutig, daß der Ritus auf dem Mahendraparvata auf Wunsch *Jayavarman* II. von *Hiraṇyadāma* durchgeführt wurde, damit es „*nur einen einzigen König gab, der cakravartin war*.“ (C, 73)⁷⁶. Einen weiteren Hinweis auf den „irdischen“ Charakter der Herrschaft, die die Könige Angkors ausübten, erhalten wir aus dem Ausdruck *kamraten phdai karom*, der in der Inschrift mehrfach für „König“ gebraucht wird. *Phdai karom* heißt „untere Fläche, die Erde“, so daß *kamraten phdai karom* soviel bedeutet wie „Herr der unteren Fläche, Herr der Erde“⁷⁷. Die Begriffe *kamraten jagat ta rāja* („Herr der Welt, der König ist“) und *kamraten phdai karom* („der Herr, der unteren Fläche/Erde“) scheinen zwar ein Begriffspaar zu bilden, in der Sdok Kak Thom-Inschrift bezeichnen sie jedoch die zwei Pole der Herrschaft. Der Gott *Śiva* ist der „Herr der Welt, der König (man möchte sagen: der höchste König) ist“, während hienieden der König als „Herr der Erde“ regiert⁷⁸. Noch klarer wird diese Gegenüberstellung, wenn wir lesen, daß der „Herr der Welt, der König ist“, den „Herrn der Erde“ beschützt (*cām*), (C, 81–82). Wie kann also, so muß man sich fragen, der König Angkors selbst der *kamraten jagat ta rāja* sein, wenn er eben von jenem beschützt wird? Wir halten also fest, daß in der Sdok Kak Thom-Inschrift keinerlei Anhaltspunkte vorhanden sind, die die These bestätigen könnten, die Könige Angkors wären „Gott-Könige“ (*devarāja*) gewesen. Statt dessen heißt es eindeutig, daß der „Herr der Erde“ von dem „Herrn der Welt“ beschützt wird.

IV. *Devarāja* – eine „*calantī pratimā*“ des Gottes *Śiva*?

In den vorangegangenen Ausführungen konnten wir feststellen, daß eine Analyse der Sdok Kak Thom-Inschrift ergibt, daß der *Devarāja* ein Kultobjekt gewesen sein muß, daß nicht identisch mit jenen *Liṅgas* war, die die Könige Angkors auf den monumentalen Tempelbergen ihrer Hauptstädte errichten ließen. Bei der Frage, welche Skulptur oder welches Kultobjekt als *Devarāja* verehrt wurde, hilft uns jedoch die Sdok Kak Thom-Inschrift nicht weiter, da sie keine diesbezüglichen Angaben enthält. Sie läßt allenfalls die berechnete Vermutung zu, daß es sich im Bereich des königlichen *Śivaismus* um ein *Śiva-*

⁷⁵ Sabai, 1970, S. 41: „Notre texte indique clairement que le *devarāja* n'était pas un simple rituel, mais une divinité adorée avec des rites précis.“

⁷⁶ Es soll hier keineswegs bestritten werden, daß die Idee eines „Universalherrschers“ (*cakravartin*) nicht ihrerseits eine Art der Vergöttlichung des Königs beinhaltet. Hier geht es lediglich darum, festzustellen, ob in der Konzeption des *Devarāja* die Vergöttlichung des Herrschers Ausmaße angenommen hatte, die über ihre indischen Vorbilder hinausgingen – etwa in dem Sinne: der König ist Gott.

⁷⁷ Lewitz, 1971, S. 98: *Kamraten phdai karom*. Litt. „seigneur de la surface inférieure“ c'est-à-dire „le roi“ régnant sur „la terre“, laquelle s'oppose au ciel qui est „la surface supérieure“ (*phdai le*).

⁷⁸ In eine ähnliche Richtung scheint ein Vers der Praḥ Bat-Inschrift zu deuten, die Filliozat zitiert (1954, S. 550). In ihm heißt es, daß die zwei Welten zwei Beschützer haben, „diese Welt“ den König (*Yaśovarman*) und der Himmel den Großen *Indra*.

liṅga gehandelt haben könnte⁷⁹. Ebenso unklar ist es, in welchem Tempel die mutmaßliche *Devarāja*-Skulptur verehrt wurde. Die Tatsache, daß es bisher nicht gelang, einem Tempel Angkors diese Funktion zuzuweisen, veranlaßte im Gegenteil *Coedès*, *Finots* These vom „*idole unique*“ zu verwerfen⁸⁰. Da uns also weder epigraphische noch archäologische Quellen darüber Aufschluß zu geben scheinen, in welcher Skulptur und in welchem Tempel der *Devarāja* verehrt wurde – nachdem wir die These von der Identität zwischen *Devarāja* und den *Liṅgas* der Tempelpyramiden ablehnen mußten – bleibt uns vorerst nur der Weg der Hypothesen, um uns der Lösung dieses Problems zu nähern.

Wann immer bisher über den *Devarāja* als „*idole unique*“ diskutiert wurde, scheint man lediglich an die zentrale Götterstatue, bzw. an das *Liṅga* im zentralen Heiligtum des jeweiligen Staatstempels gedacht zu haben. Es gibt aber eine weitere Form der *mūrti* eines Gottes, die in den hinduistischen Tempeln Indiens noch heute eine äußerst wichtige Rolle spielt. Gemeint ist die *calantī pratimā*, die als (meist) bronzenes, „*sich bewegendes Abbild*“ der Hauptgottheit in zahlreichen größeren Tempeln Indiens existiert. Diese beweglichen Götterbilder sind insbesondere während der großen Tempelfeste ein wichtiger Bestandteil des Kultes, da sie als „*utsava mūrti*“ („*Festbildnis*“) des Gottes – dessen Hauptbildnis weiterhin im Tempel bleibt – auf Tempelwagen oder in Sänften durch die Straßen der Tempelstädte geführt werden. Eine *calantī pratimā* war und ist besonders in śivaitischen Tempeln wichtig, in denen ein *Liṅga* verehrt wird. Dieses im Tempel feststehende *Liṅga* darf – wie auch schon *Finot* bemerkte – selbstverständlich bei Festen nicht ausgeführt und schon gar nicht beim Umzug der Hauptstadt versetzt werden⁸¹.

Ein gutes Beispiel bietet hier einer der berühmtesten *Siva*-Tempel Indiens, der *Liṅgarāja*-Tempel in Bhubaneśwar im ostindischen Orissa⁸². Im Mittelpunkt des *Liṅgarāja*-Kultes steht ein *Svayambhū-Liṅga*, eine „*durch sich selbst entstehende*“ Manifestation des Gottes *Siva* aus gewachsenem Stein. Es versteht sich von selbst, daß dieses „*selbstgewordene*“ Bildnis *Sivas* nicht von dem Platz fortbewegt werden kann, an dem sich *Siva* einst in ihm manifestierte. Während der zahlreichen Feste des *Liṅgarāja* fungiert daher als „*Stellvertreter*“ *Sivas* außerhalb des Tempels eine ca. 45 cm große vierarmige Bronze-*skulptur*, die *Siva* als *Candraśekhara* darstellt⁸³. An dieser Skulptur werden während der

⁷⁹ *Coedès*, 1968, S. 23: „*Most of the kingdoms founded in Farther India soon adopted the Śivaite conception of royalty, based on the Brahman-Kshatriya pairing and expressed in the cult of the royal liṅga.*“

⁸⁰ *Coedès*, 1952a, S. 13: „*l'hypothèse d'un devarāja unique à travers les siècles soulève de grandes difficultés, car on a vainement cherché son sanctuaire parmi les grands monuments de la capitale.*“ Siehe ferner *Coedès*, 1952b, S. 52. Möglicherweise auf den Einfluß *Duponts* zurückgehend, heißt es eigenartigerweise in den Vorbemerkungen zu der von *Coedès* und *Dupont* herausgegebenen *Sdok Kak Thom*-Inscription: „*L'object, un liṅga sans doute, auquel s'adressait le culte, était unique et pouvait être déplacé. L'inscription de Sdok Kak Thom mentionne à plusieurs reprises que le kamrateñ jagat ta rāja a été transporté à la suite de tel roi, installé dans telle capitale. Il avait donc une personnalité physique et n'était vraisemblablement pas remplaçable.*“ (1943/46a, S. 64.) Diese Deutung des *Devarāja*-Kultes kommt der hier vorgetragenen am nächsten, widerspricht aber deutlich früheren und späteren Aussagen von *Coedès* (Sperrung vom Verfasser).

⁸¹ So heißt es unzweideutig: „*Ein Śivaliṅga darf nicht bewegt werden*“ (*śivaliṅgam na cālayet*).
⁸² Dieser größte *Siva*-Tempel Ostindiens ist vermutlich ein „*Zeitgenosse*“ des größten śivaitischen Tempelberges Angkors, des *Baphuons*, der Anfang der zweiten Hälfte des 11. Jahrhunderts erbaut wurde. *K. C. Panigrahi*, *Archeological Remains at Bhubaneswar* (Calcutta 1961) S. 166.

⁸³ *Rajendralala Mitra*, *The Antiquities of Orissa* (Calcutta 1875, Neudruck Calcutta 1963) Vol. II, S. 133 ff. [= *Indian Studies, Past and Present*]. Zur *Candraśekharamūrti Sivas* siehe *J. N. Banerjea*, *The Development of Hindu Iconography* (2. Aufl. Calcutta 1956) S. 463.

Feste alle jene königlichen Riten vollzogen, die dem *Liṅga-rāja* als (*Siva*-) „*Liṅga, das der König ist*“, zuteil werden⁸⁴.

