

# Inhaltsverzeichnis

<i>Tabula Gratulatoria</i> .....	ix
<i>Publications of Bhikkhu Pāsāḍika</i> .....	xi
Anālayo	
Karma and Liberation — The <i>Karajakāya-sutta</i> (AN 10.208) in the Light of its Parallels .....	1
Jin-il Chung	
Eine Sanskrit-Version des <i>Ānanda-Sutta</i> ( <i>Samyuttanikāya</i> 22.21) in der Sammlung Stein (British Library, London).....	25
Max Deeg	
Writing for the Emperor — Xuanzang Between Piety, Religious Propaganda, Intelligence, and Modern Imagination .....	31
Mitsuyo Demoto	
Die 128 Nebenhöhlen nach dem <i>Saddharmasmṛtyupasthānasūtra</i> .....	61
Siglinde Dietz	
Der * <i>Pañcakāmaguṇādīnavanirdeśa</i> — Ein dem Vasubandhu zugeschriebenes Lehrgedicht .....	89
Dragomir Dimitrov	
Critical Editions Critically Needed (On the Transmission of the <i>Sñān nāg me loṅ</i> in Tibet) .....	97
Helmut Eimer	
Die Hymne des Dge-'dun-rgya-mtsho auf Atiśa und die biographische Überlieferung .....	117
Camillo Alessio Formigatti	
The Story of Sundarī and Nanda in the <i>Mūlasarvāstivādinaya</i> .....	129
Karl-Heinz Golzio	
Kaundinya in Südostasien .....	157
Hans-Jürgen Greschat	
Begegnung, interreligiös .....	167
Michael Hahn und Naoki Saito	
Vasubandhus Mahnrede über die Sittlichkeit mit dem Kommentar des Prakāśakīrti .....	177

Jürgen Hanneder	
Modernes Sanskrit — Eine vergessene Literatur .....	205
Jens-Uwe Hartmann	
Neues zum <i>Varaṅhavarṇa</i> .....	229
Adelheid Herrmann-Pfandt	
A First Schedule for the Revision of the Old Narthang —	
Bu ston's <i>Chos kyi rnam graṅs dkar chag</i> .....	243
Seishi Karashima	
A Sanskrit Fragment of the <i>Sūtrasamuccaya</i> from Central Asia .....	263
Petra Kieffer-Pülz und Anne Peters	
Die <i>Pātimokkḥapadatha-anuvaṇṇanā</i>	
des Vicittālaṅkāra aus Ca-lanḥ .....	275
Hōjun Nagasaki	
The 11 <sup>th</sup> Verse of the Rhinoceros Sūtra in the <i>Suttanipāta</i> .....	293
Thomas Oberlies	
„König Śibi“ bei den Jainas — Das <i>Śāntināthacarita</i> .....	303
Kiyoshi Okano	
A Summary of the <i>Mahāsaṃvartanīkathā</i> —	
A Chronology of the Universe According to the <i>Sāṃmitīyas</i> .....	323
Ulrike Roesler	
Once Again on the “Three Kinds of Individuals”	
in Indian and Tibetan Buddhism .....	343
Gregory Schopen	
The Urban Buddhist Nun	
and a Protective Rite for Children in Early North India .....	359
Jonathan A. Silk	
Remarks on the <i>Kāśyapaparivarta</i> Commentary .....	381
Peter Skilling	
Commentary at Nālandā in the Age of Dharmapāla —	
Vīryaśrīdatta's <i>Nibandhana</i> on the <i>Arthavinīścaya-dharmaparyāya</i> .....	399
Jayandra Soni	
A Section of Vidyānandin's Critique of Buddhism .....	449
Roland Steiner	
Drei <i>Buddhacarita</i> -Strophen im <i>Divyāvadāna</i> .....	459
Martin Straube	
Dharmakīrti als Dichter .....	471



# Modernes Sanskrit

Eine vergessene Literatur

Jürgen Hanneder (Marburg)

## Zur modernen literarischen Sanskrit-Prosa

Die Behauptung, daß moderne literarische Texte in Sanskrit in der Indologie kaum eine Rolle spielen, ist sicher nicht übertrieben. Ein Grund hierfür liegt darin, daß das Gebiet des modernen Sanskrit unglücklich zwischen den Bereichen der klassischen Indologie und der neuzeitlichen, bzw. neuphilologischen Indologie liegt. Sprachlich müßte die klassische Indologie zuständig sein, nach der Epoche die neuzeitliche, die jedoch vorwiegend neusprachlich ist und sich daher nicht für Sanskrit-Literatur verantwortlich fühlt. Doch auch jenseits der Sprachkompetenz gibt es Barrieren für das Studium dieser Literatur; der Fall ist offensichtlich komplizierter als der des Alt-Tamil, welches im Bereich der Kultur des alten Indien liegt, aber natürlicherweise in die Dravidologie gehört.

Der tiefere Grund für die Vernachlässigung des modernen Sanskrit ist, daß es für den westlichen Beobachter anachronistisch erscheint. Auch wenn viele Indologen selbstverständlich zeitgenössische Sanskrit-Kommentare zu alten Werken lesen sowie Beiträge indischer Kollegen in Sanskrit, bleibt dies doch gewissermaßen innerhalb der technischen Literatur (*śāstra*). Auch die Tatsache, daß Sanskrit immer noch in gewissem Umfang eine gesprochene Sprache ist und weiterhin in dieser Sprache unterrichtet wird,<sup>1</sup> klärt nicht den Status des Sanskrit, denn wir verbinden dies aus westlicher Perspektive natürlicherweise mit einem als rückständig, oder rückwärtsgewandt wahrgenommenen, an das frühe 19. Jh. in Europa erinnernden Zustand der Lehranstalten, wo der Unterricht in Latein stattfand. Doch das lateinische Studium war auch Garant für eine internationale Ausbildung und die Möglichkeit des Auslandsstudiums. Als der italienische Indologe Angelo de Gubernatis im Jahre 1862 zum Studium bei Weber nach Berlin ging und festgestellt wurde, daß man keine andere europäische Sprache gemeinsam hatte, wurde naturgemäß lateinisch unterrichtet.<sup>2</sup>

---

1 Siehe Axel Michaels: „Traditional Sanskrit Learning in Contemporary India.“ In: *The Pandit. Traditional Scholarship in India*, New Delhi: Manohar 2001. (South Asia Institute, New Delhi Branch. Heidelberg University South Asian Studies No. XXXVIII. Festschrift Paramesvara Aithal).

2 Den Hinweis verdanke ich Camillo Formigatti, M.A.

Mit dem Sanskrit verhält es sich durchaus ähnlich. Wie der Autor an einem indologischen Institut hierzulande beobachten konnte, verfielen zwei Pandits, einer aus Nepal, der andere aus Südindien, zunächst auf Sanskrit als Kommunikationsmittel, da die beiden trotz der Multilingualität keine andere indische Sprache gemeinsam hinreichend sprachen. Dennoch bleibt aus der Perspektive einer monolingualen Kultur wie der unseren der Status des Sanskrit irgendwie problematisch.

Ferner hat sich eine öffentlich wirksame und kaum widersprochene Vorstellung vom Sanskrit als toter Sprache gebildet, aus deren Blickpunkt modernes Sanskrit ohnehin als atavistisch gelten muß. Als Beleg kann man etwa den ehemaligen Kulturbeauftragten einer früheren Bundesregierung, Michael Naumann, zitieren, der in einem *Spiegel*-Interview Sanskrit mit den Maya-Hieroglyphen verglich, um das Sanskrit-Programm der Deutschen Welle ins Lächerliche zu ziehen. Zugegebenermaßen war dieses Interview eine Kampfansage an den Leiter der Deutschen Welle, mit dem Naumann seit seiner Zeit bei der Welle durch eine längere Fehde verbunden war, und daraus erklären sich wohl auch andere Verdrehungen,<sup>3</sup> doch daß ein für Kultur zuständiger Regierungsangehöriger, dessen Kenntnisse in demselben *Spiegel*-Artikel dann mit wenn auch weniger geeigneten Beispielen belegt wurde, un widersprochen Derartige äußern kann, ist für die Fachwissenschaft bedauerlich.

