

Funktionale Erklärung eines südindischen Māhātmyas Die Legende Hiraṇyavarmans und das Leben des Cōḷa-Königs Kulottuṅga I.

Von
HERMANN KULKE
Heidelberg

C. C. Berg, Professor für indonesische und austronesische Sprachen an der Universität Leiden, hat in den vergangenen Jahrzehnten die javanische Geschichtsschreibung einer recht kritischen Analyse unterzogen und ist dabei in bezug auf die Glaubwürdigkeit einzelner historischer Quellen zu Schlüssen gekommen, die das bisherige Bild von der frühen und mittelalterlichen Geschichte Indonesiens in wichtigen Punkten in Frage stellen. Ursache zu einigen früheren Fehleinschätzungen ist die Tatsache, daß, nach Bergs Meinung, der „optative Charakter“¹ zahlreicher javanischer Texte, die er an anderer Stelle auch als „Wunschtraumdichtung“ bezeichnet², bisher nicht hinreichend beachtet worden ist.

Den Ausgangspunkt für die kritische Beurteilung der javanischen historischen Quellen bildet für Berg der in Java besonders tief verankerte Glaube an die Macht der Wort- und Schriftmagie, für den Berg in seinen zahlreichen Schriften beredete Beispiele vorträgt. In dieser Welt magischen Denkens der „alten javanischen Gesellschaft verwendete der Priester seine Macht oder die Macht des feierlich gesprochenen Wortes, um das Los seines Herrn, des Königs, damit zu lenken. Er verfaßte dazu ein Gedicht, worin er aufschrieb, wie er sich das Los seines Königs wünschte ... Das Schicksal des Königs ... wurde nicht direkt beschrieben, sondern allegorisch durch die Auswahl einer Geschichte aus der heiligen indischen Literatur, die mehr oder weniger zu der Situation paßte, worin und wofür die kultische Handlung verrichtet wurde“³.

Nach Bergs Meinung ist es demnach für die Rekonstruktion der javanischen Geschichte nicht ausreichend, einen Text zu lesen und dabei die Details herauszugreifen, die hierzu geeignet erscheinen. Die Hauptfrage müsse dagegen zunächst immer wieder sein: „Why did the man write his book, and why did he write it thus?“⁴ Verläßt sich dennoch ein Historiker bei der Darstellung der indonesischen Geschichte auf eine wortgetreue Interpretation der vorhandenen Quellen, so muß dies die unvermeidliche Folge haben, daß das Bild, das er aus diesen Quellen rekonstruiert, genau dem Bild der Vergangenheit entspricht, „that some ancient priests have wanted us to believe in“⁵, denn „a priestly doctrine is likely to invert a prevailing picture of the present“⁶.

Die Ergebnisse der neuen Interpretation der javanischen Quellen durch Berg scheinen inzwischen von der westlichen Indonesien-Forschung weitgehend akzeptiert

¹ Berg (1961) S. 16 — Abkürzungs- und Literaturverzeichnis am Schluß der vorliegenden Arbeit.

² Berg (1956) S. 172. ³ Ebd., S. 171. ⁴ Berg (1961) S. 18. ⁵ Ebd., S. 17.

⁶ Berg (1965) S. 91.

worden zu sein⁷. Weniger Anerkennung bzw. Anwendung scheint hingegen seine Methode, die er selber als die einer „*funktionalen Interpretation*“⁸ bezeichnet, außerhalb ihres bisherigen Anwendungsbereiches, der indonesischen Geschichte, gefunden zu haben.

Im folgenden sei nun eine „*funktionale Interpretation*“ einer südindischen Legende vorgetragen, die im *Cidambaramāhātmya* (= *Cm*), der Legendensammlung Cidambarams, enthalten ist, der bedeutendsten śivaitischen Tempelstadt Südindiens. Hierdurch soll aufgezeigt werden, daß *Bergs* Methode — wenn auch mit einer Einschränkung, auf die abschließend noch kurz eingegangen werden soll — auch auf gewisse indische Texte anwendbar ist und entscheidend zu deren Klärung beitragen kann.

*

Wie Cidambaram, so besitzen nahezu alle bedeutenden Wallfahrtsorte Indiens Sammlungen von Legenden und von Hymnen auf die Heiligkeit des Ortes, die unter dem Namen *Māhātmya* bekannt sind. Die *Māhātmya* stellen, wie schon ihr Name besagt⁹, eine Verherrlichung der Macht und der Heiligkeit des Ortes dar, deren Namen sie tragen. Mit ihnen wenden sich die Priester der einzelnen heiligen Orte insbesondere an die zahlreichen Pilger, die auch heute in Indien noch von einem Wallfahrtsort zum anderen ziehen, und deren Bild jedem Indienreisenden vertraut ist. Die *Māhātmyas* stellen bisweilen Sammlungen verschiedener Legenden dar in denen eine bestimmte Gottheit gepriesen oder ein berühmter Wallfahrtsort gepriesen wird. Das spezifisch Eigenartige der *Māhātmyas* ist es aber, daß in ihnen im allgemeinen die Taten einer Gottheit im Zusammenhang mit einer heiligen Stätte geschildert wird. Diese Eigenart der *Māhātmyas* entspricht der Bhakti-Religiosität, eine bestimmte Emanation oder Inkarnation der bevorzugten Gottheit des hinduistischen Pantheons an einem bestimmten Ort zu verehren¹⁰. Bei der auch für einen Hindu kaum zu überblickenden Vielfalt hinduistischer Götter und der unübersehbaren Vielzahl heiliger Orte in Indien versteht es sich von selber, daß dem *Māhātmya* eines Wallfahrtsortes eine entscheidende Rolle in der Verkündung und Propagierung der Heiligkeit dieses Ortes zufällt. Diese Verkündung geschieht meist in der Form von Legenden, bisweilen aber auch mittels philosophisch-magischer Spekulationen, die die Heiligkeit eines Ortes begründen sollen¹¹. Die folgenden Ausführungen werden einen weiteren, bisher wenig beachteten Aspekt der *Māhātmyas*

⁷ Nicht dagegen z. B. von dem indonesischen Historiker und Politiker Prof. H. Muhammad Yamin: Pantjawarsa. Die Gliederung der allgemeinen und der indonesischen Geschichte in fünf Epochen (Vortrag während des Internationalen Orientalisten-Kongresses in München, 20. 8. bis 4. 9. 1957).