Calantī pratimā-Skulpturen spielten in Orissa ebenso wie in anderen Teilen Indiens in einem weiteren Zusammenhang eine wichtige Rolle, die für die Deutung des *Devarāja* von größter Bedeutung sein könnte. Es gibt zahlreiche Beispiele für das Aufsteigen mächtiger regionaler Gottheiten zu Reichsgottheiten (*rāṣṭradevatā*) der herrschenden Dynastien. Insbesondere dann, wenn sich die Heiligtümer dieser Gottheiten fern der Hauptstädte der neuen Dynastien befanden, scheint es nur eine Frage der Zeit gewesen zu sein, bis von den ursprünglichen Götterbildern (*mūla bera*) bronzene Skulpturen hergestellt wurden, die dann in den Hauptstädten des Reiches, meist in unmittelbarer Nähe des Palastes, verehrt wurden. Insbesondere unikonische Bildnisse von *Ṭhākurāṇīs* oder *Svayambhū-Liṅgas* werden dann eigentlich stets ikonisch als hinduistische Gottheiten dargestellt. Ein bekanntes Beispiel aus Orissa wäre etwa die *Ṭhākurāṇī Bhaṭṭārikā*. Während sie in ihrem Ursprungsort am Mahānadi-Fluß in einem unbehauenen Stein verehrt wird, ist sie gleichzeitig im Palast von Bārambā als *Durgā-Mahiṣāsūramardīnī* die Reichsgottheit (*rāṣṭradevatā*) des ehemaligen Fürstenstaates von Bārambā⁸⁵. Der Ritus dieser „Stellvertreter“-Skulptur wurde im Palast von Hofpriestern des Königs „unter Ausschluß anderer Menschen“ vollzogen – wie es auch in Hinblick auf den *Devarāja* in der Sdok Kak Thom-Inschrift heißt. Ebenso wie der *Devarāja* als „Ursprung des Schatzes der Macht“ wie ein Augapfel gehütet worden zu sein scheint, war es in Orissa nur dem König und seinen Hofpriestern gestattet, das Heiligtum der *rāṣṭradevatā* im Palastbereich zu betreten. Selbstverständlich wurde die Ausübung dieses Kultes ebenso wie jene des *Devarāja* in der Familie des Hofpriesters vererbt. Als *rāṣṭradevatā* wurde die Skulptur bei einem Wechsel der Hauptstadt (ebenso wie der *Devarāja* Angkors) stets mitgeführt, während die ursprüngliche Gottheit weiterhin an ihrem Ursprungsplatz blieb. Diese bronzenen Skulpturen der *rāṣṭradevatā* scheinen bisweilen sogar mit in die Kriege „ihres“ Königs gezogen zu sein, um ihn zu beschützen. Der Grund, warum man eine *calantī pratimā* der mächtigen Gottheit in die Nähe des Palastes holte, ist unschwer zu erraten. Es galt, die Macht der Staatsgottheit für die Legitimation der Herrschaft nutzbar zu machen. Während die Könige der zentralen Dynastie Orissas im späten Mittelalter als *rāuta* – Statthalter ihrer Reichsgottheit regierten⁸⁶, scheint sich in Angkor im 10. und 11. Jahrhundert die Vorstellung durchgesetzt zu haben, der König sei ein „Teil“ (*aṃśa*) des Staatsgottes *Siva* (Siehe Seite 44, 46 ff.).

Überprüft man die Belege in den Inschriften Angkors, in denen Hinweise auf den

⁸⁴ Der Name *Liṅgarāja* ist für unsere Diskussion über den *Devarāja* nicht ohne Interesse. Beide Namen sind auf parallele Weise gebildet. Setzt man *Liṅga* in Beziehung zu *Siva* = *Deva*, so kommt der Name *Liṅgarāja* dem Namen *Devarāja* auch inhaltlich sehr nahe. Im Falle des *Liṅgarāja* wird man sicherlich mit einer doppelten Bedeutung rechnen müssen: „Der König der *Liṅgas*“ (in bezug auf die übrigen *Liṅgas* Indiens) und „der König, der ein *Liṅga* ist“. Im Ritual erhält *Liṅgarāja* königliche Ehren und Attribute, möglicherweise in Nachahmung und Konkurrenz zum Staatskult der viṣṇuitischen *Jagannātha* in Orissa.

⁸⁵ Für die ätiologische Erklärung dieser „Metamorphose“ siehe *Pilānka Baḍāmbā Itihāsa*, 1940, S. 26. – Das weit über Orissa hinaus bekannteste Beispiel für den Aufstieg einer ursprünglich tribalen, regionalen Gottheit zu einer „hinduisierten“ Staatsgottheit stellt *Viṣṇu-Jagannātha* in Puri dar (siehe *Kulke*, 1973, S. 129 f.). Zum „Aufstieg“ der *Durgā* siehe *Goetz*, 1974.

⁸⁶ *Kulke*, 1974. – Siehe ferner *G. Sontheimer*, Religious Endowments in India: The Juristic Personality of Hindu Deities, in: Zeitschrift für vergleichende Rechtswissenschaft LXVII (1964) S. 76: „The king's being an agent of the god proved to be a very effective assurance of the loyalty of the subjects and prevented any further disturbances from the side of the people, which shows that the deity can be a very potent force.“

Devarāja-Kult enthalten sind, so gibt es eine Inschrift, die möglicherweise die Hypothese bestätigen könnte, daß auch der *Devarāja* in der Form einer *calantī pratimā* verehrt wurde. Eine Inschrift von Kok Rosei zählt die Stiftungen des Priesters *Śivācārya* auf, der vermutlich der berühmte *Purohita* des *Devarāja* unter den Königen *Jayavarman V.* und *Sūryavarman I.* Ende des 10. und Anfang des 11. Jahrhunderts war. In dieser Inschrift wird berichtet, daß er drei Stiftungen an *Bhadreśvara* (die Staatsgottheit des vorangorianischen Chenla-Staates), „meinen göttlichen Herrn, der die Herrschaft ist“ (*vrah kamraten añ ta rājya*) und an den „Herrn der Welt“ in *Liṅapura* (Koh Ker) dargebracht hat. Auffallend ist nun der nähere Kontext, in dem hier „der göttliche Herr, der die Herrschaft ist“ genannt wird: *ta vrah kamraten añ ta rājya sru vra(h) vlen pratidina lih mvāy* – „für den göttlichen Herrn, der die Herrschaft ist: täglich 1 *lih* Reis für das Heilige Feuer“⁸⁷. Das Heilige Feuer (*vrah vlen*) Angkors steht hier in einer engen Beziehung zum *kamraten añ ta rājya*, beziehungsweise scheinen beide geradezu eine Einheit zu bilden. Das Heilige Feuer muß im Staatskult Angkors eine hervorragende Rolle gespielt haben. So leisteten 1011 n. Chr. die Würdenträger des kambodschanischen Reiches ihren berühmten Gefolgschaftsschwur auf *Sūryavarman I.* vor dem Heiligen Feuer⁸⁸, und in der großartigen „historischen Galerie“ Angkor Vats wird das Heilige Feuer in der Parade *Sūryavarman II.* deutlich sichtbar auf einer Sänfte dem *Rājapurohita* und den Brahmanen vorangetragen⁸⁹. Für unsere Hypothese ist es von Bedeutung, daß das Heilige Feuer hier in der Form einer *calantī pratimā* erscheint. Seine äußere zylinderförmige Gestalt, aus deren oberer Abrundung fächerförmig Flammen hervorzutreten scheinen, wurde von *Groslier* als Miniatur-*Stūpa* und von *Bosch* als ein *Liṅga* gedeutet⁹⁰. *Bosch* stützt sich hierbei vor allem auf die mythologisch begründete und epigraphisch belegte Beziehung zwischen dem *Liṅga* und dem Feuer.

Es soll hier keineswegs der Eindruck entstehen, der *Devarāja* sei mit dem Heiligen Feuer Angkors identisch. Hier geht es lediglich darum, auf die mögliche „funktionale“ Nähe beider Kultobjekte hinzuweisen. Sollte, wie bisher stets angenommen⁹¹, der von *Śivācārya* beschenkte „Herr, der die Herrschaft ist“, identisch sein mit dem *Devarāja*, so geht diese „funktionale“ Nähe aus der Inschrift des *Śivācārya* hervor: *vrah kamraten añ ta rājya* und *vrah vlen* gehören im kultischen Bereich offensichtlich eng zusammen, wobei das Heilige Feuer fast ein Bestandteil des *Devarāja*-Kultes gewesen zu sein scheint. Für unsere Überlegung kommt daher einer Feststellung *Bhattacharyas* eine gewisse Bedeutung zu: „Certains textes permettent même de conclure que le Feu était gardé en permanence dans le palais royal. Les inscriptions de *Phimānakas* et de *Prasat Tor* (règne de *Jayavarman VII.*) parlent de la ‚salle du Feu‘ (*agnigṛha, vahnyagāra*)“⁹².

Gestützt auf Parallelen aus dem östlichen Indien, wo *calantī pratimās* von Reichsgottheiten in Palästen oder in deren Nähe bewahrt werden, und auf die Analyse der *Sdok Kak Thom*-Inschrift und der Inschrift *Śivācāryas* sei hier hypothetisch folgende Deutung vorgetragen: Der *Devarāja* war eine *calantī pratimā* in der Form einer Bronzeskulptur, die

⁸⁷ IC. VI, S. 173–180 (K. 175). Stèle de Kôk Rosei, A, 16–17: „au Dieu royal (*V. K. A. ta rājya*), quotidiennement: 1 *lih* de paddy pour le Feu sacré.“ Die beschädigte Westseite der Stele erwähnt die Familie (*Śivācāryas?*) im Zusammenhang mit dem *vrah kamraten añ ta rājya* (a. a. O., S. 176, Zeile 5–6).

⁸⁸ Coedès, 1913a, S. 12 ff. Auch der Verfasser der *Sdok Kak Thom*-Inschrift, *Sadāsīva*, heiratete vor dem Heiligen Feuer die Schwägerin *Sūryavarman I.* (B, LXXIV).

⁸⁹ Coedès, 1932, pl. 549.

⁹⁰ Bosch, 1932, S. 11: „l'objet porté en procession solennelle est, soit un *liṅga* vénéré comme le feu sacré, soit un réceptacle du feu sacré en forme de *liṅga*.“

⁹¹ IC. VI, S. 173–180; *Sahai*, 1970, S. 43; Coedès, 1970, S. 59.

⁹² *Bhattacharya*, 1961, S. 148 (Sperrung vom Autor).