Erschwerend kommt hinzu, daß Naumann in einem zwei Jahre später erschienenen Artikel von Sheldon Pollock,<sup>4</sup> also von indologischer Seite, Schützenhilfe bekam. Dieser hatte nämlich den Tod des Sanskrit festgestellt und alle widersprechenden Indizien gewissermaßen als vegetative Nachreaktionen gedeutet. In einer Reaktion auf seinen Artikel<sup>5</sup> hat der Autor dieser Zeilen versucht zu zeigen, daß Pollocks Argumentationsweise einseitig darauf ausgerichtet ist, den „Tod des Sanskrit“, so der Titel seines Aufsatzes, zu beweisen und daß er auch vor tendenziösen Interpretationen widersprechender Daten nicht haltmacht. Da er den Tod des Sanskrit nicht durch ein Erlöschen der Produktion neuer Literatur beweisen kann – die Sanskrit-Literatur besteht ja sozusagen nach ihrem Tode fort – argumentiert er, daß die Qualität dieser Literatur zurückging und von ihr keine neuen Impulse ausgingen. Aber selbst dort, wo Sanskrit-Literatur in unbestreitbar höherer Qualität weiterhin entstand – wie etwa in Vijayanagara –, blieb ihre Wirkung nach Pollock ab einem bestimmten Zeitpunkt ohne Breitenwirkung und auf die höfische Kultur beschränkt. Für

3 *Der Spiegel*, 36, 6.9.99, p. 138.

4 Sheldon Pollock, „The Death of Sanskrit.“ In: *Comparative Studies in Society and History, International Quarterly* 43.2 (April 2001), Cambridge.

5 „On 'The Death of Sanskrit'.“ In: *IJ* 45 (2002): 293–310.

Pollock war Sanskrit vor allem lebendig als „cosmopolitan language“ mit ungebremster politisch-kultureller Kraft und einer Wirkung auf den ganzen Subkontinent. Wann immer dieses Kriterium nicht mehr zutrifft, ist der Tod des Sanskrit eingeleitet. Diese politische Funktion des Sanskrit ist damit untrennbar mit seiner Einbindung in die höfische Kultur und der königlichen Patronage verbunden. Ob dieses Kriterium sinnvoll ist, darf bezweifelt werden. Beispielsweise war gerade die von Pollock wegen ihrer Kreativität so häufig angeführte poetologische Literatur in ihrer kreativsten Phase Produkt eines geographisch relativ begrenzten Raumes, nämlich Kaschmirs. Und interessanterweise war einer der kreativsten Autoren in dieser Schule wie auch auf anderen Gebieten, nämlich Abhinavagupta, just in der Zeit aktiv, der Pollock, wegen des Zusammenbruchs des politischen Systems, einen Niedergang des Sanskrit bescheinigt.

Eine andere Schwachstelle in Pollocks Argumentation ist seine Definition von Kreativität und, wie er sagt, „newness“. Für ihn verliert die Sanskrit-Literatur im Laufe ihrer Geschichte, in verschiedenen Teilen Indiens zu unterschiedlichen Zeiten, diejenige Kreativität, die ihre eigentliche Vitalität ausmacht. Am Ende würden alte Themen und Formen aufbereitet, doch neue Impulse nicht mehr gegeben oder verarbeitet. Pollock läßt den Leser über seine Kriterien gelegentlich im unklaren, aber an einer Stelle behauptet er, eine „Sanskrit modernity“ müsse sich durch „newness of style or even subjectivity“<sup>6</sup> auszeichnen. Man beobachte jedoch folgendes: „[...] with very few exceptions (which suggest what was in fact possible), there was no sustained creation of new literature—no Sanskrit novels, personal poetry, essays—giving voice to the new subjectivity. Instead, what the data from early nineteenth-century Bengal—which are paralleled everywhere—demonstrate is that the mental and social spheres of Sanskrit literary production grew ever more constricted, and the personal and this-worldly, and eventually even the presentist-political, evaporated, until only the dry sediment of religious hymnology remained.“<sup>7</sup>

Nach der Lektüre von Pollocks Artikel müßte der Leser vermuten, daß es im 20. Jh. in Indien zwar eine staatlich geförderte geringfügige Sanskrit-Produktion gab, die vielleicht durch gelegentliche Preisverleihungen der *Sāhitya Akademi* Schlagzeilen macht, aber sonst der Erwähnung nicht wert wäre. Betrachten wir die Reste dieser Literatur unter dem Aspekt des indischen Nationalismus, der sich gerne mit Sanskrit als Sprache des Hinduismus schmückt,

---

6 Op. cit., p. 395.

7 Op. cit., p. 417.

erscheint das Studium der modernen Sanskrit-Literatur noch weniger attraktiv. Die Auswirkungen des wie immer motivierten Ausblendens der modernen Sanskrit-Literatur sind aber erheblich: Moderne Sanskrit-Literatur wird meist von Bibliotheken nicht angeschafft, da sie nicht zum Forschungsprofil gehört, damit wird sie erst gar nicht rezipiert.

Ob die Situation in Indien besser ist, läßt sich schwer beurteilen, sicher sind relativ moderne Sanskrit-Autoren in Indien anders als hierzulande ein Studienobjekt, wie manche Dissertationen, die allerdings nur als Titelseinträge nachzuweisen sind, belegen. Dennoch beklagte sich Raghavan bereits vor einem halben Jahrhundert, daß für die Publikation moderner Kāvya wichtige Zeitschriften bereits wenige Jahrzehnte nach dem Erscheinen nicht mehr aufzufinden waren. Auch die Mechanismen des indischen Buchmarktes sind hier vermutlich nicht ohne Einfluß geblieben. Die großen Verlage für Sanskrit-Literatur erwirtschaften einen erheblichen Teil ihres Umsatzes im Außenhandel, und die Nachfrage aus dem Ausland bewirkt regelmäßige Neuauflagen der „Klassiker“. Der Großteil der modernen Sanskrit-Literatur wird jedoch in kleinen Auflagen, bisweilen vom Autor im Selbstverlag, herausgebracht und nicht nachgedruckt. Man kann daher davon ausgehen, daß viele Werke des zwanzigsten Jahrhunderts verschwinden werden, ohne auch nur eine Spur zu hinterlassen. Im ungünstigsten Falle wird man in einigen Jahrzehnten gezwungen sein, sich aus Anthologien einen Eindruck von der Reichhaltigkeit des modernen Kāvya zu verschaffen, ebenso wie wir dies aus der klassischen Periode kennen. Ein gutes Beispiel hierfür wäre eine Anthologie der *Sāhitya Akademi, Kāvyaṅgāpravāha*.<sup>8</sup> Der Herausgeber merkt an, daß er zwei Drittel des gesammelten Materials nicht aufnehmen konnte, da die Anthologie, wie die Akademie schließlich entschied, nur den Zeitraum bis 1960 abdecken sollte. Damit reduzierte sich aber die Anzahl der Autoren von 326 auf 174! Wenn man dieses Beispiel als Grundlage nimmt, muß man folgern, daß entweder in den Jahren von 1960 bis 1995 ein enormer Aufschwung der Sanskrit-Literatur vor sich ging oder die letzten dreißig Jahre ungleich besser zu recherchieren waren als die unmittelbar vorausgehende Zeitspanne. Es gibt aber eine ganze Reihe von Anthologien und Surveys, die nahelegen, daß man von einer noch erheblich umfangreicheren Literaturproduktion auszugehen hat. Um nur einige zu nennen: der noch von Raghavan herausgegebene *Malayamāruta* und das *Vāṇīvilasitam* des *Ganganath Jha Institutes*, welches bis 1981 in 11 Bänden erschien; völlig unübersehbar sind die verschiedenen literarischen Sanskrit-Zeitschriften – Hira Lal Shukla zählt 69 reine Sanskrit-Zeitschriften auf, die seit 1919 erschie-