⁸ *Berg* (1961) S. 17.

⁹ Das Petersburger Wörterbuch übersetzt *māhātmya* u. a. mit „*Hohes Wesen, Größe, Majestät, Macht*“.

¹⁰ In Abwandlung des berühmten Terminus *Max Müllers*, Henotheismus, prägte der sowjetische Dravidologe *Pyatigorskiy* für das geschilderte Phänomen der spezifisch südindischen *Bhakti-Religiosität* den Ausdruck „*Henolocotheismus*“.

¹¹ Ein hervorragendes Beispiel bildet hierzu die Lehre Cidambarams, als „*Puṇḍarikapura*“ (ein weiterer Name Cidambarams) die Lotusstadt der Erde zu sein (*Cm*, XV, 18—39). Mikrokosmisch-makrokosmische Spekulationen über die magische Identität von menschlichem Körper und der Erde sollen auf der Grundlage der *Upaniṣad*-Lehre, daß die erlösende Erkenntnis von der Einheit *Ātman* / *Brahmans* im „*Lotushaus*“ des Herzens des menschlichen Körpers stattfindet, begründen, daß die erlösende Vereinigung mit *Siva* nur durch den Besuch (*sevā*) des Lotusherzens der Erde, nämlich Cidambaram, erreicht werden kann (siehe *Kulke*, Cidambaramāhātmya; Abschnitt über: Die philosophische Bedeutung Cidambarams als „*Puṇḍarika-pura*“).

aufzeigen: auf die bisweilen in ihnen ausgetragenen Auseinandersetzungen der Priesterschaft eines Tempels mit den Trägern der politischen Macht.

Die śivaitischen Legenden Cidambarams haben ihren Ursprung in der großen südindischen Geschichtsepoche der ersten bedeutenden südindischen Reichsgründungen unter den Pallavas und den Cōlas (etwa 600 bis 1250 n. Chr.). Eingang in das *Cm* fanden jedoch nicht die volkstümlichen, tamilischen Legenden des 7. bis 9. Jahrhunderts n. Chr., in denen das Leben und die Taten der großen śivaitischen Nāyaṅārs in Cidambaram verherrlicht werden. Das *Cm* in seiner heute vorliegenden Form¹² stammt aus dem 10. bis 12. Jahrhundert n. Chr. und stellt eine Zusammenfassung neuer Legenden dar. In ihnen setzt sich die Priesterschaft Cidambarams mit der volkstümlichen Tradition der frühen Legenden auseinander, bzw. gestaltet diese ihren eigenen Bedürfnissen entsprechend um. Im Mittelpunkt dieser neuen Legenden steht der berühmte Ānanda-Tāṇḍava-Tanz Śivas. Dieser Kult ist in Cidambaram nicht vor dem Beginn des 11. Jahrhunderts n. Chr. belegbar. Von Cidambaram als Zentrum dieses Kultes breitete sich diese neue Tanzform Śivas vor allem in Südindien derart aus, daß seine Skulptur, die *Ananda Coomaraswamy* in seinem berühmten Artikel „The Dance of Shiva“ beschrieben hat, heute zu den bekanntesten Symbolen des gesamten Hinduismus zählt.

Das *Cm* schildert in 26 *Adhyāyas* von je rund 50 Doppelversen die legendäre Geschichte Cidambarams. Nach den einleitenden Kapiteln (I—V) beginnt sie mit der Wanderung des *Rṣi Vyāghrapāda* nach Cidambaram, der dort ein *Liṅga* an der Śivagaṅgā, dem heiligen See Cidambarams, verehrte (VI—X). Es folgt dann nach einer langen Vorgeschichte die Schilderung der Ankunft Śivas in Cidambaram, wo jener zum ersten Mal seinen Ānanda-Tāṇḍava tanzt (XI—XVIII). Im letzten Drittel wird dann der Besuch des legendären Königs *Hiraṇyavarman* beschrieben, der aus Dankbarkeit für seine Heilung in der *Sivagaṅgā* in Cidambaram 3000 Brahmanen ansiedelt, die Tempel Cidambarams erneuern läßt und dann ein großes Tempelfest stiftet.

Während wir in den beiden ersten Abschnitten nur auf legendäre Heilige stoßen, die sich einer historischen Einordnung entziehen¹³, tritt uns in *Hiraṇyavarman* eine Gestalt entgegen, deren legendäre Geschichte voller vager Anspielungen auf eine geschichtliche Situation ist. Vorwegnehmend sei hier auf die Überreichung des Tigerbanners an *Hiraṇyavarman* hingewiesen. Das Tigerbanner stellt, allen interessierten Zeitgenossen des Verfassers unserer Legende wohl bekannt, das Wappensymbol der Cōlas dar. Die *Hiraṇyavarman*-Legende eignet sich wegen ihrer Transparenz historischer Ereignisse besonders gut, um an ihr einen bestimmten Aspekt der Entstehungsgeschichte und des Wandels einer südindischen Legende aufzuzeigen.

Im 25. *Adhyāya* wird ausführlich die großartige Erbauung Cidambarams durch den König *Hiraṇyavarman* geschildert, unter der in dem historischen Zusammenhang der Cōla-Dynastie nur eine Erneuerung verstanden werden kann. *Harle* kommt aufgrund umfangreicher Untersuchungen in Cidambaram zu dem wichtigen Ergebnis: „The vast majority of the older buildings which are still standing in the temple belong, without much doubt, to the time of Kulottunga I. (1070—1118) and his immediate successors, for whose building activity there is fortunately a good deal of evidence“¹⁴. Die älteste

¹² Government Manuscript Library Madras, Ms. D 19347 und Ms. R 7632.

¹³ *Patañjali*, neben *Vyāghrapāda* und *Hiraṇyavarman* einer der drei großen Heiligen Cidambarams, wird von den orthodoxen Gelehrten Cidambarams selbstverständlich auch heute noch mit dem berühmten Grammatiker und dem nicht weniger bekannten Verfasser der *Yoga-Sūtras* identifiziert, die beide eben diesen Namen tragen. Die Gleichsetzung dieser großen Gelehrten ist ebenso unhaltbar (*E. Frawwallner*, Geschichte der indischen Philosophie [Salzburg 1953] Bd. I, S. 285) wie deren Identifizierung mit dem *Patañjali* des *Cm*.