Siva in einer seiner göttlichen Manifestationen darstellte. Diese Skulptur wurde in den jeweiligen Hauptstädten entweder in den Palästen oder innerhalb des Palastbezirkes in einem besonderen Gebäude verehrt, das in der Art der königlichen Paläste Angkors für den „Gott, der der König ist“ in vergänglichem, aber wertvollem Material errichtet war. Diese *calantī pratimā* des *Devarāja* wurde als Reichspalladium bei Umzügen der Könige in andere Paläste oder neue Hauptstädte mitgeführt (*nām*). Sie mußte in der Nähe des Königs sein, um als „der Herr der Welt“ den „Herrn der Erde“ zu bewachen (*cām*)⁹³.

V. Waren die Könige Angkors „Teilhaber“ an der göttlichen Herrschaft?

Mit den hypothetischen Ausführungen über den *Devarāja* als *calantī pratimā* eines ursprünglichen *Liṅga* auf dem Mahendraparvata sollen die Bemerkungen zu diesem Kult im engeren Sinne zunächst abgeschlossen werden. Der Kult des *Devarāja* steht jedoch in dem weiteren Zusammenhang der Verherrlichung und Vergöttlichung, die das Königtum (*rājya*) und die Könige (*rāja*) als Träger der Herrschaft in Indien und den Regionen, die Indien beeinflusste, erfuhren. Wenn wir hier auch nicht näher auf die verschiedenen Formen der Herrscherapotheose in Kambodscha eingehen können, so gibt es doch einen Grund, der uns zwingt, uns mit einigen Aspekten der Vergöttlichung der Könige Angkors näher auseinanderzusetzen. Die Hinweise, die wir aus Inschriften Angkors auf das göttliche Wesen der Könige kennen, ein „Teil“ (*aṃśa*) *Sivas* zu sein, das sich als des Königs „feines, inneres Selbst“ (*sūkṣmāntarātman*) in einem *Śivaliṅga* befindet, beziehen sich stets auf die *Liṅgas*, die die Könige auf den von ihnen errichteten Tempelbergen weihen ließen. Da man diese *Liṅgas* bisher als die *Devarājas* der jeweiligen Könige ansah, zog man die auf diese *Liṅgas* bezogenen Aussagen der Inschriften stets direkt zur Deutung des gesamten *Devarāja*-Kultes heran. Dies trifft in besonderem Maße für die zentralen *Liṅgas* des Bakheñ, des Prasat Thom in Koḥ Ker und des Baphuon zu, die man bisher als die *Devarājas* ihrer Gründer, der Könige *Yaśovarman I.*, *Jayavarman IV.* und *Udayādityavarman II.* ansah, und die daher in der Diskussion über den *Devarāja*-Kult eine entscheidende Rolle spielten. Da hier aber die gegenteilige These vertreten wird, erweist es sich als notwendig, zunächst einmal nachzuweisen, daß diese *Liṅgas* nicht mit dem *Devarāja* identisch sind. Nach einer Klärung dieser Frage soll kurz auf die Bedeutung dieser königlichen *Liṅgas* auf den Tempelbergen für den Königskult in Angkor hingewiesen werden. Dies geschieht dann sozusagen außerhalb unserer Diskussion über den eigentlichen *Devarāja*-Kult.

Nachdem wir oben bereits Gründe vorgebracht haben, die gegen eine Identität des Bakheñ-*Liṅga* und des *Devarāja* sprechen, wenden wir uns nun dem *Tribhuvaneśvara-Liṅga* des Usurpators *Jayavarman IV.* zu. *Jayavarman* scheint gleich zu Beginn seiner Herrschaft in seiner neuen Hauptstadt Chok Gargyar (Koḥ Ker) im Nordosten Angkors mit dem Bau des bis dahin größten Tempelberges Kambodschas, des Prasat Thom, begonnen zu haben. Auf ihm weihte er das *Tribhuvaneśvara-Liṅga*, das für die Legitimation seiner Herrschaft eine hervorragende Rolle spielen sollte. In den Inschriften von Koḥ Ker wird dieses *Liṅga* sowohl *Tribhuvaneśvara* („Herr der drei Welten“) wie *kamrateñ jagat ta rājya* genannt. Da nun *Coedès kamrateñ jagat ta rājya* aus den Koḥ Ker-Inschriften ebenso wie den uns aus der Sdok Kak Thom-Inschrift bekannten *kamrateñ jagat ta rāja* als Namen des *Devarāja* ansieht, stellt das *Tribhuvaneśvara-Liṅga* für *Coedès* das Bei-

⁹³ *Majumdar* (1963, S. 210) bezeichnet den *Devarāja* sogar als „tutelary deity of the kingdom“.

spiel *par excellence* dafür dar, daß der *Devarāja* von den jeweils regierenden Königen auf den neuen Tempelbergen erneut errichtet und geweiht wurde⁹⁴.

Neben den bisher gegen diese Theorie vorgetragenen Argumenten, die den gesamten *Devarāja*-Kult betrafen, gibt es zwei weitere gewichtige Argumente, die im Zusammenhang mit Koḥ Ker gegen die Theorie von Coedès sprechen. Durch sie läßt sich zum einen nachweisen, daß das *Tribhuvaneśvara-Liṅga* nicht der *Devarāja Jayavarman*s gewesen sein kann, und daß zum anderen *Jayavarman* in den ersten Jahren seiner Herrschaft in Koḥ Ker ohne die Legitimation des *Devarāja*-Kultes regiert hatte. In einer Inschrift Koḥ Kers aus dem Jahre Ś. 923 = 1001 n. Chr. wird berichtet, daß hohe Staatsbeamte im Auftrage König *Udayādityavarmans I.* (ca. 1001–1002 n. Chr.) Stiftungen an den *kamraten añ jagat ta rāja* in Chok Gargyar (Koḥ Ker) vollzogen⁹⁵. Demnach kann kein Zweifel daran bestehen, daß sich der *kamraten añ jagat ta rāja* = *Tribhuvaneśvara* im Jahre 1001 n. Chr. noch in Koḥ Ker befand. Der eigentliche *kamraten jagat ta rāja* = *Devarāja* befand sich zu dieser Zeit bereits seit ca. einem halben Jahrhundert wieder in Angkor, seit *Rajendravarman II.* (944–968 n. Chr.) die Hauptstadt wieder nach Angkor verlegt und den „*kamraten jagat ta rāja ebenfalls zurückgeführt hatte*“⁹⁶. Damit dürfte es klar sein, daß sich der Name *kamraten jagat ta rāja* auf den *Tribhuvaneśvara* und nicht auf den *Devarāja* bezog.

In einer weiteren Inschrift Koḥ Kers ist belegt, daß *Jayavarman IV.* bereits im Jahre 921 n. Chr. das *Tribhuvaneśvara-Liṅga* in Koḥ Ker weihen ließ⁹⁷. Andererseits erfahren wir aber aus der Sdok Kak Thom-Inschrift, daß der Priester *Kumārasvāmin* und seine ganze Familie unter den Königen *Harṣavarman I.* und *Iśānavarman II.* „*vor dem kamraten jagat ta rāja amtierte*“ (D, 29). Diese Könige regierten jedoch bis ca. 922 bzw. bis 925/928 in Angkor⁹⁸. Hieraus kann meines Erachtens nur gefolgert werden, daß *Jayavarman IV.* als Gegenkönig in seinen ersten Regierungsjahren in Koḥ Ker nicht im Besitz des *Devarāja* war⁹⁹. In der Sdok Kak Thom-Inschrift heißt es, daß *Jayavarman IV.* „*von der Stadt Śrī Yaśodharapura fortzog, um Herrscher in Chok Gargyar zu sein (und) auch den*

⁹⁴ Coedès, 1970, S. 58 ff., und 1968, S. 314, Anm. 86. – Ferner *Sahai*, 1970, S. 42.

⁹⁵ Koḥ Ker, Prasat Thom (K. 682), Zeile 3–6 (IC. I, S. 50).

⁹⁶ Sdok Kak Thom-Inschrift, D. 36–37.

⁹⁷ Koḥ Ker, Prasat Thom (K. 184), (IC. I, S. 48). In anderen Inschriften Koḥ Kers wird im Jahre 921 n. Chr. bereits der *vrah kamraten añ jagat ta rāja* genannt. (Coedès, 1931a, S. 15). – Zur Datierung von *Jayavarman IV.* siehe *Jacques*, 1971, S. 168 ff. Er widerspricht Coedès' These, *Jayavarman* habe bereits 921 n. Chr. als Usurpator die Herrschaft ergriffen. *Jacques* stützt sich auf zwei Inschriften (Prasat Nān Khmau, IC. II, S. 32, Vers III, und Tūol Ta Pec, IC. V, S. 256, Vers LXXXVI), die beide *Jayavarmans* Regierungsantritt mit Ś. 850 = 928 n. Chr. angeben. Für *Jacques* beziehen sich die königlichen Titel *Jayavarmans* und die Erwähnung von *rāja* in den frühen Inschriften *Jayavarmans* aus den Jahren 921 und 922 auf *Jayavarman* als „*roi de Koḥ Ker, et non pas roi des Khmèr*“ (S. 169). Unklar bleibt jedoch weiterhin auch bei *Jacques*, wie es möglich gewesen sein kann, daß die Könige Angkors es *Jayavarman* „*freiwillig*“ gestattet haben sollen, sich im Norden Angkors in Koḥ Ker eine derartige „*Bastion*“ aufzubauen, ausgestattet mit allen Insignien königlicher Herrschaft, einschließlich des höchsten Tempelberges Kambodschas – während gleichzeitig der Bau des wesentlich kleineren Bakṣei Chamkron-Tempelberges in Angkor offensichtlich nicht recht vorankam.

⁹⁸ Coedès, 1968, S. 114; *Jacques*, 1971, S. 168 ff.