8 *Kāvyaṅgāpravāha*, ed. Śrīrāma Velaṅkara, Dillī: Sāhitya Akādemi 1995.

nen<sup>9</sup> –, die der Veröffentlichung von Werken dienen und meist nur regional bekannt werden. Ferner haben wir Beschreibungen von 50 Dramen in Usha Satyavrats *Sanskrit Dramas of the Twentieth Century* (Delhi 1971), eine Liste von 400 Bühnenstücken des 19. und 20. Jh. von Ramji Upadhyaya,<sup>10</sup> hinzu kommen Literaturlesungen, Radiosendungen, die Aufführung von Theaterspielen und andere Aktivitäten, die aus indischer Sicht die Bezeichnung „tote Sprache“ oder auch nur den Eindruck einer brachliegenden literarischen Aktivität *ad absurdum* führen. Wenn man nun bedenkt, daß wir hier nur die schöne Literatur im Blick haben, es aber im selben Zeitraum eine umfangreiche religiöse und technische Literatur gibt, wird vielleicht in Ansätzen deutlich, daß hier ein Forschungsfeld im Konsens ausgeblendet wurde. Der Grund, warum dieses Phänomen nicht als „orientalistische“ Verzerrung gebrandmarkt wurde, dürfte allein darin liegen, daß man damit ein als konservativ wahrgenommenes Kultursegment (d. h. die Sanskrit-Literatur) auf die Seite der unterdrückten, unter dem westlichen „Orientalismus“ Leidenden stellen mußte.

Man könnte nun meinen, daß dieses Ignorieren des modernen Sanskrit ein vor allem westliches Problem sei, das damit zu tun hat, daß man einer Sprache des indischen Altertums die Vermittlung moderner Inhalte gewissermaßen nicht zutraut, und man könnte vermuten, daß dies mit der mangelnden Vertrautheit mit dem Sanskrit als gesprochener Sprache zu tun hat, ein Problem, welches dem Absolventen einer traditionellen Sanskrit-Schule, in der auf Sanskrit unterrichtet wird und in der er seine Abschlußarbeit auf Sanskrit verfaßt hat, vielleicht nicht einmal verständlich sein wird. Tatsächlich ist die Rolle des modernen Sanskrit in Indien aber äußerst kompliziert.

Zum Hintergrund für die Entwicklung einer modernen Sanskrit-Literatur gibt es nur einige wenige Analysen. Die vielleicht bekannteste ist Raghavans *Modern Sanskrit Writings*,<sup>11</sup> ein lediglich 35-seitiger Überblick, der alle Genres, von der Bibelübersetzung bis zum technischen Śāstra-Kommentar, behandelt. Der Text ging aus einer Vorlesung hervor, die der Autor auf dem indischen P.E.N.-Kongreß in Madras hielt. Der Anlaß für diesen Vortrag war wohl nicht vorrangig wissenschaftlich, er war vielmehr ein Versuch, die Bedeutung des Sanskrit im Hinblick auf die indische Sprachenpolitik zu unterstreichen, denn Raghavan war integraler Teil der Bewegung, die eine bedeutende Position des Sanskrit im modernen Indien festschreiben wollte. Die übrigen Werke zur mo-

9 Hira Lal Shukla: *Renaissance in Modern Sanskrit Literature*. Raipur: Alok Prakashan 1969, p. 120 ff.

10 „Seminar on Sanskrit Literature“. Der Titel läßt sich allerdings derzeit nicht verifizieren.

11 In: *Adyar Library Bulletin* 20.1–2, Separatdruck als *Adyar Library Series P. 31*.

dernen Sanskrit-Literatur sind meist annotierte Bibliographien, die interessante Einblicke gewähren, aber von einer wirklichen Literaturgeschichte noch weit entfernt sind. Man kann außerdem beobachten, daß Sammelwerke manchmal in eine nationale Falle gehen; statt literarische Genres zu beschreiben und deren Charakteristika zu analysieren, ist das pragmatische Ordnungskriterium das der indischen Bundesstaaten; der Sammelband *Post-Independence Sanskrit Literature*<sup>12</sup> enthält etwa neben sehr lesenswerten thematischen Beiträgen, die Literatur Bengalens, des Punjab, Assams usw.; Tamil Nadu arbeitete nicht mit; hier ist Sanskrit – wahrgenommen als Sprache des dominanten Nordens – ein Politikum.

Ganz im Gegensatz zum vergleichsweise geringen Umfang der Sekundärliteratur ist der Ausstoß an Gedichten, Kurzgeschichten, Novellen, ja ganzen Mahākāvyas beträchtlich, wie jeder feststellen kann, der für einige Zeit Neuerscheinungen auf diesem Gebiet sammelt. Dies bezieht sich wohlgerne auf schöne Literatur; philosophische, religiöse und andere Gattungen sind nicht inbegriffen, ebensowenig wie neue Kommentare zu klassischen Werken. Diesen Eindruck kann man relativ leicht durch Lektüre der bisherigen Überblicke bestätigen. In einem kürzlich erschienenen Band *Modern Sanskrit Literature. Traditions and Innovations* beschreibt Revaprasad Dvivedi Kāvya aus den Jahren 1971–90,<sup>13</sup> greift aber, da eine Dokumentation bisher fehlt, auf seine eigene Sammlung zurück. Wir hören von einer Vielzahl von Werken und Autoren, derer wir aber nicht habhaft werden können. Addieren wir diese Angaben und nehmen noch die literarischen Sanskrit-Zeitschriften hinzu, drängt sich die Vermutung auf, daß, auch wenn das moderne Sanskrit aus irgendwelchen Gründen nicht richtig lebendig sein sollte, es doch sehr aktiv ist. Es scheint ein Segment der Sanskrit-Literatur zu geben, welches sich bisher der Forschung entzieht, und allein angesichts des Umfanges dieser Literatur fällt es schwer, von einer toten Sprache zu sprechen.<sup>14</sup> Schwieriger gestaltet sich daher die Deutung dieses Befundes.

Für die traditionelleren der indischen Sanskrit-Autoren ist die Sachlage mitunter einfach: In ihrer Einführung zum *Śāradāmañilīlācaritam*,<sup>15</sup> einem Mahākāvya über die Frau des bengalischen Heiligen Rāmakṛṣṇa, behaupten die

12 Ed. Joshi und Ayachit, Nagpur: Vishwabharati Prakashan 1990.

13 Revaprasad Dvivedi: „Modern Sanskrit Poetry.“ In: *Modern Sanskrit Literature. Traditions and Innovations*. Ed. S. B. Raghunathacharya. New Delhi: Sahitya Akademi 2002, p. 53–79.

14 Pollocks Theorie ist hier auf Sand gebaut, da er den Umfang wie auch die Qualität der modernen Sanskrit-Literatur nur aus seinen Prämissen erschließt.

15 Paṇḍita Bālakṛṣṇa: *Śāradāmañilīlācaritam mahākāvya*, ed. Śrīkṛṣṇa Śarmā and Aruṇā Śarmā. Dillī: Nirmal Pablikaśaṃs 1998.