¹⁴ *Harle* (1963) S. 31.

in situ erhaltene Inschrift Cidambarams stammt ebenfalls von *Kulottuṅga I.*¹⁵ Von ihm und seinen Nachfolgern ist dann eine ununterbrochene Reihe von Inschriften vorhanden. Die kunstgeschichtliche und epigraphische Quellenlage in Cidambaram schließt daher eine grundlegende Umgestaltung Cidambarams, wie sie im *Cm* geschildert wird, und wie sie ja auch tatsächlich unter *Kulottuṅga I.* stattgefunden hat, nach *Kulottuṅga I.* aus. Einzelne Angaben über von *Hiraṇyavarman* in Cidambaram errichtete Bauten wie Tortürme (*gopura*, XXV, 34) und Umwallungen (XXV, 33) der gesamten Tempelanlage schließen aus kunstgeschichtlichen Gründen eine Zeit vor etwa 1000 n. Chr. aus, da jene Bauten erst seit dem 11. Jahrhundert in größerem Maße in die Tempelarchitektur Südindiens einbezogen wurden¹⁶.

Betrachten wir das verbleibende 11. Jahrhundert als mögliche Entstehungszeit der *Hiraṇyavarman*-Legende, so scheidet die erste Hälfte des 11. Jahrhunderts wegen der zahlreichen Hinweise der Legende auf eine krisenhafte Situation im Reiche *Hiraṇyavarman's*¹⁷ von vornherein aus: Diese Zeit stellt den Höhepunkt der Macht des Cōḷa-Reiches unter *Rājarāja I.* (985—1016) und *Rājendra I.* (1012—1044) dar, eine Zeit, in der die ersten monumentalen Reichstempel der Cōḷas entstanden und in der Heere und Flotten dieser Dynastie bis nach Bengalen und Südostasien vordrangen. Die wiederholte Betonung politisch unruhiger Zeiten trifft im 11. Jahrhundert im Cōḷa-Reich einzig auf das Jahr 1070 zu. Nach dem Tode des Cōḷa-Königs *Virarājendra* zu Anfang des Jahres 1070¹⁸ vermochte der westliche Cāḷukya-Herrscher *Vikramāditya VI.* mit einem Heer bis tief in das Cōḷa-Reich vorzustoßen und seinen Günstling, den Cōḷa *Adhirājendra*, in der Hauptstadt Gaṅgaikoṇḍacōḷapuram zum neuen Cōḷa-König krönen zu lassen. Wenige Wochen später gelang es aber dem östlichen Cāḷukya *Rājendra II.* (später *Kulottuṅga I.*), auf bisher ungeklärte Weise den Cōḷa-Thron zu besteigen. Die Tatsache, daß es in beiden Fällen zu Interventionen fremder Mächte kam, ist in der Geschichte der Cōḷas des 10. und 11. Jahrhunderts einzigartig. Der Kampf, der der Krönung *Adhirājendras* vorausging, kann jedoch kaum der Hintergrund für die *Hiraṇyavarman*-Legende darstellen, da ja jener schon nach wenigen Wochen von der politischen Bühne verschwand. Um so deutlicher weist das Leben *Rājendra II.* / *Kulottuṅga I.* eigenartige Parallelen zur Legende *Hiraṇyavarman's* auf.

Kulottuṅga war Angehöriger der östlichen Cāḷukya-Dynastie, deren Reich sich an den südindischen Flüssen Godāvārī und Kṛṣṇā erstreckte. Die Cāḷukyas waren sozusagen die Erbfeinde der Cōḷas, doch politische Umstände ergaben es, daß deren Seitenlinie, die östlichen Cāḷukyas, immer engere verwandtschaftliche Beziehungen mit den Cōḷas einging, so daß *Kulottuṅga I.* blutsmäßig bereits mehr Cōḷa als Cāḷukya war. Nach dem Tode seines Vaters 1061 scheint *Kulottuṅga als Rājendra II.* Herrscher des östlichen Cāḷukya-Reiches gewesen zu sein. Etwa ein Jahr später wurde er jedoch von seinem Onkel *Vijayāditya VII.* vom Thron vertrieben. Über sein weiteres Leben bis 1070, als er den Cōḷa-Thron bestieg, ist wenig Verlässliches bekannt.

*

Im folgenden seien nun einige der Gründe für die eigenartige Tatsache dargelegt, daß ein Herrscher des mächtigsten südindischen Reiches noch zu seinen Lebzeiten in die Reihe der

¹⁵ ARE 119/1888 bei *Rangacharya* (1919) Vol. I, S. 125 f. Siehe hierzu auch *Balasubrahmanyan* (1943) und (1944). ¹⁶ *Harle* (1963) S. 16 f., und *Goetz* (1962) S. 184.

¹⁷ Z. B. *Cm* XXIV, 53, wo *Hiraṇyavarman* von *Vyāghranāda* aufgefordert wird, die Herrschaft zu ergreifen: „Dein Vater ist vom Alter besiegt. Dein Reich ist ohne Führung. Ergreife die Herrschaft!“

¹⁸ *Sastri* (1955) widmet der „Vorgeschichte“ *Kulottuṅgas* einen gesonderten Abschnitt (S. 285 bis 300), auf den ich mich hier vor allem stütze.

legendären Gestalten einer berühmten Tempelstadt aufgenommen wurde. Diese Gründe lassen sich am anschaulichsten an Hand der Überprüfung einiger Angaben der *Hiraṇyavarman*-Legende des *Cm* aufzeigen. Diese Legende beginnt mit einer ausführlichen Beschreibung der Ahnenreihe *Hiraṇyavarman*s, die bis zu den beiden Söhnen der Sonne, *Manu* und *Yama*, zurückverfolgt wird (XX, 4—XX, 37). Der sechste Angehörige dieser Sonnendynastie (*sūryavaṃśa*) ist *Hiraṇyavarman*. Diese Zugehörigkeit zum *sūryavaṃśa* wird in der Legende noch mehrfach ausdrücklich bestätigt (z. B. XXI, 51). Diese auffällige Hervorhebung der Abstammung *Hiraṇyavarman*s von der Sonne kann in Hinblick auf den König *Kulottuṅga I.* nur einen Zweck haben: *Kulottuṅga* ist als *Cālukya* Angehöriger der Monddynastie, während die *Cōlas* zur Sonnendynastie gerechnet werden. Um *Kulottuṅga* vom „Makel“ seiner *Cālukya*-Herkunft zu befreien, wird eine Ahnenreihe für *Hiraṇyavarman / Kulottuṅga* erfunden, die bis *Manu*, den Sohn der Sonne, zurückreicht, die *Kulottuṅga* nachträglich eine Grundvoraussetzung für seine Herrschaft über das *Cōla*-Reich erfüllen soll.