⁹⁹ *Briggs* (1951a, S. 116) versucht die Schwierigkeiten durch die These von einem Schisma im *Devarāja*-Kult zu lösen: „*The existence of two God-Kings would not seem so strange if, as Stern thinks, the kamraten jagat ta rāja was a ritual, which could transform any liṅga into a God-King.*“ – Verwunderlich ist es, daß Coedès auf diese offensichtlichen Widersprüche der inschriftlichen Belege zu seiner Theorie meines Wissens nicht einging.

kamraten jagat ta rāja mitführte“ (D, 31–32) Der zweite Teil dieser Aussage, der den *Devarāja* betrifft, kann sich folglich nur auf die Zeit nach dem Ende der Herrschaft *Isānavarmans* beziehen, als *Jayavarman IV.* Alleinherrscher Kambodschas war, und nachdem er bereits das *Tribhuvaneśvara-Liṅga* in Koḥ Ker geweiht und in den Mittelpunkt seines religiös-legitimatorischen Systems gestellt hatte.

Die Tatsache, daß *Jayavarman IV.* als Usurpator ohne die Legitimation einer legalen Erbfolge und mehrere Jahre ohne Legitimierung durch den *Devarāja*-Kult regieren mußte, hat die Geschichte der politischen Ideen in Kambodscha und in gewisser Weise Südostasiens insgesamt stark beeinflusst. *Jayavarman* mußte, um im Sinne *Max Webers* zu sprechen¹⁰⁰, bemüht sein, der „*erbcharismatischen*“ Legitimität der in Angkor rechtmäßig herrschenden Könige eine eigene „*amtscharismatische*“ Legitimität gegenüberzustellen¹⁰¹. Dies geschah, indem *Jayavarman* den bis dahin höchsten Tempelberg Kambodschas errichten ließ, dessen karger architektonischer Schmuck eine auch von späteren Bauten nicht übertriffene strenge Monumentalität ausstrahlte. Das *Liṅga* dieses Tempelberges verband er nun nicht mit seinem eigenen Namen (also „*Jayeśvara*“), sondern weihte es *Siva-Tribhuvaneśvara*, dem „*Herrn der drei Welten*“¹⁰². Ihn, den Herrn seines „*eigenen*“ Staatstempels, pries er als den höchsten Herrn der Welt und übergab ihm sodann die Herrschaft, um zukünftig als dessen „*Teil*“ (*-haber*) (*amśa*) auf der Erde zu herrschen. Als „*Statthalter*“ *Sivas* war er damit nur dem Gott Rechenschaft schuldig. Damit bezog *Jayavarman* die Legitimität seiner Herrschaft direkt von *Siva*. Ein Angriff auf den König würde somit zu einem Angriff auf die Herrschaft *Sivas*¹⁰³. Damit besaß *Jayavarman IV.* als Usurpator eine höhere Legitimation seiner Herrschaft als die „*erbcharismatisch*“ legitimierten Herrscher *Angkors*¹⁰⁴.

¹⁰⁰ *Max Weber*, *Wirtschaft und Gesellschaft*. Studienausgabe, hrsg. von *J. Winkelmann* (Köln/Berlin 1964) S. 184 ff. und S. 865.

¹⁰¹ Eine andere, in Angkor weniger bekannte Alternative zur „*erbcharismatischen*“ Legitimität bestand in der charismatischen Herrschaft kraft göttlichen Erwähltheits. Diese (insbesondere in Indien und Indonesien) geläufige Weise, einen Staatsstreich nachträglich zu legitimieren, wurde meist von den „*Hofmythographen*“ ermöglicht, die Legenden erfanden, in denen berichtet wird, wie der Usurpator zum Auserwählten des Staatsgottes wurde. Siehe hierzu z. B. *C. C. Berg*, *Javanische Geschichtsschreibung*, in: *Saeculum* 7 (1956) S. 168–181 und 8 (1957) S. 249–266, sowie *Kulke*, 1969.

¹⁰² Auf das *Tribhuvaneśvara Liṅga* trifft in erhöhtem Maße zu, was *Filliozat* über den *Devarāja* im allgemeinen sagt, in dem nicht die Könige Angkors, sondern der Gott *Siva* (als König) verehrt worden sei. So trägt das *Liṅga* in Koḥ Ker eben nicht den Namen seines Stiftungskönigs, sondern denjenigen *Siva-Tribhubaneśvaras* und wird mehrfach ausdrücklich als das *Liṅga Sivas* bezeichnet, z. B.: *ugrasya liṅgam, liṅgam idam śivasya* (Koḥ Ker, Prasat Damrei, K. 677, Vers XV und XIX, IC. I, S. 58 f.). *Sambhor liṅgam* (Koḥ Ker, Prasat Andet, K. 675, Vers XXVIII, IC. I, S. 64). Der Name *Tribhuvaneśvara*, für *Coedès* ein Indiz für *Jayavarmans* Anspruch auf „*kosmische Herrschaft*“, ist übrigens ein auch in Kambodscha geläufiger Name *Sivas*. So berichtet die Inschrift von *Palhal* aus dem Jahre 1069 n. Chr. von der Weihe eines *Tribhuvaneśvaradeva* (*Coedès*, 1913c, S. 28). – *Jacques* (1971, S. 169) folgt in bezug auf den *Tribhuvaneśvara* der These von *Filliozat*.

¹⁰³ Aus Orissa/Indien kennen wir hierzu eine überzeugende Parallele. Der König *Kapilendra*, der 1435 n. Chr. den Thron usurpierte und die *Sūryavaṃśa*-Dynastie begründete, ließ sich als Auserwählten des Orissa-Staatgottes *Jagannātha* feiern, überließ ihm die Oberherrschaft (*sām-rājya*) und regierte als dessen Diener (*sevaka*). Als solcher drohte er in zahlreichen Inschriften, daß Widerstand gegen seine eigenen Befehle Aufruhr (*droha*) gegen den Staatgott *Jagannātha* sei. Über *Kapilendras* Inschriften siehe *K. B. Tripathi*, *The Evolution of Oriyā Language and Script* (Cuttack 1962) S. 251–273; siehe auch *Kulke*, 1974.

¹⁰⁴ „*Ist die Legitimität des Herrschers selbst nicht durch Erbcharisma nach eindeutigen Regeln feststellbar, so bedarf er der Legitimation durch eine andere charismatische Macht, und dies kann*

Diese Entwicklung läßt sich in den Inschriften *Jayavarman's* gut verfolgen. So heißt es bereits 921 n. Chr., daß „durch diesen siegreichen *Śrī Jayavarman* in Demut das ganze Wunder und die Kraft der Herrschaft dem *Tribhuvaneśvara* übergeben wurde“¹⁰⁵. Im selben Jahr wird das *Tribhuvaneśvara-Liṅga* bereits als *vrah kamraten añ jagat ta rājya* gepriesen, als „mein göttlicher Herr der Welt, der die Herrschaft ist“¹⁰⁶. In der undatierten Inschrift *Jayavarmans* vom Prasat Damrei in Koh Ker wird ferner verkündet, daß *Siva* auf die Erde kam, um den beständigen [König *Indravarman*], der ein Teil (*aṃśa*) seiner selbst war, zu schützen¹⁰⁷.

Auf den Einfluß der Idee, die unter *Jayavarman IV.* erstmals stärker in die Legitimationsideologie Kambodschas einfloß, der König sei ein Teil des Gottes, der als Staatsgotttheit die oberste Herrschaft ausübt, stoßen wir in den Inschriften der beiden mächtigsten Herrscher Angkors im 11. Jahrhundert¹⁰⁸. *Sūryavarman I.* (1002–1052 n. Chr.), von dem meist angenommen wird, er sei ein Buddhist gewesen, stiftete auf „seinem“ Tempelberg in Angkor, dem *Śrī Sūryaparvata*, ein *Siva-Liṅga* unter dem Namen *Śambhu*¹⁰⁹. Damit folgte *Sūryavarman* dem Beispiel *Jayavarmans IV.* und benannte das von ihm auf dem königlichen Tempelberg *Sūryaparvata* gestiftete *Liṅga* nach einem Namen *Sivas* und nicht nach seinem eigenen Namen. Ganz im Sinne der Inschrift *Jayavarmans*, in der *Jayavarman* als „beständiges Teil“ *Sivas* gepriesen wird, um dessen Schutzes willen *Siva* auf die Erde herabstieg, wird ein Jahrhundert später der König *Sūryavarman I.* als ein „feststehendes Bildnis *Sivas* auf Erden“¹¹⁰ gepriesen. In einer weiteren Inschrift, die zwar der Regierungszeit *Udayādityavarmans II.* (1050–1068 n. Chr.) entstammt, aber in ihren wesentlichen Teilen der Verherrlichung *Sūryavarmans* gewidmet ist, wird letzterer ebenfalls als ein Teil *Sivas* (*Siva-aṃśa*) gepriesen.¹¹¹ Dieser Beleg ist deshalb wichtig, weil die Inschrift mit einer Anrufung *Sivas* beginnt, in der von *Sivas* Teilen (*aṃśa*) die Rede ist, die denjenigen bekannt sein müssen, die nach Erlösung streben. Zu diesen Teilen *Sivas* gehört überraschend auch das „Herrscher-Selbst“ *Sivas* (*niyoktrātman*).

normalerweise nur die hierokratische sein. Dies gilt auch und gerade für denjenigen Herrscher, der eine göttliche Inkarnation darstellt, also das höchste „Eigencharisma“ besitzt.“ Max Weber, op. cit. (Anm. 100) S. 865.

¹⁰⁵ „[te] na [Śrījaya] varmaṇā vijayinā rājyasya sārādbhutaṃ bhaktyā sarvaṃ adīyata tri . . .“ (Prasat Thom-Inschrift, ISCC, LXIV, Vers III), zitiert nach Coedès, 1931a, S. 13 f. Er bezieht *sarvaṃ* auf die Stiftung der Inschrift: „ce [Śrī Jaya] varman victorieux a donné avec dévotion tout ceci, merveille et essence de la royauté.“

¹⁰⁶ Coedès, 1931a, S. 15. Inschrift von Prasat Thom, östliches Gopura, zweiter *prākāra*-Wall.

¹⁰⁷ (K. 677) Koh Ker, Prasat Damrei, śl. XVII (IC. I, S. 58). Hier dürfte vermutlich ein Einfluß der *viṣṇuitischen Avatāra*-Lehre vorliegen. In dieselbe Richtung deutet die *aṃśa* Vorstellung, die uns im Bereich des *Viṣṇuismus* vertrauter als im *Sivaismus* ist. So wird im *Bhāgavata-Purāṇa* der „Ur“-König *Prithu* als *aṃśa Viṣṇus* gepriesen (*Harer aṃśaḥ*, XV, 6 oder auch *Viṣṇoḥ kalā* XV, 3).