Herausgeber, daß die Tradition des Mahākāvya von Kālidāsa und Aśvaghōṣa, also gewissermaßen von den Anfängen bis heute, ungebrochen sei.<sup>16</sup> Aus dieser Aussage spricht natürlich eine Auffassung, die am ehesten mit unserer klassizistischen Literaturauffassung, dem unveränderbaren Modellcharakter der griechischen Literatur, zu vergleichen wäre. Jede Veränderung, oder auch „Modernisierung“ tritt zurück hinter dem unveränderlichen Ideal einer immer fortbestehenden Sanskrit-Literatur. Aus westlicher Perspektive beginnt eine ernsthafte Literaturkritik und -geschichtsschreibung erst mit der Überwindung einer solchen „klassizistischen“ Auffassung, die Entwicklung nur als Nähe oder Ferne vom Vorbild ansieht. Dennoch wird es nicht darum gehen können, Kriterien für einen geglückten Wandel aus theoretischen Erwägungen ableiten zu wollen und vom Ergebnis das Verdikt über die Kreativität einer Sprache zu sprechen,<sup>17</sup> vor allem in Unkenntnis des Materials. Derzeit sind alle, und damit auch die folgenden Ausführungen über einige Autoren des zwanzigsten Jahrhunderts, nur Probegrabungen. Zuvor müssen wir jedoch noch grundsätzliche Daten zum Status des Sanskrit besprechen, ohne die jede Einschätzung dieser Literaturgattung schwer fallen muß, zunächst das der Muttersprache.

Im indischen Kontext ist *mother tongue* im wörtlichen Sinne ein potentiell problematischer Begriff, denn die Sprache der Mutter kann von der des Vaters verschieden sein. Da die Mutter bekanntlich in die Familie des Vaters hineinheiratet, ist die Hauptsprache in der Familie ohnehin eher die des Vaters. Wegen der Unanwendbarkeit des Begriffes fragten die englischen Behörden in der Volkszählung 1891 nach der *parent tongue*, 1911 nach der „language ordinarily spoken in the household“, 1921 schließlich nach der „language ordinarily used“. Auch andere Definitionen sind nicht unproblematisch: Versteht man die „Muttersprache“ als erste Sprache oder als Sprache, die ohne formalen Unterricht erworben wird, können wir uns typische Situationen vorstellen, in denen mehr als eine Sprache als Muttersprache gezählt werden könnte. Die Ermittlung einer Muttersprache ist daher in einer multilingualen Kultur ein

16 Eine ähnliche Auffassung finden wir unter indischen Theoretikern im Bezug auf die Ursprünge der Form der *laghukathā*: „In the Hindi critical debate on the history of the *laghukathā* three basic standpoints can be discerned: a traditionalist, a modernist and a 'middle course' approach. Representatives of the first group heavily insist upon the *laghukathā*'s being part of an ancient strand of indigenous literary tradition, claiming a direct relationship with the earliest forms of Indian literature, such as the Vedas [...]“ Ira Valeria Sarma: *The Laghukathā. A Historical and Literary Analysis of a Modern Hindi Prose Genre*. Berlin: Walter de Gruyter 2003 (*Indian Philology and South Asian Studies* 4), p. 5 f.

17 Daß dies gerade aus der Feder eines Orientalismus-Kritikers stammt, ist nur schwer verständlich.

komplexes, in manchen Fällen vielleicht unmögliches Unterfangen. Ferner ist die Sprache, mit der man sich offiziell identifiziert, auch immer kulturell bestimmt. Ein Beispiel wäre der Muslim, der als seine Muttersprache im weitesten Sinne Urdu angibt, obwohl er es kaum spricht.

Doch nun zurück zum Sanskrit. Der frühere Marburger Lektor Peri Sharma (1926–2000) behauptete fest, daß er zwar als Kind Telugu lernte, aber mit seinem Vater und seinen Verwandten, die eine Sanskritschule betrieben, vor allem Sanskrit sprach, daß also Telugu seine Muttersprache, Sanskrit aber seine „Vatersprache“ war. Wenn wir nun noch bedenken, daß es nach der indischen Volkszählung von 1991 ungefähr so viele Sprecher des Sanskrit (50 000) wie des Kaschmirischen (56 000) gibt, könnte man sogar auf die Idee kommen, Sanskrit als indische Minderheitensprache zu bezeichnen. Doch zwei Kriterien passen nicht zu dieser Diagnose: Die Sanskrit-Sprecher waren in der Geschichte oft nicht die schutzbedürftige, sondern eher eine dominierende Minderheit; ferner ist die Verbreitung des Sanskrit nicht räumlich, sondern vor allem sozial determiniert. Man könnte also auf die Idee kommen, daß Sanskrit eine Gebildetensprache sei, die wie das Latein noch zusätzlich zu den üblichen „Fremdsprachen“ gelernt wird. Tatsächlich liegt die Mehrsprachigkeit der Sanskrit-Sprecher mit 51 Prozent weit über dem indischen Durchschnitt von knapp 20 Prozent, aber immerhin nur auf Platz vier nach Konkani, Sindhi und Kaschmiri. Die an sich naheliegende Erklärung, Sanskrit als zusätzliche Kultursprache, also deren Sprecher als „elitist bilinguals“ zu deuten, könnte auch zu kurz greifen.

Dieser eher pragmatischen Beschreibung der indischen Vielsprachigkeit müßte man nun eigentlich eine wissenschaftlich angemessene Analyse folgen lassen, doch schon die Anwendbarkeit der unterschiedlichen Terminologien zur Bilingualität würde umfangreiche Studien erfordern. Ob ein Sanskrit-Sprecher nun als „full bilingual“, „balanced bilingual“ oder gar „true bilingual“ zu bezeichnen wäre, ist hier vielleicht weniger interessant als die Untersuchung des funktionalen Aspekts des Bilingualismus, also der Frage nach der spezifischen Situation (Sprecher, Gegenüber, Thema, Zweck), in welcher Sanskrit gebraucht wird, und der Frage nach den gesellschaftlichen Rahmenbedingungen für eine Sanskrit-Diglossie. Doch wie in vielen anderen Gebieten der Indologie fehlt es beim derzeitigen Stand der Forschung an den grundlegenden Daten.

Schließlich hat aus der Sicht eines Teils der brahmanischen Elite Sanskrit das Rennen um die wichtigste indische Sprache nur knapp verloren. So sind auch die Versuche in der Mitte des 20. Jh. zu verstehen, ein vereinfachtes Sanskrit als Ersatz für Englisch als Staatssprache zu propagieren. Ein 1949 erschienener Band *Kiṛśāṃ Saṃskṛtam* bespricht die Vorschläge verschiedener

Gelehrter:<sup>18</sup> Als Haupthindernis für den Gebrauch des Sanskrit sah man die durch Sandhi und Formenreichtum bedingten Schwierigkeiten beim Erlernen dieser Sprache an. Einige Autoren schlugen weitgehende Vereinfachungen vor, wie etwa der Gebrauch des Plural für den Dual usw., während andere der Meinung waren, daß das ohnehin einfachere, gesprochene Sanskrit, in dem der Formenreichtum des Sanskrit stark reduziert wird und auch der Sandhi keine große Rolle spielt, bereits genüge.

Doch auch solche Tendenzen zur Vereinfachung waren keineswegs grundsätzlich neu. Richard Salomon konnte einen ganz ähnlichen Vorgang anhand des *Uktivyaktiprakaraṇa*, eines Textes aus dem 12. Jh., nachzeichnen.<sup>19</sup> Dieser Text erlaubte, offenbar um die nicht mehr Sanskrit sprechenden Brahmanen von Benares zu resanskritisieren, hybride Verbalformen und anderes, was in der Literatur undenkbar wäre. Salomon schreibt: „Reading between the lines, it would seem that Dāmodara here is gently chiding the brahmans of his time for their linguistic habits, suggesting that, to become once again true brahmans, they must drop their widespread use of Apabhraṃśa and resume their traditional Sanskrit as a mother-tongue as well as a language of scholarship and ritual. In his insistence on the purity, ease, and practicality of Sanskrit, he sounds rather like some of the modern proponents of Sanskrit as the national language of India; or, to put it another way, the modern Sanskrit revival movement may be but another expression of a periodic Sanskritizing language reformism among the orthodox elements of Hindu society, vividly attested for medieval times here in the UVP.“ Wir können also festhalten, daß die Diskussion um eine Reform des Sanskrit nicht ein gänzlich neues Phänomen war.