Als eine weitere wichtige Begebenheit schildert die Legende ausführlich die Adoption *Hiraṇyavarman*s durch *Vyāghrapāda*, den ersten Priester *Cidambaram*s (XXII, 20—25). Hierzu ist es nun interessant zu hören, was *Jayagoṇḍar*, der Hofdichter *Kulottuṅga*s, in seinem Hauptwerk, im *Kalīngattupparaṇi*, berichtet. Dort heißt es, daß *Kulottuṅga* als *Cālukya*-Prinz *Rājendra II.* von dem herrschenden *Cōla*-König *Vīrarājendra* (1063—70) zu seinem Kronprinzen ernannt worden sei¹⁹, was mit einer Adoption gleichzusetzen wäre. Aus anderen Quellen wissen wir aber mit Sicherheit, daß von einer Adoption *Kulottuṅga*s oder einer Ernennung zum Kronprinzen des *Cōla*-Reiches nicht die Rede sein kann. *Nilakanta Sastri* setzt sich ausführlich mit dieser Behauptung *Jayagoṇḍar*s auseinander und kommt zu dem Schluß: „We have to assume, that the court poet of *Kulottuṅga* introduced this story to give validity to *Kulottuṅga*s title to the *Cōla* throne.“²⁰ Diese Manipulationen finden eine Parallele in den Inschriften *Kulottuṅga*s, in denen die Legitimität, bzw. sogar die Existenz seines Vorgängers, *Adhirājendra*, der immerhin einige Wochen vor ihm nachweislich regierte, bestritten wird²¹. Dieses bewußte Übergehen seines Vorgängers zeigt, wie sehr sich *Kulottuṅga* bemühte, den Eindruck zu erwecken, als sei er der direkte und legitime Nachfolger *Vīrarājendra*s.

Die *Hiraṇyavarman*-Legende dürfte vermutlich einen weiteren Versuch enthalten, *Kulottuṅga* als *Hiraṇyavarman* zum direkten Angehörigen des *Cōla*-Hauses zu erheben. Der Vater *Hiraṇyavarman*s heißt *Vikrama* (XX, 34), trägt aber auch den Namen „*bhāgīrathī-pūraparipanthin*“ (XX, 35). *Bhāgīrathī* ist ein Name der *Gaṅgā*. Das Kompositum „*bhāgīrathī-pūra-paripanthin*“ dürfte in unserem Zusammenhang²² mit „einer der den *Gaṅgā*-Strom zu besiegen (bzw. zu umgehen) vermag“ zu übersetzen sein. Eine sinnvolle Erklärung dieses Kompositums könnte in einer Anspielung auf den Eroberungszug der Heere des großen *Cōla*-Königs *Rājendra I.* bis zur *Gaṅgā* (um 1020—22) liegen, der das einzige historische Ereignis ist, das die *Cōlas* mit der *Gaṅgā* verbindet. Die Erinnerung an diesen Südindien tief beeindruckenden Eroberungszug

¹⁹ *Sastri* (1955) S. 293.

²⁰ Ebd., S. 297.

²¹ Ebd., S. 294: (To) „cast doubt on the legitimacy of *Adhirājendra*'s rule the poem and the inscriptions are in perfect agreement.“

²² *paripanthin* ist im *Cm* noch zweimal belegt. Einmal (XIII, 48) wird *Siva* als „*nirghāta-paripanthin*“ angerufen, was nur im Sinne von „*Verhinderer der Zerstörung*“ aufgefaßt werden kann. Ein weiteres Mal wird *Sivas* Gesichtsfarbe bei seinem Tanz gepriesen, die die (Schönheit einer) „aufgeblühten, lieblichen *Lotusblume* besiegt“ (*praphulla-ramaṇīyābja-paripanthbhimukha* = *chavim*, XVII, 47).

wurde in dem Namen der neuen Hauptstadt *Rājendras I.*, Gaṅgaikōṇḍacōlapuram, festgehalten, für deren Weihe *Rājendra* heiliges Wasser der Gaṅgā als „Beute“ heimführte. Dieser Name rühmt den „Cōḷa, der die Gaṅgā erobert hat“ und gibt damit in anderen Worten den Inhalt des Kompositums „*bhāgīrathī-pūra-paripanthin*“ wieder. Ziehen wir des weiteren in Betracht, daß *Rājendra I.* in den *Tiruvālaṅkāḍu*-Inschriften ebenfalls „*Vikrama*“ genannt wird²³, also den Namen trägt, den *Hiraṇyavarmans* Vater im *Cm* (XX, 34) führt, und daß *Kulottuṅga I.* sich seinerseits *Rājendra Cōladeva* nennt²⁴, so ist kaum daran zu zweifeln, daß im *Cm* der Eindruck einer „Adoption“ *Kulottuṅgas* an den Cōḷa-Hof unter seinem Großvater mütterlicherseits, *Rājendra I.*, erweckt werden soll²⁵. Diese Schilderung im *Cm* dürfte jedoch genauso wenig den Tatsachen entsprechen, wie der Bericht *Jayagoṇḍars*. Beide Beschreibungen dieser „Adoption“ verraten aber dasselbe Anliegen ihrer Verfasser, nämlich *Kulottuṅgas* Anrecht auf den Cōḷa-Thron durch eine fingierte Adoption in die Cōḷa-Familie nachzuweisen.