¹⁰⁸ Auch für *Rajendravarman* wird in einer Inschrift aus dem Jahre 948 der Anspruch erhoben, er sei ein „Teil“ *Sivas* gewesen (*ayam mama-aṃśo bhūmīśaḥ*). Inschrift von Prasat Pram, A XIX (Coedès 1913b, S. 19).

¹⁰⁹ Lovek-Inschrift *Harṣavarman III*, śl. XXXVII; Majumdar, 1953, S. 423. – Siehe auch Ta Keo-Inschrift, A, 5–6 (Coedès, 1931b, S. 18).

¹¹⁰ *īśvarasya kṣītau vaddha-mūrti*. Stele von Tūol Ta Pec (K. 834) śl. XCII (IC. V, S. 256).

¹¹¹ Inschrift von Prasat Khna (K. 661), B, śl. LXI (IC. I, S. 202). – Während in Kambodscha der König als das „feststehende Bildnis“ des Gottes auf Erden verherrlicht wurde, führt er in Orissa sogar noch heute den Namen *calanti Viṣṇu* („Record of Rights“ von 1955). Er ist als der „sich bewegende *Viṣṇu*“ der Stellvertreter des im Tempel „feststehenden“ *Viṣṇu-Jagannātha*. Der Name „*calanti Viṣṇu*“ beinhaltet in Orissa jedoch keineswegs – wie man zunächst vermuten dürfte – eine Vergöttlichung des Königs als der Große Gott *Viṣṇu*. Auch hier handelt es sich lediglich um

Welche Beziehung hat dieses *aṃśa*, das „Herrscher-Selbst“ des Gottes *Śiva*, zum König *Sūryavarman*, der seinerseits in derselben Inschrift als ein *aṃśa Śivas* gepriesen wird¹¹²? Es ist sehr wahrscheinlich, daß im 9. und 10. Jahrhundert die Könige Angkors als *aṃśa Śivas* verherrlicht wurden und daß dieses *aṃśa* des Gottes in unmittelbarer Verbindung mit jenem *aṃśa Śivas* gesehen wurde, das als dessen „Herrscher-Selbst“ gepriesen wurde.

Auch die Regierungszeit *Udayādityavarmans II.* (1050–1068 n. Chr.) spielt für unser Wissen vom *Devarāja*-Kult und von der kultischen Bedeutung der königlichen Tempelberge Angkors eine wichtige Rolle. Zum einen stammt aus den Anfängen seiner Regierungszeit (1052 n. Chr.) die *Sdok Kak Thom*-Inschrift, die einzige Quelle, die eine zusammenhängende Aussage über den *Devarāja*-Kult ermöglicht. Zum anderen finden wir in Inschriften über *Udayādityavarman* erstmalig klare epigraphische Hinweise auf die Funktion der königlichen *Liṅgas* im Staatskult Angkors. So gibt die berühmte *Lovek*-Inschrift der *Saptadevakula*-Priesterfamilie aus der Regierungszeit *Harṣavarmans III.* (1066–1080 n. Chr.) einen klaren Aufschluß über die kosmographische Sinngebung des *Baphuon*-Tempelberges *Udayādityavarmans*. Aus ihr erfahren wir, wie *Udayādityavarman* im Wettstreit mit der Götterresidenz, dem in der Mitte von *Jambudvīpa* gelegenen goldenen Berg *Meru*, in seiner eigenen Stadt einen goldenen Berg (den *Baphuon*) errichtete. Auf der Spitze dieses goldenen Berges weihte er in einem im göttlichen Glanz erstrahlenden Tempel ein *Śivaliṅga* mit dem Namen „goldenes *Liṅga*“¹¹³. Diesem goldenen *Liṅga*, das das „feine, innere Selbst“ *Udayādityavarmans* in sich berge, bat der Feldherr *Samgrāma* in der *Praḥ Nok*-Inschrift seine Kriegsbeute stiften zu dürfen¹¹⁴.

Hier finden wir in wenigen Zeilen die Quintessenz der Herrscherapotheose im angkorianischen Reich des 11. Jahrhunderts: Das „feine, innere Selbst“ des Königs („*le roi abstrait*“ bei *Finot*) lebt in einem *Liṅga*, der Fruchtbarkeit und Festigkeit gewährenden phallischen Manifestation des Gottes *Śiva*, das ein König im Verlaufe seiner Herrschaft auf einem Tempelberg weihen läßt. Dieses „feine, innere Selbst“ des Königs scheint identisch zu sein mit jenem „Teil“ (*aṃśa*) des Gottes *Śiva*, als das die Könige Angkors verherrlicht werden¹¹⁵. Der Gott *Śiva* und der König Angkors vereinigen sich damit in einem *Liṅga* auf der höchsten Stufe einer Tempelpyramide, die als mikrokosmisches Abbild des Götterberges *Meru* das Zentrum des angkorianischen Reiches darstellt. Als „feststehendes Bildnis“ *Śivas* auf der Erde übt nun der König Angkors als „Herr der Erde“ (*kamraten phdai karom*) die Herrschaft aus für den „Herren der Welt, der die Herrschaft innehat“ (*kamraten jagat ta rājya*, und *devarājya*.) Nach seinem Tode geht der König in den Ort (*pada*) des höchsten Gottes ein.

Während diese Hinweise der Inschriften auf die Vergöttlichung der Könige Angkors bisher stets in direkten Zusammenhang mit dem *Devarāja*-Kult gebracht wurden, dürfte es aus den Ausführungen der vorangegangenen Abschnitte klargeworden sein, daß sie sich ausschließlich auf den Kult der königlichen *Liṅgas* auf den Tempelpyramiden Angkors

einen funktionalen Vergleich zwischen dem Staatsgott und dem König des Staates. Als solcher fungiert er als dessen *rāuta* (Stellvertreter) und ist als *bhakta* sein „erster Diener“ (*sebaka*).

¹¹² Es ist nicht ausgeschlossen, daß hier Einflüsse des buddhistischen *Bodhisattva*-Ideals vorliegen, da es die höchste Aufgabe des *Bodhisattva* ist, alle Menschen zu erlösen, eine Vorstellung, die der śivaitischen Königsidee des 11. Jahrhunderts fremd ist.

¹¹³ *Lovek*-Inschrift von *Harṣavarman III.*, Vers 40–43; *Majumdar*, 1953, S. 44. Ebenfalls Inschrift von *Phnom Sandak* und *Praḥ Vihār*, Zeile 9 (*Coedès* und *Dupont* 1943/46b, S. 141).

¹¹⁴ *Praḥ Nok* Stele Inscription, Vers 159 (*Majumdar*, 1953, S. 398).

¹¹⁵ In der *Pre Rup*-Gründungsinschrift aus dem Jahre 961 n. Chr. heißt es über das *Liṅga* im Südosten der oberen Plattform des Tempels, daß König *Rajendravarman* den „Herren (*iśvara*) *Rajendravarmeśvara* für sein eigenes Heil errichtete, gleichsam als sei königliches Wesen in ihm selbst“ (IC. I, S. 102, Vers CCLVIII).

beziehen¹¹⁶. Daraus muß gefolgert werden, daß diese *Liṅgas* und ihre Tempel, und nicht der *Devarāja*, im Mittelpunkt des Staatskultes von Angkor standen. Diese *Liṅgas* auf den Tempelbergen waren die sichtbare Manifestation des Gottes *Śiva*¹¹⁷. In ihm „wohnte“ das „Herrscher-Selbst“ des Gottes, das in den regierenden König Angkors als dessen „feines inneres Selbst“ einging. Durch diese Verbindung wurde der König Angkors zum „Teilhhaber“ an der göttlichen Herrschaft *Śivas*.

VI. Zusammenfassung

Ziel der vorangegangenen Ausführungen war es, die bisherige Deutung des *Devarāja*-Kultes als Kult des vergöttlichten Herrschers in Frage zu stellen, um die Rolle des *Devarāja*-Kultes im legitimatorischen System der Königsherrschaft in Angkor klarer herauszuarbeiten. Dabei ist es gelungen, aus einer erneuten Überprüfung der Sdok Kak Thom-Inscription nachzuweisen, daß der *Devarāja*-Kult keineswegs mit dem Kult der königlichen *Liṅgas* auf den großen Tempelbergen Angkors gleichgesetzt werden kann. Beide sind daher getrennt voneinander zu untersuchen, um nicht ihre kennzeichnenden Eigenheiten von vorneherein zu verwischen. Für die Deutung des *Devarāja*-Kultes dürfen deshalb nur Inschriften herangezogen werden, die eindeutig über ihn und nicht über den Kult der königlichen *Liṅgas* berichten. Diese Forderung schränkt uns vorerst nahezu ausschließlich auf die Sdok Kak Thom-Inscription ein. Die meisten der übrigen Inschriften, die bisher als Quellen für den *Devarāja*-Kult angesehen wurden¹¹⁸, beziehen sich auf das *Tribhuvaneśvara Liṅga* auf dem Prasat Thom-Tempelberg in Koḥ Ker, und fallen damit als Belege für den *Devarāja*-Kult aus.

Aus der Sdok Kak Thom-Inscription erfahren wir, daß der magisch rituelle Akt der vermutlich tantristischen Weihe auf dem Berg Mahendraparvata stattfand. Ziel dieser feierlichen Zeremonie war es, zum einen Kambodscha aus der Abhängigkeit von Javā zu

¹¹⁶ Auch für das *Liṅga* des Baphuon läßt sich aufzeigen, daß es nicht der *Devarāja* war, wie u. a. Coedès annahm (Coedès 1931b, S. 22). In dem Khmer-Teil der schon erwähnten Inschrift von Lovek wird klar von *kamrateñ jagat svarnaliṅga* gesprochen (IC. VI, S. 285, Zeile 17) und die Inschriften von Phom Sandak und Praḥ Vihār sprechen von einem *kamrateñ añ svarnaliṅga*, das der König *Udayādityavarman* errichten ließ (Coedès und Dupont 1943/46, S. 141, Zeile 10).