Die modernen Bemühungen, Sanskrit als Vermittlungssprache einzuführen, hatten wenig Erfolg, denn schon die Sanskrit-Kommission,<sup>20</sup> die 1957 parallel zur schon erwähnten Sprachenkommission tagte, unterstützte keine dieser weitreichenden Vorschläge; für sie war bereits klar, daß Sanskrit nur als klassische Sprache des Hinduismus einen Platz im Unterricht haben konnte. Sie empfahl der indischen Regierung, Sanskrit in den Schulunterricht einzubinden, die traditionellen Sanskritschulen zu fördern, Handschriften zu erhalten usw. Der Report ist unterzeichnet von bekannten Namen, unter anderem Suniti Kumar Chatterji, V. Raghavan und R. N. Dandekar. Raghavan beschreibt in mehreren, sehr lesenswerten Artikeln diese Zeit und versucht insbesondere

18 Śyāma Kumāra Siṃhaḥ: *Kīḍṛśaṃ saṃskṛtam*. Agra 1949.

19 „The Ukti-Vyakti-Prakaraṇa as a Manual of Spoken Sanskrit“, *IJ* 24 (1982): 13–25, p. 15.

20 *Report of the Sanskrit Commission 1956–1957*, Delhi: Government of India 1958.

zu belegen, daß Sanskrit nicht eine Sprache Nordindiens sei.<sup>21</sup> In „Indian Literature“, einer Zeitschrift der *Sāhitya Akademi*, bespricht er in jeder Ausgabe die Sanskrit-Neuerscheinungen. Doch der Enthusiasmus seiner früheren Artikel wich später der Resignation. Im Jahre 1972 hatte er offensichtlich keine großen Hoffnungen mehr, daß Sanskrit in Südindien seine Bedeutung behalten könne. In seinem Artikel „The Problems of Sanskrit in South India“ spricht er von „the final death-blow“.

Führen wir uns diese Entwicklung vor Augen, so würden wir um so mehr erwarten, daß die Modernisierung und der Einfluß des Westens auf Indien den Niedergang des Sanskrit beschleunigte, daß aber das Erstarken des Sanskrit als restaurativer Rückfall, ein Ausweichen vor der Moderne, zu deuten sei. Ganz in dieser Richtung argumentiert auch Pollock, der die Sanskrit-Literatur des 20. Jh.s aber nur *en passant* streift, denn das Sanskrit ist nach seinem Dafürhalten natürlich schon längst tot. Die Preise der *Sāhitya Akademi* für moderne Sanskrit-Dichtungen deutet er als nur künstliche Reanimationen unter dem Einfluß einer nationalistischen Rückbeziehung auf Sanskrit als Sprache der hinduistischen, also nach national-konservativer Lesart, der indischen Kultur überhaupt.

In der Tat ist es nicht unwahrscheinlich, daß der indische Nationalismus ein Aufleben des Sanskrit begünstigt. Interessant ist vielleicht in diesem Zusammenhang der Versuch einer theoretischen Verankerung des Patriotismus auf der Ebene poetischer Theorie von Dilip Kumar Kanjilal.<sup>22</sup> Wie der Autor darlegt, bietet die Poetik hier nämlich ein Problem, denn ein „patriotic feeling“ wäre nach dem Poetiker Viśvanātha wohl am ehesten eine vorübergehende Empfindung (*vyabhicāribhāva*), welche, wenn sich etwa Landesgrenzen ändern, als vorübergehende Aberration (*unmādādīr na tu sthāyī* 3.259) zu deuten wäre, nicht aber als beständige Emotion. Mit dieser eigentlich recht einleuchtenden Sachlage will sich Kanjilal aber nicht zufrieden geben. Er sieht in der indischen Kultur ein tiefverwurzeltes Gefühl für die Schönheit Indiens und seiner „Aryan culture“. Nachweisbar ist solches – wir hätten nichts anderes erwartet – natürlich bereits im Ṛgveda. Der Autor entkräftet den möglichen Einwand, es handle sich hierbei nur um Preisungen der Erde, mit dem Argument, daß es sich hier doch spezifisch um die indische Erde mit dem Himalaya als

21 Von ihm wird wohl auch eines der Mottos des Reports stammen, das auf Tamil aussagt, daß Sanskrit allen Teilen Indiens gemeinsam ist: *vaṭacol ellā-t-teyāttirkum potuvākalānum*, „Because Sanskrit is Common to all Parts of the Country“. Die Quelle ist: *Senāvaraiyār, Commentary to Tolkāppiyam*, Collatikāram 9, Eccaviyal Vers 5.

22 Leider konnte ich den Artikel auch nach längerem Suchen nicht mehr auffinden und muß daher die bibliographische Angabe schuldig bleiben.

Nordgrenze handle. Diese Methode erlaubt es dem Autor natürlich auch, ähnliche Belege für Patriotismus in der Literatur der nächsten Jahrtausende zu finden, und man könnte auch noch das Fortleben gewisser literarischer Formen dieser Interpretation zuführen, wie der Lobpreis des Herrschers (*praśasti*), die auch in der Neuzeit auf die gerade Regierenden angewandt worden: vom *Victoriacarita*,<sup>23</sup> einer Biographie von Queen Victoria, bis zur *Bhāratapraśasti*, der *Ode to India* Kunhan Rajas.<sup>24</sup> Natürlich läßt sich fragen, ob solche Versuche der Konstruktion einer Kontinuität die Wissenschaft beschäftigen müssen. Vielleicht weniger die indische Philologie als die indische Literaturkritik oder die Politologie. Doch die These von einer konservativen Restauration greift zu kurz, um das moderne Sanskrit als Phänomen zu verstehen, wie das Beispiel Kṣamā Raos zeigen wird.

Doch selbst wenn man nicht der Versuchung erliegt, das Phänomen auf seine nationalistischen Ausprägungen zu reduzieren, könnte man auf die naheliegende Idee kommen, es handle sich bei der Produktion moderner Sanskrit-Literatur um ein Epiphänomen des indischen Sanskrit-Unterrichts, mithin um eine allein von brahmanischen Universitätslehrern getragene Subkultur. Und man könnte die Publikationen von Sanskrit-Werken vor allem aus den Erfordernissen des Unterrichts erklären. Beispielsweise ließe sich die *Kaumudī-kathākallolīnī*, eine Prosa-Nacherzählung der Handlung des *Kathāsaritsāgara*, in der Beispiele für Regeln der Pāṇineischen Grammatik gegeben werden – das Wort *kaumudī* im Titel weist natürlich auf die *Siddhāntakaumudī* hin –, als bloß didaktisches Werk von der genuinen schönen Literatur ausschließen. Sicher ist diese Beobachtung wichtig, aber bei genauerer Betrachtung ist ihr Erklärungspotential eher gering, denn konsequenterweise müßte man mit ähnlicher Argumentation auch das *Bhaṭṭikāvya* ausschließen. Würde man einfache didaktische Werke der indischen Literatur ähnlich behandeln wollen – man müßte beim *Pañcatantra* anfangen und die unzähligen einfachen, aber so wichtigen Lehrbücher der Grammatik und Philosophie einbeziehen. Sicher würde man sich sehr bald fragen, ob diese Literatur nicht gerade deshalb einen wesentlichen Teil der Sanskrit-Literatur ausmacht, da diese über lange Zeit die Bildungs- und Literatursprache war.