*

Durch die Aufstellung der Ahnenreihe bis Manu wurde *Kulottuṅga* in der *Hiraṇyavarman*-Legende seine Zugehörigkeit zur Sonnendynastie der Cōḷas bestätigt. Die „Adoption“ sollte seinen Anspruch, direkter Nachfolger der großen Cōḷas zu sein, eine sakrale Weihe erteilen. Noch deutlicher wird die Absicht des Verfassers unserer Legende, *Kulottuṅgas* Herrschaft über das Cōḷa-Reich zu sanktionieren, in der Beschreibung, wie *Vyāghrapāda* dem König *Hiraṇyavarman* ein Tigerbanner (*vyāghradhvaja*, XXV, 16) überreicht. Indem der Verfasser dieser Legende *Vyāghrapāda*, den ersten Priester des Reichtempels *Cidambaram*, *Hiraṇyavarman* das Tigerbanner darbringen läßt, das (wie schon erwähnt) zu dieser Zeit jedermann als das Wappen der Cōḷas bekannt war, verläßt er das ungeschriebene Gesetz, nur allegorisch auf das politische Geschehen anzuspielen und es dadurch zu beeinflussen. Statt dessen benutzt er seine Macht, um durch eine von ihm geschaffene Legende offen Partei für seinen Herrscher zu ergreifen. Bisher war man geneigt, die Überreichung des Tigerbanners an *Hiraṇyavarman* als ein Beugen der Priester *Cidambarams* vor der neuen Macht der Cōḷas nach ihrem Sieg über die *Pallavas* im späten 9. Jahrhundert n. Chr. zu deuten²⁶. Sehen wir jedoch in *Hiraṇyavarman* den König *Kulottuṅga I.*, so muß diese Überreichung des Tigerbanners im Zusammenhang mit den nicht zu übersehenden zahlreichen Hinweisen des *Cm* auf politisch höchst unruhige Zeiten gerade gegenteilig verstanden werden: Die Priester *Cidambarams* sanktionieren nachträglich die Herrschaft eines unrechtmäßig zur Macht gelangten Königs. Diese Deutung setzt voraus, daß seine Herrschaft Auseinandersetzungen um die Thronfolge vorausgegangen sind. Diese Voraussetzung trifft in der gesamten Geschichte der Cōḷas des 10. und 11. Jahrhunderts nur auf die Zeit *Kulottuṅgas I.* zu, der nach schweren Wirren Nachfolger des letzten „reinen“ Cōḷa wurde. *Kulottuṅga I.* bedurfte somit wie kein anderer Herrscher dieser Dynastie einer Bestätigung seines Königtums.

In der ausführlichen Beschreibung der Wanderung *Hiraṇyavarmans* aus Nordindien nach *Cidambaram* (XX, 50—XXI, 39), in deren Verlauf er zahlreiche Wallfahrtsorte

²³ *Sastri* (1955) S. 206.

²⁴ ARE 119/1888; *Rangacharva*, Bd. I, S. 125 f.

²⁵ Hierzu findet sich ebenfalls eine Parallele in *Jayagoṇḍars Kaliṅgattupparāṇi*, wo es heißt, daß *Rājendras I.* Frau beim Anblick des neugeborenen *Rājendra II.* (später *Kulottuṅga I.*) erfreut ausgerufen hab, er sei fähig, ein Sohn der Sonnendynastie zu sein und jene dereinst zu beschützen (*Aiyangar*, Bd. I, S. 630).

²⁶ *Graefe*, S. 14.

besucht, dürfte ein weiterer Versuch liegen, *Kulottuṅgas* Vergangenheit in einer Legende in ein wohlgefälliges Licht zu rücken. Eingang wurde bereits erwähnt, daß *Kulottuṅga* als Herrscher des östlichen Cālukya-Reiches von seinem Onkel *Vijayāditya* verdrängt worden ist, worauf er bis 1070, als er sich des Cōḷa-Throns bemächtigte, ein recht unstates Leben geführt zu haben scheint. In einer Inschrift verkündet er jedoch später einem seiner Söhne, daß er noch als Herrscher Veṅgis, der Hauptstadt seines Reiches, einen Welteroberungszug angetreten habe: „*Liebes Kind! Früher habe ich die Herrschaft über das Veṅgi-Reich dem Prinzen Vijayāditya, meinem väterlichen Onkel, übertragen, (da) ich begierig war, eine Welteroberung durchzuführen.*“²⁷ Auch *Jayagoṇḍar* spricht im *Kalīngattupparāṇi* von einer Welteroberung, die *Kulottuṅga* unternommen haben soll²⁸, die aber sonst durch nichts zu belegen ist. Die Vermutung liegt nahe, daß *Hiraṇyavarman's* Wallfahrt im *Cm* ebenso wie die „Welteroberung“ *Kulottuṅgas* in seiner Inschrift und in seiner „*vita*“ des *Jayagoṇḍar* das gleiche Ziel verfolgen, nämlich *Kulottuṅgas* unstates und wohl auch ein wenig unrühmliches Leben zwischen 1062 und 1070²⁹ einen schmeichelhafteren Ruf zu geben und es (dem Heiligen und dem König entsprechend) zur „Wallfahrt“ bzw. zur „Welteroberung“ umzudeuten³⁰.

Die Liste der „politisch“ bedingten Einzelheiten unserer Legende ließe sich noch erheblich erweitern. Aus ihr seien nur noch zwei Beispiele herausgegriffen, die das bisher Gesagte weiter bestätigen. In der Legende wird, sich fast stereotyp wiederholend, *Hiraṇyavarman's* rechtmäßiger Anspruch auf den väterlichen (Cōḷa-)Thron (*paitṛka simhāsana*, XXV, 25) im eigenen (*svīya*) Palast betont. Eine derart häufige Hervorhebung ist kaum denkbar bei einem König, dessen Legitimität seinen Zeitgenossen keinen Anlaß zum Zweifel gegeben hat. Ähnlich auffällig wie verdächtig sind die wiederholten Aufforderungen an *Hiraṇyavarman*, seine rechtmäßige Herrschaft zu ergreifen (z. B. XXII, 5—6; XXIV, 53). Auch diese häufigen Ermahnungen blieben bei einem König, der rechtmäßig seinem Vater auf den Thron folgte, nur schwer erklärbar³¹. Anders hingegen bei *Kulottuṅga I.*, dessen Cālukya-Herkunft seinen Zeitgenossen gut bekannt gewesen sein dürfte.