¹¹⁷ Es kann kein Zweifel sein, daß seit dem Aufkommen der Vorstellung, der König sei ein *aṃśa Śivas*, die Könige Angkors es zunehmend vorzogen, ihr königliches *Liṅga* klar als das *Liṅga* des Gottes *Śiva* zu benennen und darauf verzichteten, das *Liṅga* mit ihrem eigenen Namen zu verbinden. Die göttliche Herrschaft des „Herren der Welt“ mußte „uneingeschränkt“ sein, um die Legitimation, als dessen *aṃśa* zu herrschen, wirksam erscheinen zu lassen.

¹¹⁸ Siehe Coedès/Dupont, 1943/46a, S. 64.

Unklar bleibt die Deutung des Verses VI der Gründungsinschrift aus den Jahren 877 und 879 n. Chr. für den von *Indravarman* erbauten Praḥ Kō-Tempel. In ihm ist von der Gottesherrschaft (*devarājya*) *Mahendras* die Rede, die von *Svayambhū* (*Brahmā*) etabliert wurde. Dieser Vers wird häufig als eine Anspielung auf die Begründung des *Devarāja*-Kultes auf dem Mahendraparvata gesehen. (Coedès: IC, I, S. 25, Anm. 1; Dupont, 1952, S. 171, 175; *Bhattacharya*, 1964, S. 45). Trotz einer dem Text unlegbar inhärenten Doppeldeutigkeit dürfte sich der Ausdruck *devarājya* eher auf den „Großen *Indra*“ (*Mahendra*) beziehen, dessen „Herrschaft über die Götter“ von *Brahmā* begründet worden war. Nach eben diesem Ritus, so heißt es in der Inschrift, wurde der König *Indravarman* („der, dessen Schutz *Indra* ist“) geweiht. Nach dieser Weihe erlangte *Indravarman* die [irdische!] Herrschaft (*labdha-rājya*, Vers VII). Sicherlich liegt hier zusätzlich eine Anspielung auf *Śiva* vor, den „eigentlichen“ König der Götter und dessen Herrschaft, – in dem Sinne, wie es *Filliozat* aufzeigte, eine direkte Anspielung auf die Begründung des *Devarāja*-Kultes dürfte hingegen schwer zu beweisen sein.

befreien und den König *Jayavarman II.* zum alleinigen irdischen Universalherrscher (*cakravartin*) Kambodschas zu weihen. Zum anderen wurde während dieses feierlichen Gründungsaktes des Reiches der *Devarāja* geweiht. Die Inschrift läßt nun keinen Zweifel daran zu, daß nicht – wie bisher angenommen – der König Kambodschas zum Gott-König (*deva-rāja*) geweiht wurde. Diese Weihe wurde vielmehr an einem Bildnis des Gottes *Śiva* vollzogen, der als „Gott, der König ist“ und als „Herr der Welt“ die Herrschaft der Könige Kambodschas (als „Herren der Erde“) schützte. Nach der Überprüfung der Sdok Kak Thom-Inschrift wurde unter Hinweis auf indische Parallelen der – vorerst hypothetische – Schluß gezogen, daß *Jayavarman* auf dem Mahendraparvata ein *Liṅga* weihen ließ, von dem ein bewegliches Bildnis (*calantī pratimā*) erstellt wurde, das mindestens bis in das 11. Jahrhundert als der *Devarāja* in den jeweiligen Hauptstädten des Reiches verehrt wurde.

Mit dem Staatsakt auf dem Mahendraparvata Anfang des 9. Jahrhunderts dürfte vor allem ein innenpolitischer Zweck verfolgt worden sein. Nach den neuesten Forschungen von *Jacques* und *Wolters* gingen der feierlichen Weihe Jahrzehnte währende Kämpfe *Jayavarmans* um die Herrschaft in Kambodscha voraus. Durch das „politische Opfer“¹¹⁹ auf dem Mahendraberg ließ sich *Jayavarman* nach erheblichen territorialen Gewinnen zum alleinigen *cakravartin*-Herrscher Kambodschas erheben. Diese Deutung der *Devarāja*-Weihe als *einmaliges politisches Ereignis* anlässlich der territorialen Einigung Kambodschas würde die relativ geringe Bedeutung des *Devarāja*-Kultes in den folgenden Jahrhunderten erklären¹²⁰, in denen das Prinzip der Einheit des angkorianischen Reiches nicht mehr in Frage gestellt wurde¹²¹. Vieles spricht für die Annahme, daß ein Jahrhundert später die ersten Regierungsjahre *Jayavarmans IV.* zwischen 921 und 925/28 n. Chr. zu einer Schwächung des *Devarāja*-Kultes beigetragen haben. Vermochte es doch der Usurpator *Jayavarman IV.*, sich ohne die Legitimation des *Devarāja* gegen die Könige Angkors durchzusetzen, deren Herrschaft der *Devarāja* schützen sollte. Schwerwiegender dürfte es noch gewesen sein, daß *Jayavarman* in der Zwischenzeit im *Tribhuvaneśvara-Liṅga* auf dem bis dahin höchsten Tempelberg Kambodschas offensichtlich bewußt eine „Konkurrenz“-Staatsgottheit hatte weihen lassen¹²², in dessen Dienst er seine Herrschaft stellte, um als dessen Teil (*aṃśa*)-Haber eine höhere Legitimation zu besitzen als die legalen Könige Angkors. Die Vorstellung, als *aṃśa* des Gottes an der göttlichen Herrschaft (*devarājya*) teilzuhaben, hat seit *Jayavarman IV.* die Herrscherapotheose im Angkor-Reich entscheidend beeinflusst. Der König wurde damit zum Teilhaber an der göttlichen Herrschaft, ohne selbst Gott zu sein.

Eine weitere Ursache für den Rückgang der Bedeutung des esoterisch-tantristischen *Devarāja*-Kultes *Śivas* gegenüber dem Kult der königlichen *Liṅgas* auf den zentralen Tempelbergen mag in der Zunahme der persönlichen Macht der Könige Angkors gelegen haben. Ihrer neuen Machtfülle entsprachen die von ihnen neu errichteten monumentalen Tempelberge Angkors. Im Zentrum des Kultes dieser königlichen Tempel standen *Liṅgas*,

¹¹⁹ „The political sacrifices were the concrete mechanisms not only for obtaining the blessings of the gods but also for asserting the political power of the king“: V. P. Varma, 1959, S. 222.

¹²⁰ Diese – notwendigerweise hypothetische – Feststellung stützt sich auf die auffallende Tatsache, daß kaum königliche Inschriften den *Devarāja*-Kult erwähnen. Die Sdok Kak Thom-Inschrift und vermutlich jene *Śivācāryas* entstammen hingegen der Familie *Śivakaivalyas*, zu deren Pfründe der *Devarāja*-Kult eben gehört: „Aucun autre texte royal n'en parle“ (Coedès/Dupont, 1943/46a, S. 64).

¹²¹ *Wolters*, 1973, S. 30: „Local independence was no longer the acceptable objective as it had been in the 8th century. The integrity of the Angkorian kingdom was not in question.“

¹²² Unter diesem Gesichtspunkt kann man vermutlich im Sinne *Briggs* von einem Schisma des *Devarāja*-Kultes sprechen (siehe Anm. 99).

die bisweilen den Namen der Stifterkönige trugen und als Wohnstätte ihres „feinen, inneren Selbst“ gepriesen wurden. Ihnen galt der eigentliche Königskult Angkors. Selbst in der Spätzeit Angkors, als bereits der Buddhismus im Staatskult Kambodschas dominierte, standen die Tempelberge noch immer im Mittelpunkt „staatstragender“ Kulte. So berichtet Ende des 13. Jahrhunderts der berühmte chinesische Reisende *Chou Ta-Kuan* von einer allnächtlichen rituellen Vereinigung des Königs mit einer Schlangenzprinzessin, der „Schlangenherrin des Landes“¹²³. Diese Vereinigung fand innerhalb des Palastbezirkes Angkors auf einem „goldenen Turm“, dem Phimeanakas, statt. Dagegen mußten die kultischen Möglichkeiten einer *calanti pratimā* eines fernen, vor Generationen geweihten Gründungs-Liṅgas verblasen. Zwar wurde der *Devarāja*-Kult als eine der magischen Machtquellen beibehalten, doch dürfte vermutlich seine Bedeutung im Laufe der Zeit stark zurückgegangen und jener nahegekommen sein, die das Heilige Feuer (*vraḥ vlen*) oder das Heilige Schwert (*praeh khan*) im Staatskult Angkors einnahmen.