23 *A Jubilee Tribute to Her Most Gracious Majesty Victoria The Queen-Empress by Kerala Varnā Valiya Koil Tampūran*, Bombay: NSP 1887. Enthält: *śrīvīhikṭoriyācaritasamgrahah*, 108 Strophen mit englischen Anmerkungen. *śrīvīhikṭoriyācakravartinīgunaṇamālā*, 57 Strophen mit Anmerkungen in Sanskrit. *pañcāśatpūrtipañcāśikā* von A. R. Rajaraja Varma.

24 *Bhāratapraśasti. Ode to India*. The Adyar Library 1950. Als Extremfall des modernen *vīra-rasa* könnte man die Verherrlichung indischer Kriegshelden in der *Vīratarāṅginī* von Śaśidhara Śarma (Hoshiarpur [ohne Jahresangabe]) anführen.

Und was wäre durch die Diagnose, daß indische Sanskrit-Dozenten in größerem Umfang Träger dieser Literatur sind, gewonnen? Mit gleicher Berechtigung könnte man die Authentizität moderner Komponisten, die ohne staatliche Förderung sicher nicht überleben könnten, in Frage stellen, nur weil sie Musik studiert haben oder zum Überleben Musikunterricht geben; oder würde man Werke von Deutschlehrern oder von deutschsprachigen Autoren, die Germanistik studiert haben, ausschließen? Es fragt sich also, ob solche Konstellationen wie der Sanskrit dichtende Schullehrer nicht vielmehr zu erwarten sind.

Doch wie sehen die indischen Autoren ihre literarische Produktion? Zunächst wirken einige der indischen Versuche, das moderne Sanskrit zu verstehen, für den westlichen Beobachter unbefriedigend, da ihnen ein völlig anderes Verständnis von Kontinuität und Wandel zugrunde zu liegen scheint. Die westliche Idee eines kontinuierlichen Modernisierungsprozesses, der die zyklische Wiederherstellung des alten Zustands ausschließt, wird von Anhängern eines traditionellen indischen Weltbilds nicht unbedingt geteilt. Diese gehen oft von einer grundlegenden Kontinuität aus, vor der Innovationen nur als untergeordnete Elemente erscheinen, bisweilen nur als Mittel, die Literatur für den, wie es häufig heißt, „modern mind“ ansprechender zu gestalten. Vor dem Hintergrund indischer Philosophie ließe sich vielleicht behaupten, daß manche indische Autoren – was das Sanskrit betrifft – von einem kulturellen *satkāryavāda* ausgehen. Das bedeutet: alles, was entsteht, ist nur ein Sichtbarwerden von bereits Angelegtem, aber keine wirkliche Neuentwicklung. In diesem Rahmen können beispielsweise auch die Versuche von seiten einiger traditioneller Gelehrter verstanden werden, die – wie Raghavan schreibt – auf das Eindringen neuer westlicher Ideen mit der Behauptung antworteten, daß die modernen wissenschaftlichen Entdeckungen bereits in alten Sanskrit-Manuskripten enthalten wären. Raghavan versteht dies allerdings als einen Rückzug in Reaktion auf die erfolglosen Versuche, westliche Ideen zu akkulturieren. Er zitiert einige Sanskrit-Werke, die dies in verschiedenen Bereichen vergeblich versuchten: Geometrie (*Kṣetratattvadīpikā*, Ilattūr Ramasvami Sastrī 1823), Westliche Logik (*Pāścātyapramāṇatattva*, Sharma Sastrī, in: *Mysore Sanskrit College Journal* 1929) und Psychologie (*Manastattva*, ders., in: *Mysore Sanskrit College Journal* 1929). Neben dieser Auffassung von der Unvergänglichkeit der Sanskrit-Kultur gibt es aber auch das Motiv des schlechten Zeitalters für das Sanskrit. Im Vorwort zu einer Anthologie schreibt Kiśoranātha Jhā, daß die Sanskrit-Dichter in der modernen Welt sich in bedauernswerter Verfassung befänden, doch könne kein Zweifel daran bestehen, daß irgendwann wieder ein neuer Kālidāsa entstehen würde. Dies ist die andere Seite der zyklischen

Weltsicht: der Niedergang wird nicht als irreversibler Prozeß gesehen; Kultur kann sich jederzeit aus ihrem Ursprung, in dem alles latent vorhanden ist, erneuern.

Auch wenn man die zugrundeliegende Weltsicht nicht teilt bzw. sich der Wertung enthalten möchte – man muß zur Kenntnis nehmen, daß nicht alle Sanskrit-Autoren ihre Tätigkeit in der von uns erwarteten Weise problematisieren. Ob vor diesem Hintergrund Pollocks Forderung nach „newness“ sinnvoll ist, kommt auf die Perspektive an. Dennoch sollten indische Analysen der modernen Sanskrit-Produktion, die sich mit den Wandlungen des Stils, den neuen Formen, aber auch den Einflüssen durch andere indische und außerindische Literaturen beschäftigen, wie etwa Kalānātha Śāstrīs *adhunika kāla kā saṃskṛta gadya sāhitya*,<sup>25</sup> nicht ganz ignoriert werden.

Ein bekanntes Diktum, welches Pollock als Beleg dafür zitiert, daß sich die indische Geisteswelt über das Ende der Kreativität sehr wohl bewußt war, ist, daß Jagannātha Paṇḍita (17. Jh.) als letzter Poetiker im Sanskrit gesehen wurde. Für Pollock wird diese Aussage implizit auch auf die Dichtung erweitert. Kaum erwartet hätte man daher, daß in einem Artikel von Kusum Paṭoriyā *Svāntrottarakālikāṃ Saṃskṛtakāvyaśāstram* verschiedene Neuerungen in der poetischen Theorie vorgestellt werden konnten, wie etwa im Werk von Dvivedī. Am Ende konstatiert der Autor: „Das nach Jagannātha Paṇḍita verschlossene Tor der Poetologie wurde durch Dr. Dvivedī wieder geöffnet. Dies ist ein herausragendes Werk im Bereiche der Poetologie.“<sup>26</sup>

### Einige Beispiele moderner Sanskrit-Prosa

Ambikādatta Vyāsa's Hauptwerk ist der *Śivarājavijaya*, ein Prosa-kāvya, welches das Leben des Marathenführers Śivājī zum Thema hat. Nach dem *Saṃskṛta Vāṇmaya Kośa* wurde es 1870 verfaßt, aber erst 1901 veröffentlicht.<sup>27</sup> Recherchierbar sind jedoch nur spätere teilweise Nachdrucke einzelner Kapitel mit den üblichen Sanskrit-Hindi-Kommentaren; eine Gesamtausgabe aller zwölf Kapitel, oder gar die Erstausgabe, liegt nicht vor.<sup>28</sup>

25 Delhi: Rāṣṭriya Saṃskṛta Saṃsthān 1995.

26 *paṇḍitarājajagannāthānantaram avaruddhaṃ sāhityaśāstrasya dvāraṃ dā. dvivedinā udghāṭitam. sāhityaśāstrakṣetre apratimā iyaṃ kṛtiḥ. Post Independence Sanskrit Literature*, p. 121.

27 Interessant ist auch ein Sanskrit-Reader für Studenten: *Katha-Kusuma* by Ambika Datta Vyasa, Bhaḡalpur 1888, der eine für die Textgattung unerwartete sprachliche Eleganz aufweist.