Übereinstimmend lassen alle diese aufgeführten Belege einen (nach Berg) „optativen Charakter“ erkennen, insofern sie alle den „rechtmäßigen“ Anspruch *Hiraṇyavarman / Kulottuṅgas I.* auf den Cōḷa-Thron betonen, — eben weil ein solcher Anspruch nicht vorhanden war. Kein rechtmäßiger König der Cōḷas hätte einer derartigen Bestätigung seines Königtums bedurft. Bei der Untersuchung derartiger Legenden und ähnlicher Quellen sollte es also der erste Schritt sein, deren „optativen Charakter“ zu erkennen, da man sonst Gefahr läuft, ein Bild der Vergangenheit entstehen zu lassen, „*that some ancient priests have wanted us to believe in*“. Ließen wir es aber andererseits bei der Feststellung bewenden, daß hier ein Widerspruch zwischen der Wirklichkeit und dem Wunschbild vorliegt, so würden wir uns damit den weiteren Zugang zum

²⁷ E. I., VI, S. 339; Vers 14.

²⁸ *Sastri* (1955) S. 293.

²⁹ 1061 starb *Kulottuṅgas* Vater *Rājarāja Narendra*. 1062 dürfte *Vijayāditya* die Herrschaft über Veṅgi übernommen haben.

³⁰ Nach *Berg* (1956) S. 174, hatte die Geschichte vom zwölfjährigen Aufenthalt des javanischen Königs *Erlangga* bei den Walderemiten (die sonst noch immer als erwiesen angesehen wird) ebenfalls den Zweck, „*eine Theorie über den langjährigen Verbleib des Königs in der Wildnis, bevor er König wurde, in den Umlauf zu bringen*“.

³¹ Auch hier drängt sich wie in der Anm. 30 der Vergleich mit der javanischen *Erlangga*-Legende auf, in welcher der (unrechtmäßig) zur Herrschaft gelangte König von den Priestern ersucht worden sein soll, die Herrschaft über den herrenlosen Staat zu übernehmen (*Berg* [1956] S. 172 ff.).

Verständnis dieser Legenden verbauen. Denn ihr Wesen liegt ja gerade darin, ein Wunschbild zur neuen „legendären Wirklichkeit“ werden zu lassen.

*

Wer aber waren nun die Priester, die *Kulottuṅga I.* schon zu seinen Lebzeiten in den Kreis ihrer Heiligen aufgenommen haben und worin bestand die Ursache, daß sie in einem derartigen Maß auf die Bedürfnisse eines Königs eingingen?

In die Legende *Hiraṇyavarmans* ist geschickt die Geschichte der „3000 Brahmanen“ eingeflochten (XXIV, 58—86), die der König *Hiraṇyavarman* auf Anraten des Priesters *Vyāghrapāda* aus dem Antarvedī-Land nach Cidambaram holt. Wie aber aus einer von *Hultzs*³² edierten Inschrift aus der Entstehungszeit unserer Legende hervorgeht, kann in dem südindischen Kontext der Legende mit Antarvedī nicht das nordindische Zweistromland zwischen der Gaṅgā und der Yamunā gemeint sein, sondern nur dasjenige zwischen den südindischen Flüssen Godāvarī und Kṛṣṇā. Eben diese Gegend ist aber das Kerngebiet des heimatlichen Reiches *Kulottuṅgas*. Die Priester, die *Hiraṇyavarman* / *Kulottuṅga* in Cidambaram ansiedelte, müssen demnach Priester aus seinem eigenen Lande gewesen sein.

Diese Schilderung der Ansiedlung mag durchaus auf einer historischen Begebenheit beruhen³³, da für einen Ursupator des Cōḷa-Throns die Anwesenheit ihm ergebener Priester in Cidambaram, dem sakralen Zentrum des Reiches, von großer Bedeutung gewesen sein muß. In diesem Zusammenhang ist das Verhalten des *Jaṭavarman Sundara Pāṇḍyas* (1251—68) aufschlußreich, dem mächtigsten Herrscher der „späten“ Pāṇḍyas, die im 13. Jahrhundert endgültig die Cōḷa-Hegemonie über Südindien beendeten. *Jaṭavarman* vollbrachte in Cidambaram ähnliche Taten wie vor ihm die Cōḷa-Könige. So ließ er sich z. B. gegen Gold aufwiegen, um damit die Tanzhalle *Sivas* in Cidambaram zu vergolden³⁴. Eine Inschrift Cidambarams³⁵ berichtet von einer „*agrahāra*“ ([königlichen] Landschenkung für Brahmanen) — Dorfgründung für 108 Brahmanen in der Nähe Cidambarams. Diese Ansiedlung der 108 Brahmanen in der Krönungstadt der von ihm besiegten Cōḷas dürfte ähnlich einleuchtende Gründe haben, wie die in der *Hiraṇyavarman*-Legende berichtete Ansiedlung der „3000“ durch *Hiraṇyavarman* / *Kulottuṅga I.*

Der Verfasser unserer Legende dürfte unter diesen Priestern zu suchen sein. Doch sein Werk beschränkt sich keineswegs darauf, die Herrschaft seines Königs über das Cōḷa-Reich zu sanktionieren. Er bescheinigt zusätzlich sich und den anderen neuen Priestern aus dem Cālukya-Reich eine legendäre Herkunft, indem er die ihrige mit derjenigen des legendären Königs *Hiraṇyavarman* verknüpft. Ferner bestätigt er ihnen, daß *Siva* einer der Ihren sei, indem er die Geschichte erzählt, daß bei ihrer Ankunft in Cidambaram einer der „3000“ fehlt, worauf nach einer allgemeinen Bestürzung *Sivas* Stimme dann verkündete, er, *Siva*, sei der fehlende Eine (XXIV, 74 ff.). Zu Lebzeiten ihres Gönners mag es den alteingesessenen Priestern gegenüber ein Vorteil gewesen sein, Günstlinge eines mächtigen Herrschers zu sein. Sobald aber nach dessen Tode das Andenken an ihn verblaßte, mußte diese Beziehung in einen erheblichen Nachteil gegenüber den Alteingesessenen umschlagen. Denn jene vermochten es, über ihren ersten Priester, *Vyāghra-*

³² E. I., IV, S. 36; *Sastri* (1955) S. 320.

³³ Die Ansiedlung der „3000“ ist inschriftlich nicht belegbar. Sicher ist aber, daß sie vor der Entstehungszeit unserer Legende in der Literatur nicht nachweisbar sind, während sie nach dem 12. Jahrhundert zum festen Bestand der Heiligkeit Cidambarams zählen (z. B. in *Umāpatī Kuñcitāṅghristaya*, um 1300).

³⁴ *Sastri* (1966) S. 215; S. I. I., No. 620.