Den glücklichen Umstand, daß uns der *Devarāja*-Kult durch die Sdok Kak Thom-Inscription überhaupt bekannt wurde, verdanken wir vermutlich der Lebensgeschichte des *Sadāsiva*, des letzten uns bekannten *Purohita* des *Devarāja*. *Sūryavarman I.* (1002–50 n. Chr.) verheiratete *Sadāsiva* mit seiner Schwägerin, enthob ihn einiger religiöser Funktionen, ernannte ihn zu seinem königlichen Priester (*rājapurohita*) und bekleidete ihn mit einem der höchsten Staatsämter (D, 44–45). Unter *Udayādityavarman II.* wurde er dessen *Guru* und erhielt sogar den höchsten königlichen Titel *dhūli jeñ vraḥ kamrateñ añ* und den Namen *Śrī Jayendravarmān*. Trotz dieser steilen Karriere *Sadāsivas* ist es unverkennbar, daß seine Familie ihre monopolartige Stellung als wichtigste Priesterfamilie des Reiches eingebüßt hatte¹²⁴. Statt dessen trat unter *Sūryavarman I.* und dessen Nachfolgern die *Saptadevakula*-Priesterfamilie immer stärker in den Vordergrund, der *Sūryavarman* verwandtschaftlich verbunden war. Der berühmte *Śankarapaṇḍita* wurde als Haupt dieser Familie Opferpriester (*hotar*) und Lehrer (*guru*) *Sūryavarman's*. Unter seinem Nachfolger *Udayādityavarman* wurde er zusätzlich der Opferpriester (*γājaka*) des „goldenen Liṅga“ auf dem Baphuon-Tempelberg¹²⁵, das (ähnlich wie das *Tribhuvaneśvara-Liṅga* unter *Jayavarman IV.*) gänzlich im Mittelpunkt des Staatskultes unter *Udayādityavarman* stand. Die endgültige Übertragung des Kultes im Staatsheiligtum des Baphuon scheint *Sadāsiva* auf dem Höhepunkt seiner – nunmehr weltlichen – Macht veranlaßt zu haben, mit der Sdok Kak Thom-Inscription ein bleibendes Denkmal für die hervorragende Rolle zu setzen, die seine Familie seit Anbeginn im Staatskult Angkors gespielt hatte. Doch es war nicht nur alleine die Inschrift, durch die *Sadāsiva* die Größe seiner Familie seiner Nachwelt zu verkünden trachtete. In dem kleinen Tempel in Bhadrāniketana (= Sdok Kak Thom), in dem die Inschrift gefunden wurde, stiftete *Sadāsiva* eine *Brahmā*-Skulptur für den Priester *Hiraṇyadāma* und eine gemeinsame *Harihara*-Skulptur für seinen Ahnherrn *Śivakaivalya* und den Priester *Śivāśrama*, den Mitbegründer der des für die *Śivakaivalyas* so wichtigen *Śiva-Āśrama* (C, CXXVII). Man wird *Briggs* zustimmen müssen, wenn er den Tempel von Bhadrāniketana als eine Art „Familien-Pantheon“ und die Inschrift als den „Schwanengesang“ der *Śivakaivalyas* bezeichnet¹²⁶.

Nach unserem derzeitigen Wissen müssen wir die Stiftungen *Sadāsivas* wohl auch als den Schwanengesang des *Devarāja*-Kultes insgesamt ansehen. Nach 1052 n. Chr., dem Datum der Sdok Kak Thom-Inscription, erfahren wir nichts mehr über den *Devarāja*-Kult. Sicherlich wird der *Devarāja* auch im 12. Jahrhundert nicht „abgeschafft“ worden sein,

¹²³ Heine-Geldern, 1930, S. 37 ff.; Pelliot, 1902, S. 144 f.

¹²⁴ Briggs, 1951a, S. 150; 1952, S. 178.

¹²⁵ Lovek-Inscription, śl. 37–43: *Majumdar*, 1953, S. 423 f.

¹²⁶ Briggs, 1951a, S. 170.

doch wird er mehr und mehr zu einem Requisit der magisch-königlichen Macht herabgesunken sein. Dieses Schicksal der *calantī pratimā* des *Devarāja*, dem einstigen Staatspalladium Angkors, dürfte endgültig besiegelt worden sein, als *Jayavarman VII.* bald nach der Zerstörung Angkors durch die Chams (1177 n. Chr.) die Herrschaft übernahm und als überzeugter Buddhist Angkor völlig neu erbauen ließ. Im Mittelpunkt der neuen Stadt von Angkor Thom stand nicht mehr der alte śivaitische zentrale Tempelberg (*vnām kantāl*) des Bakheñ, sondern die buddhistische Tempelanlage des Bayon. In seinen Inschriften verkündete *Jayavarman* allegorisch, daß der Berg *Sivas* im *Himālaya* ent wurzelt (*unmūlita*) sei, so daß nun die Könige zu ihm, *Jayavarman*, Zuflucht nehmen, um Festigkeit zu erlangen. Der Gott *Brahmā* habe aus je einer Hälfte *Sivas* und *Viṣṇus* den König *Jayavarman* erschaffen, der damit an Majestät und Mannestum *Siva* übertreffe. Noch unmißverständlicher heißt es an anderer Stelle, daß *Brahmā* dem Gott *Siva* die Macht (*śakti*), mit der dieser einst die Dämonen *Tripuras* besiegte, abgenommen und sie dem König *Jayavarman* übertragen habe¹²⁷.

In der Tat hatte die śivaitische Legitimationsideologie im 12. Jahrhundert nicht nur in Kambodscha ihre *śakti* verloren. Auch in allen süd- und ostindischen Staaten geriet der *Śivaismus* als Staatsideologie in eine Krise, die meist in unmittelbaren oder mittelbaren Zusammenhang mit dem Wirken des großen viṣṇuitischen Reformators *Rāmānuja* gebracht wird. So folgten Anfang des 12. Jahrhunderts gleichzeitig in Kambodscha der König *Sūryavarman II.* (ca. 1113–1150) und im östlichen Indien *Anantavarman Cōḍagaṅga* als König von Orissa (ca. 1112–1146) dem „Ruf“ des *Viṣṇuismus*. Beide gaben die śivaitische Staatsreligion ihrer Vorväter auf und errichteten ihre riesigen neuen Staatstempel für den Gott *Viṣṇu*. So entstanden gleichzeitig die größten viṣṇuitischen Tempel beiderseits des Golfes von Bengalen im Jagannātha-Tempel Puris, in Orissa und in Angkor Vat. Während es jedoch in den folgenden Jahrhunderten dem *Viṣṇuismus* in Orissa und großen Teilen Indiens in zunehmendem Maße gelang, sich der volkstümlichen *Bhakti*-Religiosität zu nähern und somit die Legitimationskrise des 12. Jahrhunderts im Rahmen des Hinduismus zu lösen, wurde Kambodscha von dieser letzten mittelalterlichen Erneuerungsbewegung des Hinduismus in Indien nicht mehr erreicht.

Nach der vernichtenden Niederlage Angkors im Jahre 1177 war für *Jayavarman VII.* der Götterberg *Sivas*, das hinduistische Symbol der irdischen Herrschaft der frühen Könige Angkors, ent wurzelt¹²⁸. Die „indischen“ Zeichen der Zeit verkennend, wählte er den Weg in den esoterischen *Lokeśvara*-Kult des *Mahāyāna*-Buddhismus und bürdete der Bevölkerung seines Staates die Last einer bis dahin nicht gekannten Herrscherapotheose auf. Besessen von einem missionarischen Eifer überzog er sein Reich mit einem Netz von Tempeln, Götterstandbildern und Hospitälern, um dann in seinen Inschriften in ergreifenden Worten sein Mitgefühl mit der leidenden Menschheit auszudrücken. Doch seine Sprache erreichte das von Frondiensten und Kriegen gequälte Volk nicht mehr. Erschöpft von der Last, die ihm die hinduistische Herrscherapotheose und deren buddhistische Spätform aufbürdete, wandte sich das Volk dem ceylonesischen *Theravāda*-Buddhismus zu, der sich seit dem Ende des 12. Jahrhunderts über Burma nach Südostasien auszubreiten begann.

¹²⁷ Inschriften von Prasat Chruñ, Angkor Thom (K. 287, K. 288) IC, IV, S. 207–250.

¹²⁸ Die Ursache für die Kontinuität der von *Chou Ta-Kuan* Ende des 12. Jahrhunderts beschriebenen allnächtlichen rituellen Vereinigung zwischen der Schlangenprinzessin und dem König auf dem Phimeanakas dürfte in dem „vorhinduistischen“ Ursprung der Schlangenmythologie liegen, die über das Funan-Reich in die Gründungslegende Kambodschas eingegangen ist: siehe *Heine-Geldern*, 1930, S. 37 f.

Abkürzungsverzeichnis

- BEFEO = Bulletin de l'École Française d'Extrême-Orient.
IC = Inscriptions du Cambodge (siehe *Coedès*, 1937–1964).
JISOA = Journal of the Indian Society of Oriental Art.
JRAS = Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland.
JSS = Journal of the Siam Society.

Literaturverzeichnis

- Aymonier, E.* (1901): La stèle de Sdok Kak Thom, in: *Journal Asiatique*, Ser. 9, XVII, S. 5–52.
Bhattacharya, K. (1961): Les religions brahmaniques dans l'ancien Cambodge [= Publications de l'École Française d'Extrême-Orient] Band XLIX (Paris).
– (1964): Recherches sur le vocabulaire des inscriptions sanskrites du Cambodge, in: BEFEO, Band LII, S. 1–72.
– (1964): Hari-Kambujendra, in: *Artibus Asia*, Vol. XXVII, 1/2 S. 72–78.
Bechert, H. (1967): Buddhismus, Staat und Gesellschaft in den Ländern des Theravāda Buddhismus, Band II: Birma, Kambodscha, Laos, Thailand. Wiesbaden [= Band XVII, 2 der Schriften des Institutes für Asienkunde in Hamburg].
– (1969): Zum Ursprung der Geschichtsschreibung im indischen Kulturbereich, in: *Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. I. Philologisch-Historische Klasse* (1969) S. 35–38.
Bosch, F. D. K. (1932): Notes archéologiques VI. – Le temple d'Angkor Vat. a) La procession du Feu Sacré, in: BEFEO, XXXII, S. 7–11.
Bourg, H. de Mestier du (1968): A propos du culte du Dieu-Roi (devarāja) au Cambodge. En hommage au professeur *George Coedès*, in: *Cahiers d'Histoire Mondiale*, Band XI, S. 499–516.
Briggs, L. P. (1951a): The Ancient Khmer Empire, in: *Transactions of the American Philosophical Society*, New Series, Vol. 41, Pt. 1 (Philadelphia).
– (1951b): The Syncretism of Religions in Southeast Asia, Especially in the Khmer Empire, in: *Journal of the American Oriental Society*, Band LXXI, S. 230–249.
– (1952): The Genealogy and Successors of Śivāchārya. Suppression of the Great Sacerdotal families by Sūryavarman I, in: BEFEO, Band XLVI, S. 177–185.
Chatterji, B. R. (1964): Indian Cultural Influence in Cambodia (2. überarbeitete Auflage Calcutta).
Coedès, G. (1911): Note sur l'apothéose au Cambodge, in: *Bulletin de la Commission Archéologique de l'Indochine*, S. 38–49.
– (1913a): Études cambodgiennes. – IX. Le serment des fonctionnaires de Sūryavarman I, in: BEFEO, Band XIII, 6, S. 11–17.
– (1913b): Études cambodgiennes. – X. Inscription de Prasat Pram, in: BEFEO, Band XIII, 6, S. 17–26.
– (1913c): Études cambodgiennes. – XI. La stèle de Palhal, in: BEFEO, Band XIII, 6, S. 27–36.
– (1931a): Études Cambodgiennes XXVI. La date de Koh Ker, in: BEFEO, Band XXXI, S. 12–18.
– (1931b): Études Cambodgiennes XXVII. La date du Baphuon, in: BEFEO, XXXI, S. 18–23.
– (1932): Le temple d'Angkor Vat. (avec une introduction de *G. Coedès*, 3 volumes). La galerie des bas-reliefs, troisième partie (Paris) [= *Mémoires archéologiques*, publiés par l'École Française d'Extrême-Orient, Tome II].
– (1934): On the Origin of the Sailendras of Indonesia. In: *Journal of the Greater India Society*, Band 1, S. 61–70.
– (1937–1964): Inscriptions du Cambodge. Band I–VII. [= *Collection de textes et documents sur l'Indochine. École Française d'Extrême-Orient*] (Hanoi, Paris).
– (1951): La divinisation de la royauté dans l'ancien royaume khmèr à l'époque d'Angkor, in: *Proc. 7th Congress History of Religions*, Amsterdam, S. 141–142.
– (1952a): Le culte de la royauté divinisée, source d'inspiration des grands monuments du Cambodge ancien, in: *Serie Orientale Roma*. Band V, I, S. 1–23 [Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente, Roma.].