28 Der Text folgt daher: *Śivarājavijaya*. Prathamō Virāmaḥ. Arcanā-Saṃskṛta-Hindivyākhyādyavopetaḥ. Ed. Rāma Śaṅkara Miśra. Chaukhambā Surabhārati Granthamālā 237. Vārāṇasi: Chaukhambā Surabhārati Prakāśan [no date]. Die *Library of Congress* erwähnt

Der Autor Ambikādatta Vyāsa (1858–1900) wurde in Rajasthan, in der Nähe von Jaipur geboren, die Familie ließ sich aber sehr früh in Benares nieder. Nach einer traditionellen Ausbildung dort sowie dem Studium des Englischen unterrichtete er Sanskrit in verschiedenen Institutionen in Bihar. Er starb 1900 in Benares. Im *Śivarājavijaya* beschreibt der Autor die Geschichte der Marathen im 17. Jh. und ihren Kampf gegen die Moghulen, doch dürfte dies zur Zeit des Autors als Gleichnis für die Bedrohung der Kultur durch die Engländer gesehen worden sein. Der Text ist im Rahmen eines klassischen Prosaromans gehalten, sein Thema ist historisch begründet, jedoch stark ausgeschmückt.

Die hier als Spezimen gewählte Stelle enthält eine Reflexion über Niedergang und Wiederherstellung der hinduistischen Kultur in Form einer phantastischen Begegnung:

तस्मिन्पर्वते आसीदेको महान्कन्दरः । तस्मिन्नेव महामुनिरेकः समाधौ तिष्ठति  
स्म । कदा स समाधिमङ्गीकृतवानिति कोऽपि न वेत्ति । ग्रामणीग्रामीणग्रामाः समा-  
गत्य मध्ये मध्ये तं पूजयन्ति प्रणमन्ति स्तुवन्ति च तं केचित्कपिल इति अपरे लो-  
मश इति इतरे जैगीषव्य इति अन्ये च मार्कण्डेय इति विश्वसन्ति स्म । स  
एवामधुना शिखरादवतरन्ब्रह्मचारिबटुभ्यामदर्शि । अहो प्रबुद्धो मुनिः प्रबुद्धो  
मुनिः इत एवागच्छति इत एवागच्छति सत्कार्योऽयं सत्कार्योऽयमिति तौ सम्भ्रान्तौ  
वभूवतुः ।

In diesem Berg gab es eine große Höhle, in der ein berühmter Heiliger in Trance verweilte. Niemand wußte, wann er in Trance gefallen war. Scharen von Dorfbewohnern und Dorfvorstehern gingen immer wieder<sup>29</sup> zu ihm und verehrten ihn, verneigten sich vor ihm und priesen ihn. Manche glaubten,<sup>30</sup> er sei Kapila, andere Lomaśa, Jaigīṣavya oder Mārkaṇḍeya. Dieser wurde nun von zwei jungen Brahmanenschülern gesehen als er den Gipfel herunterkam. Verwirrt riefen sie: „Oh! Der Heilige ist erwacht. Der Heilige ist erwacht. Hier kommt er, hier kommt er, empfängt ihn, empfängt ihn!“

Als der Heilige auf die Dörfler trifft, ergibt sich ein Gespräch, welches vom Schreien eines Mädchens unterbrochen wird. Dies leitet eine Beschreibung des

---

eine Edition von 1964. Recherchierbare Bibliotheken verzeichnen verschiedene neuere Drucke.

29 *madhye madhye* ist vermutlich ein Bengalismus.

30 Wörtl.: „vertrauten“.

schrecklichen Zustands der von den „yavanas“ unterdrückten Bevölkerung ein. Der Weise reagiert wie folgt:

तदाकर्ण्य कोपज्वालाज्वलित इव योगी प्रोवाच विक्रमराज्येऽपि कथमेष पातकमयो  
दुराचाराणामुपद्रवः

ततः स उवाच महात्मन्काधुना विक्रमराज्यम् । वीरविक्रमस्य तु भारतभुवं  
विरहय्य गतस्य वर्षाणां सप्तदशशतकानि व्यतीतानि । काधुना मन्दिरे मन्दिरे जय-  
जयध्वनिः । क्व सम्प्रति तीर्थं तीर्थं घण्टानादः । काद्यापि मठे मठे वेदघोषः । अद्य  
हि वेदा विच्छिद्य वीथीषु विक्षिप्यन्ते धर्मशास्त्राण्युद्धूय धूमध्वजेषु ध्मायन्ते पुराणानि  
पिष्ट्वा पानीयेषु पात्यन्ते भाष्याणि भ्रंशयित्वा भ्राष्ट्रेषु भर्ज्यते कचिन्मन्दिराणि भिद्यन्ते  
क्वचित्तुलसीवनानि छिद्यन्ते क्वचिद्द्वारा अपहियन्ते क्वचिद्धनानि लुण्ठयन्ते क्वचिदार्त्त-  
नादाः क्वचिद्गुह्यधाराः क्वचिदग्निदाहः क्वचिद्गुह्यनिपात इत्येव श्रूयतेऽवलोक्यते च  
परितः

Als er dies vernommen hatte, rief der Yogī wie durch Zornesflammen lodernnd: „Wie kann es im Reich des [Königs] Vikrama ein solches Leid geben, ein Kapitalverbrechen [begangen von] Menschen mit üblem Verhalten?“

Darauf sagte er: „Ehrwürdiger! Wo ist jetzt das Reich des Vikrama? Es sind bereits 17 Jahrhunderte vergangen, daß der heldische Vikrama die Erde Bhāratas verließ. Wo ertönen heute in jedem Haus Siegesrufe? Wo ist heute an jedem heiligen Ort der Klang der Glocke? Wo ist heute in jedem Ort des Lernens (*maṭha*) der Klang des Veda? Heute werden vielmehr die Veden zerrissen und auf den Wegen verstreut, die Dharmaśāstras werden weggeworfen und im Feuer verbrannt, die Purāṇas werden zermalmt und ins Wasser geworfen, Kommentare läßt man fallen und röstet sie in Pfannen. Man hört und sieht um sich herum, daß mancherorts Häuser vernichtet, Tulsi-Wälder abgeholzt, Frauen verschleppt, Reichtümer geraubt werden. Mancherorts hört man die Schreie der Gequälten, mancherorts sieht man Ströme von Blut, Feuersbrünste und Häuserzerstörungen.“

तदाकर्ण्य दुःखितश्चकितश्च योगिराडुवाच कथं ह्येव पार्वतीयाञ्चकान्विनिर्जित्य  
महता जयघोषेण स्वराजधानीमायातः श्रीमानादित्यपदलाञ्छनो वीरविक्रमः ।  
अद्यापि तद्विजयपताका मम चक्षुषोरग्रत इव समुद्धूयन्त अधुनापि तेषां पटह-

गोमुखादीनां निनादः कर्णशङ्कुलीं पूरयतीव तत्कथमद्य वर्षाणां सप्तदशशतकानि व्यतीतानीति

ततः सर्वेषु स्तब्धेषु चकितेषु च ब्रह्मचारिगुरुणा प्रणम्य कथितम्भगवन्बद्ध-  
सिद्धसर्नैर्निरुद्धनिःश्वासैः प्रबोधितकुण्डलिनीकैर्विजितदेशेन्द्रियैरनाहतनादतन्तुमव-  
लम्ब्याज्ञाचक्रं संस्पृश्य चन्द्रमण्डलं भित्त्वा तेजःपुञ्जमविगणय्य सहस्रदलकमल-  
स्यान्तः प्रविश्य परमात्मानं साक्षात्कृत्य तत्रैव रममाणैर्मृत्युञ्जयैरानन्दमात्रस्वरूपै-  
र्ध्यानावस्थितैर्भवाद्दृशैर्न ज्ञायते कालवेगः [...] अद्य न तानि स्रोतांसि नदीनां न सा  
संस्था नगराणां न साकृतिर्गिरीणां न सा सान्द्रता विपिनानाम् । किमधिकं कथयामि  
भारतवर्षमधुनान्यादृशमेव सम्पन्नमस्ति