³⁵ ARE 277/1913; *Rangacharya*, Vol. I, S. 134.

pāda, ihre Geschichte bis zur Teilnahme an dem mythischen Urgeschehen Cidambarams, *Śivas* Ananda-Tāṇḍava zurückzuverfolgen, während demgegenüber die „3000“ mit dem „Makel“ behaftet waren, erst später von einem König in Cidambaram angesiedelt worden zu sein.

Eine textkritische Untersuchung zeigt nun in aller Deutlichkeit den Versuch der „3000“, ihre legendäre Geschichte nachträglich bis zu dem Besuch *Śivas* in Cidambaram „zurückzuerlängern“. In einer Reihe von Interpolationen wird geschickt nachgewiesen, daß die „Ansiedlung“ durch den König in Wirklichkeit nur eine „Rück-siedlung“ gewesen sei. Hierzu wird unter anderem *Adhyāya* XIX. erfunden, in dem geschildert wird, wie *Vyāghrapāda* die 3000 Munis in Vertretung für die in Cidambaram weilenden Götter zu einem Opfer *Brahmās* an die Gaṅgā geschickt hat, was heißt, daß die 3000 Priester schon vor *Hiraṇyavarman* in Cidambaram ansässig waren. In weiteren Interpolationen vor und nach der Beschreibung des Tanzes *Śivas* (XVII, 9—89) wird betont, daß die „3000“ zunächst gemeinsam mit *Vyāghrapāda* auf *Śiva* warteten (XVII, 4—8) und daß sie ihn dann „sehr klar“ gesehen haben (XVIII, 1—4). Aus dem ursprünglichen Text geht dagegen eindeutig hervor, daß nur die Götter, *Vyāghrapāda* und *Patañjali* Zeugen des ersten Tanzes *Śivas* waren.

Gleichzeitig mit diesen Interpolationen werden weitere, höchst aufschlußreiche Änderungen am Text der Legende vorgenommen. Immer dann, wenn in der ursprünglichen Legende der König *Hiraṇyavarman* den 3000 Priestern eine Anordnung erteilt (z. B. XXV, 52 ff.), wird, mehr oder weniger geschickt, nachträglich dieser Aufforderung eine Rede *Vyāghrapādas* „vorgespant“ (z. B. XXV, 49—51), in der dieser dem König genau das aufträgt, was jener einige Zeilen später dann den 3000 Munis anordnen wird. So entsteht der Eindruck, daß alles letztlich nur nach dem Willen *Vyāghrapādas*, dem ersten Priester Cidambarams, geschieht.

All diese Änderungen am ursprünglichen Text der Legende sind mit großer Sicherheit nach Ablauf eines Jahrzehnts nach dem Tod *Kulottuṅgas I.* vorgenommen worden³⁶. Die Suche nach der Ursache für die erstaunliche Geschwindigkeit, in der die Änderungen an der Legende *Hiraṇyavarman*s vorgenommen wurden, führt wieder unmittelbar zu dem Aspekt dieser Literaturgattung zurück, der hier besonders interessiert.

Ein *Māhātmya* spielte offenbar für die Formulierung der Ansprüche und Wünsche der Priester eines Tempels und bei der Widerlegung fremder Ansprüche eine entscheidende Rolle. Die Bedeutung eines *Māhātmyas* wächst insofern, als wir ganz den Eindruck haben dürfen, daß Formulierungen, die in der geschilderten Weise in das offizielle *Māhātmya* eines Tempels aufgenommen werden, über kurz oder lang zum dogmatischen Bestandteil der Lehre dieser Tempelstadt werden, — falls ihnen nicht auf derselben Ebene der *Māhātmyas* widersprochen wird. Nur diese Tatsache vermag meines Erachtens die Schnelligkeit zu erklären, mit der in der *Hiraṇyavarman*-Legende der Abschnitt über die Herkunft der „3000“ korrigiert wurde oder die Gründlichkeit, mit der Anordnungen des Königs nachträglich zu Wünschen der Priester umgedeutet wurden.

Eine weitere Aufgabe dürfte einem *Māhātmya* in der Auseinandersetzung zwischen der Priesterschaft eines Tempels und den Trägern der politischen Macht zufallen. Die

³⁶ In der *Indra*-Legende des *Cm* (VII, 1—47), die ebenfalls zu den Interpolationen der *Hiraṇyavarman*-Schicht des *Cm* zählt, wird die große Skulptur *Viṣṇus* in Cidambaram beschrieben, wie sie seit *Māṇikkavāṣagar* (frühes 9. Jh. n. Chr.) belegt ist. Diese Skulptur ließ der fanatische Śivait *Kulottuṅga II.* (1133—1150) aus Cidambaram gewaltsam entfernen. Seit *Kulottuṅga II.* (bis in die Zeit des *Vijayanagara*-Königs *Acyutadeva-Rāya* [1529—1542], der diese Skulptur wieder feierlich einweihen ließ) wäre eine Einbeziehung der *Indra*-Legende, in der *Viṣṇu* — in der Form der von *Kulottuṅga II.* zerstörten Skulptur — eine beträchtliche Rolle spielt, in das *Cm* nicht denkbar. — 1122 ist das Datum der letzten Inschrift *Kulottuṅgas I.*

Hiranyavarman-Legende des Cm läßt deutlich erkennen, wie eng die Bindungen der Priesterschaft eines Tempels an einen König zu sein vermögen, wenn beide Seiten gemeinsame Interessen verbinden (z. B. die gegenseitige „Bescheinigung“ einer legendären Herkunft). Die gründliche Überarbeitung läßt aber auch vermuten, wie gefährlich es werden kann, wenn diese Beziehungen in eine Abhängigkeit der Priester von der herrschenden Dynastie umschlagen. Dieser negative Aspekt einer engen Bindung scheint dann in den Vordergrund zu treten, wenn der König, dem die Priester aufgrund ihrer engen Beziehungen zu ihm einen beträchtlichen Einfluß auf das kultische Geschehen ihres Tempels gewährt haben, zu einer legendären Gestalt wird und Aufnahme in das Mähātmya eines Tempels findet. Die Verherrlichung derartiger Taten eines Königs in einer Legende könnte Vorbild oder Anlaß für Aktionen eines seiner Nachfolger werden, die möglicherweise dann nicht mehr im Sinne der Priester liegen.