- (1952b): The Cult of the Deified Royalty. Source of Inspiration of the Great Monument of Angkor. In: Art and Letters: India, Pakistan and Ceylon. Band XXVI, I, S. 51–53.
- (1955): Angkor. Die Hauptstadt des alten Kambodscha – ein Abbild des Kosmos, in: Saeculum 6, S. 154–165.
- (1961): Les expressions vraḥ kamrateñ añ et kamrateñ jagat en vieux-khmèr, in: The Adyar Library Bulletin, Band XXV, S. 447–460.
- (1966): Angkor. An Introduction [= Übersetzung von „Pour mieux comprendre Angkor“.] (Hong Kong, Oxford University Press, 2nd impression).
- (1967): The Making of South East Asia. [Übersetzung von „Les peuples de la péninsule indochinoise“] (2. Auflage London).
- (1968): The Indianized States of Southeast Asia. Hrsg. von W. F. Vella. Honolulu [= Übersetzung der 3. Auflage von „Les États hindouisés d’Indochine et d’Indonésie“].
- (1970): Le véritable fondateur du culte de la royauté divine au Cambodge, in: R. C. Majumdar Felicitation Volume, hrsg. H. B. Sarkar (Calcutta) S. 56–66.
- und Dupont, P. (1943/46a): L’inscription de Sdok Kak Thom, in: BEFEO, Band XLIII, S. 57–134.
- und Dupont, P. (1943/46b): Les stèles de Phnom Sandak et de Praḥ Vihar, in: BEFEO, Vol. XLIII, S. 134–154.
- Dhani, P. (1954): The Old Siamese Conception of the Monarchy, in: The Siam Society Fiftieth Anniversary, Band II, S. 160–175 [= Wiederdruck aus JSS, Band XXXV, 2].
- Dupont, P. (1952): Les débuts de la royauté angkoriennne, in: BEFEO, Band XLVI, I, S. 119–176.
- Filliozat, J. (1954): Le symbolisme du monument du Phnom Bakheñ, in: BEFEO, Band XLIV, S. 527–554.
- (1966): New Researches on the Relations between India and Cambodia, in: Indica [= Heras Institute, Bombay] Band III, S. 95–106.
- Finot, L. (1912): Notes Epigraphic, XIII: L’inscription de Ban That, in: BEFEO, Band XII, 2, S. 1–28.
- (1915): L’inscription de Sdok Kak Thom, in: BEFEO, Band XV, S. 53–106.
- (1932): Le Yaśodharagiri et le Phimānākās, in: Journal Asiatique, Band 220, S. 47–59.
- Goetz, H. (1974): Studies in History, Religion and Art of Classic and Mediaeval India (Wiesbaden 1974) [= Schriftenreihe des Südasiens-Instituts der Universität Heidelberg] (im Druck).
- Gonda, J. (1966): Ancient Indian Kingship from the Religious Point of View (Leiden).
- Griswold, A. B. (1970): The Real Founder of the Cult of Divine Royalty in Cambodia [= Englische Zusammenfassung von Coedès (1970), in: R. C. Majumdar Felicitation Volume, Hrsg. H. B. Sarkar (Calcutta) S. 63–64.
- Groslier, B. P. (1958): Angkor. Eine versunkene Kultur im indochinesischen Dschungel (Köln).
- (1960): Hinterindien. Kunst im Schmelztiegel der Rassen (Baden-Baden) [= Kunst der Welt].
- Hall, D. G. E. (1966): A History of South-East Asia (2. Auflage London).
- Heine-Geldern, R. (1930): Weltbild und Bauform in Südostasien, in: Wiener Beiträge zur Kunst und Kulturgeschichte Asiens, Band IV, S. 28–78.
- Hoffmann, H. (1953): Die Begriffe „König“ und „Herrschaft“ im indischen Kulturkreis, in: Saeculum 4, S. 334–339.
- Jacques, C. (1970): Études d’épigraphie cambodgienne. – IV. Deux inscriptions du Phnom Bakheñ, in: BEFEO, Band LVII, S. 57–67.
- (1971): Études d’épigraphie cambodgienne. – VI. Sur les données chronologiques de la stèle de Tūol Ta Pec (K. 834), in: BEFEO, Band LVIII, S. 163–176.
- (1972): Études d’épigraphie cambodgienne. – VIII. La carrière de Jayavarman II, in: BEFEO, Band LIX, S. 205–220.
- Kroef, J. M. van der (1968): Kingship and Political Legitimacy in Southeast Asia: Patterns of an Enduring Tradition, in: Asiatische Studien, Band XXII, S. 68–87.
- Kulke, H. (1969): Funktionale Erklärung eines südindischen Māhātmyas. Die Legende Hiranyavarmans und das Leben des Cōḷa-Königs Kulottuṅga I., in: Saeculum 20, S. 412–422.
- (1970): Cidambaramāhātmya. Eine Untersuchung der religionsgeschichtlichen und historischen Hintergründe für die Entstehung der Tradition einer südindischen Tempelstadt (Wiesbaden) [= Freiburger Beiträge zur Indologie, Band III].

- (1970): Der Sturz Sihanouks – Angkors zweiter Tod?, in: Internationales Asienforum, Band I, S. 325–340.
- (1973): Some Remarks about the Jagannātha Trinity, in: Indologen-Tagung 1971, hrsg. von Herbert Härtel und Volker Moeller (Berlin) S. 126–139.
- (1974): „Kṣatriyaization“ and Social Change in Post-Medieval Orissa, in: Changing India. Studies in Honour of Gburiye, hrsg. von S. D. Pillai (Bombay, im Druck).
- Lê Thành Khôi (1967): Histoire de l'Asie du sud-est (Paris) [= „Que sais-je?“ No. 804].
- Lewitz, S. (1971): L'inscription de Phimeanakas (K. 484) (Étude linguistique, in: BEFEO, Band LVIII, S. 91–103.
- Mabbet, J. W. (1969): Devarāja, in: Journal of Southeast Asian History, Band X, S. 202–223.
- Majumdar, R. C. (1943): The Date of Accession of Jayavarman II, in: Journal of the Greater India Society, Band X, S. 52–55.
- (1953): Inscriptions of Kambuja, in: The Asiatic Society Monograph Series, Vol. VIII (Calcutta).
- (1963): Hindu Colonies in the Far East (2. Auflage Calcutta).
- Mus, P. (1932–1934): Barabudur. Les origines du stūpa et la transmigration, essai d'archéologie religieuse comparée, in: BEFEO, Band XXXII, S. 269–439; XXXIII, S. 577–980; XXXIV, S. 175–400.
- Osborne, M. E. (1966): History and Kingship in Contemporary Cambodia, in: Journal of Southeast Asian History, Band VII, S. 1–14.
- Pelliot, P. (1902): Mémoires sur les coutumes du Cambodge, par Tchou Ta-kuan, in: BEFEO, Band II, S. 123–177.
- Sabai, S. (1970): Les institutions politiques et l'organisation administrative du Cambodge ancien. Paris [= Publications de l'École Française d'Extrême-Orient, Band LXXXV].
- Sarkisyanz, E. (1965): Buddhist Backgrounds of the Burmese Revolution (The Hague).
- (1969): Die Neutralität Kambodschas – ihre Geschichte und ihr Wesen, in: Verfassung und Recht in Übersee, Heft I, S. 1–12.
- Sastri, K. A. N. (1957): The Cult of Devarāja in Kambuja, in: Archaeological Society of South India.
- Sedov, L. (1969): La société angkoriennne et le problème du mode de production asiatique, in: Sur le „mode de production asiatique“, Vorwort von R. Garaudy (Paris) [= Editions sociales].
- Stern, Ph. (1934): Le temple-montagne khmèr. Le culte du liṅga et le devarāja, in: BEFEO, Band XXXIV, S. 611–616.
- Stierlin, H. (1970): Angkor. München [= Weltkulturen und Bauform].
- O'Sullivan, K. (1962): Concentric Conformity in Ancient Khmer Kingship Organisation, in: Bulletin of the Institute of Ethnology (Academia Sinica, Taipei) Nr. 13, S. 87–96.
- Varma, V. P. (1959): Studies in Hindu Political Thought and its Metaphysical Foundations (2. Auflage Delhi).
- Wales, H. G. Q. (1931): Siamese State Ceremonies. Their History and Function (London).
- (1953): The Mountain of God (London).
- (1957): Prehistory and Religion of Southeast Asia (London).
- (1961): The Making of Greater India (London, 2nd, enlarged ed.).
- Wolters, O. W. (1973): Jayavarman II's Military Power: The Territorial Foundation of the Angkor Empire, in: JRAS, 1973, Nr. I, S. 21–30.