In dieser Gefahr glaube ich, die eigentliche Ursache für die systematische Umarbeitung der Hiranyavarman-Legende sehen zu müssen. Die Interpolationen dürfen zwar auch dem Wunsch entsprungen sein, einen legendären König zum willfährigen Ausführenden der Wünsche der Priester zu erklären. Die überraschende Geschwindigkeit aber, mit der diese Änderungen an der Legende vorgenommen wurden, dürfte wesentlich darauf zurückzuführen sein, daß von vornherein verhindert werden sollte, einen König, der der Priesterschaft eines Tempels Anordnungen erteilt, zur „legendären Wirklichkeit“ werden zu lassen.

*

Anfangs wurde angedeutet, daß Bergs Methode einer „funktionalen Interpretation“ javanischer historischer Texte nur mit einer Einschränkung auf gewisse indische Verhältnisse übertragbar ist. Diese Einschränkung beruht auf der unterschiedlichen Bedeutung der Wort- und Schriftmagie in Indien und in Java. In der Zeit, aus der uns historische oder quasi-historische Quellen überliefert sind, dürfen wir in Indien nicht in dem Maße mit einem Glauben an die Macht der Magie rechnen, wie wir ihn im mittelalterlichen Java voraussetzen müssen. In Java dürfte in der Tat den „Priestern die Aufgabe zugefallen sein“, dem „Königtum das sakrale Fundament zu geben.“³⁷ Der Glaube an die Wirksamkeit priesterlicher Magie war in Java imstande, dieses „Fundament“ zu erschaffen. Ein ähnlich wirksamer Glaube an die Macht der Magie dürfte z. B. in der Zeit der Brāhmaṇas in Indien durchaus vorhanden gewesen sein. Später, in der Zeit der mittelalterlichen Staatenbildungen, mag er auch noch in den altertümlichen Opfern wie im *Aśvamedha* oder im Krönungsritual weitergelebt haben, doch wurde er durch die in der Zwischenzeit entstandene Pluralität der philosophischen und politischen Systeme Indiens in Frage gestellt. Dies mußte zur Folge haben, daß Magie nicht mehr als geeignetes Mittel angesehen werden konnte, einem fragwürdigen Anspruch auf das Königtum als „sakrales Fundament“ zu dienen. Priesterliche Werke oder von ihnen beeinflusste Inschriften vermochten in diesem Sinne in Indien nur, eine nachträgliche sakrale Sanktionierung einer neuen Situation zu bewirken, bzw. die Wunschbilder zu einer „legendären Wirklichkeit“ werden zu lassen.

Diese Gegenüberstellung ist notwendig, um auf die unterschiedliche Wirkung politisch-religiöser Texte hinzuweisen. Die unmittelbar „wirkende“ magische Manipulation mag ihren historischen Kontext zunächst stärker beeinflusst haben, als „politisch“ bedingte Legenden, die länger benötigt haben dürften, um das Medium ihrer Wirksamkeit, die volkstümliche Überlieferung, zu erreichen. Doch durch ihr Eindringen in die traditionsfreudige Welt der Legenden und Mythen haben letztere ihren jeweiligen historischen Kontext dauerhafter beeinflusst.

³⁷ Berg (1956) S. 173.

Abkürzungs- und Literaturverzeichnis (Auswahl)

- Aiyangar, S. K. (1941): Ancient India and South Indian History and Culture (Poona) 2 Vols. [= Poona Oriental Series No. 74].
- ARE = Annual Reports on Epigraphy (Madras).
- Balasubrahmanyam, S. R. (1943) und (1944): The Oldest Chidambaram Inscriptions, in: Journal of the Annamalai University, Vol XII, S. 106—118, und Vol XIII, S. 55—91.
- Berg, C. C. (1956) und (1957): Javanische Geschichtsschreibung, in: Saeculum 7 (1956) S. 168 bis 181, und 8 (1957) S. 249—266.
- (1961): Javanese Historiography — A Synopsis of its Evolution, in: D. G. E. Hall (ed.), Historians of South-East Asia (Oxford University Press, London) S. 13—23.
- (1965): The Javanese Picture of the Past, in: Soedjatmoko (ed.), An Introduction to Indonesian Historiography (Cornell University Press, New York) S. 87—118.
- Cm = Cidambaramāhātmya, MSS., Government Manuscript Library, Madras, Nos. D 19347 und R 7632. Zitiert nach D 19347.
- EI = Epigraphia Indica.
- Goetz, H. (1962): 5000 Jahre Indische Kunst (4. Aufl. Baden-Baden).
- Graefe, W. (1960): Legends as Mile-Stones in the History of Tamil Literature, in: Prof. P. K. Gode Commemoration Volume, Vol II (Poona) S. 129—146; im Sonderdruck: S. 1—18.
- Harle, J. C. (1963): Temple Gateways in South India. The Architecture and Iconography of the Cidambaram Gopuras (Oxford).
- Kulke, H. (1968/69): Cidambaramāhātmya. Eine Untersuchung der religionsgeschichtlichen und historischen Hintergründe für die Entstehung der Tradition einer südindischen Tempelstadt. Erscheint 1968/69 als Band 3 in der von Prof. U. Schneider herausgegebenen Reihe „Freiburger Beiträge zur Indologie“ (Harrassowitz, Wiesbaden).
- PW = Petersburger Wörterbuch.
- Ramachandran, T. N. (1948): Siva Temple of Chidambaram, in: Journal of the Andhra Historical Research Society, Vol XIX, S. 85—87.
- Rangacharya, V. (1919): Topographical List of the Inscriptions of the Madras Presidency, 3 Bde. (Madras).
- Sastri, K. A. N. (1932): Studies in Chola History and Administration [= Madras University Historical Series, No. 7 (Madras)].
- (1955): The Cōlas. 2nd ed. [= Madras University Historical Series No. 9 (Madras)].
- (1966): A History of South India (Oxford University Press, Madras [3rd. ed]).
- Sewell, R. (1932): The Historical Inscriptions of Southern India, Collected till 1923 (Madras). SII = South Indian Inscriptions.
- Varma, V. P. (1959): Studies in Hindu Political Thought and its Metaphysical Foundations (2nd ed. Delhi).
- Winternitz, M. (1909—1920): Geschichte der indischen Literatur, 3 Bde. (Leipzig).