Als er das gehört hatte, sagte der Yogameister betrübt und erschrocken:  
„Wie kann dies sein? Gestern erst war es, daß der heldenhafte Vikramā-  
ditya,<sup>31</sup> nachdem er die Śakas der Berge besiegt hatte, mit einem großen  
Siegesgetöse in seine Hauptstadt einzog. Noch heute flattern seine Sie-  
gesfahnen vor meinen Augen,<sup>32</sup> noch jetzt erfüllt der Klang ihrer Trom-  
meln und Trompeten (*gomukha*) mein Ohr. Wie können daher heute  
1700 Jahre vergangen sein?“

Als darauf alle [Anwesenden] erstarrt und erschrocken waren, ver-  
beugte sich der Lehrer der Brahmanenschüler und sagte: „Erhabener!  
Als Du die Siddhāsana-Position einnimmst, hattest Du deine Atmung zur  
Ruhe gebracht, die Kuṇḍalinī erweckt, die zehn Sinne besiegt, Dich auf  
den Faden des ewigen Tones gestützt, das Ājñācakra berührt, den Kreis  
des Mondes durchbrochen [und], ohne die Lichtmasse zu beachten, hat-  
test Du den tausendblättrigen Lotus betreten, das höchste Selbst ver-  
gegenwärtigt und Dich dort erfreut. [Somit] den Tod besiegend und in  
Meditation ruhend als reine Seligkeit, haben Yogīs wie Du<sup>33</sup> keine  
Kenntnis vom Lauf der Zeit. [...]

Heute gibt es diesen Lauf der Flüsse nicht mehr, nicht mehr diese  
Festigkeit der Städte, diese Form der Berge, nicht diese Dichtigkeit der  
Wälder. Was soll ich noch sagen: Indien ist ganz anders geworden.“

Man sollte vielleicht bemerken, daß die Sprache hier noch relativ einfach  
gehalten ist, da es sich um einen vergleichsweise handlungsintensiven Ab-

31 Wörtl.: „der das Wort Sonne (*āditya*) im Namen trägt.“

32 Wörtl.: „scheinen zu flattern.“ Der Rest des Satzes ist analog gebildet.

33 Wörtl. „deinesgleichen“ (*bhavādṛśaiḥ*).

schnitt handelt; in beschreibenden Passagen ist der Stil weitaus komplexer und reicher an poetischen Figuren.

In der eben zitierten Episode hebt der Autor zunächst geschickt die Zeit auf; auch wenn die anderen Personen keine direkte Kenntnis des goldenen Zeitalters haben, ist der Yogī, der sich in Trance befunden hatte und für den nur ein Augenblick vergangen war, ein Zeuge dieser besseren Zeit. In seiner Erfahrung verbindet sich das goldene Zeitalter der Vergangenheit mit der Jetztzeit, und die Schrecken der Gegenwart treten noch deutlicher zum Vorschein. Für den Heiligen ist die Zeit des legendären Königs Vikramāditya noch greifbar; für die anderen in diesem Stück ist die Zeit aber ebenfalls präsent, und zwar durch den Guru, der weiß, inwiefern die heutige Zeit von der früheren abweicht. Der Guru ist aufgrund seiner Kenntnisse sogar in der Lage, dem Yogī zu erklären, warum er so lange „verschlafen“ hatte. Wir finden in diesem Text also das Beharren einer alten bzw. als ewig gedachten, Kultur ausgedrückt, ebenso ihre Bedrohung und, in der weiteren Handlung des Stückes, die Auflösung der Bedrohung. Für den an der indischen Moderne interessierten Literaturwissenschaftler gäbe es hier eine Fundgrube interessanter Themen. Trotz dieses Einbruchs der Moderne bleibt Ambikādatta Vyāsa mit seinem Werk noch weitgehend im Rahmen der alten Formen dichterischer Sanskrit-Prosa.<sup>34</sup> Weitere Aussagen müssen hier, angesichts der schlechten Quellenlage, unterbleiben.

Es gibt im 20. Jh. nicht nur eine ganze Reihe von Kāvya im klassischen Stile, sondern ein weites Spektrum zwischen „klassisch“ und „modern“. Wir finden mehr oder weniger klassische Erzählungen, wie beispielsweise das *Maharṣivivāmitram* von Matinātha Miśra,<sup>35</sup> ein sehr umfangreiches Prosa-Werk, aber auch Versuche einer realistischen Erzählung, wie beispielsweise in *Vīṇāpāṇī Pāṭhaṇī*s Sammlung von Kurzgeschichten, die nach der ersten Geschichte *Aparājita*<sup>36</sup> benannt ist. Die Autorin verwendet passend zum Genre einen einfachen Stil, der aller klassischen Stilfiguren entbehrt. Die Themen kreisen um die sozialen Probleme der Frau in Indien, wobei die Darstellung der Charaktere so funktional und ohne emotionale Beteiligung bleibt, daß selbst die Auflösung des Konfliktes am Ende der Geschichte eine düstere Stimmung hinterläßt. Ein kurzes Beispiel möge genügen:

34 In Anlehnung an die Regel, daß die Kapitel in Prosaromanen *ucchvāsa* heißen sollen, nennt er seine Kapitel *niḥśvāsa*. (*Bhāmaha Kāvyaḷamkāra* 1.25: *socchvāsākhyāyikā matā*).

35 Dilli: Nāga Prakāśaka, 1995.

36 Dilli: Nāga Prakāśaka, 1994.

विद्यालयाध्यापको लक्ष्मणपालो यदा चतुर्वादनवेलायां विद्यालयात्परावृत्तः तदा तस्य पत्नी शान्तिश्रायपानं किञ्चिदशनीयं च साधयित्वा तं प्रतीक्षामाणासीत् । सा जानाति यतो लक्ष्मणपालो विद्यालयात्श्रान्तो निवर्तते पुनश्च किञ्चिदशित्वा धनिनां गृहेषु बालकान्गणितपाठनाय गच्छति । (p. 1.)

Als der Schullehrer Lakṣmaṇ Pāl um 4 Uhr aus der Schule zurückkam, bereitete seine Frau Śānti Tee und Essen und erwartete ihn. Denn sie weiß, daß Lakṣmaṇ Pāl aus der Schule ermüdet zurückkehrt, dann etwas ißt und in die Häuser der Wohlhabenden geht, um Kinder in Mathematik zu unterrichten.

Das Interessante bei diesen Versuchen ist, daß man aus dem Blickwinkel der Sanskrit-Poetik behaupten könnte, daß es sich hier nicht um Dichtung handelt, da poetische Schmuckelemente (*alaṃkāra*), also die Stilmittel des klassischen Sanskrit, gänzlich fehlen. Die ungeschmückte Beschreibung von Sachverhalten ging zwar als *svabhāvokti* in die alte indische Poetik ein, doch bezog sich dies auf Einzelverse, die zwar poetisch wirksam waren, deren Effekt aber nicht durch die üblichen Stilmittel erklärt werden konnte. Inwiefern dies eine bewußte Adaptation moderner Formen der Kurzprosa, eventuell aus anderen Sprachen, darstellt, müßte noch ermittelt werden.

In jedem Falle zeigt sich hier eine wichtige Tendenz des modernen Sanskrit, nämlich die bewußte Abkehr von der elaborierten und damit schwer verständlichen poetischen Sprache; diese Forderung der Sanskrit-Reformer ist bekannt, neu ist ihre Umsetzung in literarischer Prosa.

### Kṣamā Raos „short stories“

Das nächste Beispiel, eine Sammlung von *kathās* – *kathā* hier nicht im klassischen Sinne, sondern als kurze Erzählung –, stellt eine sehr gelungene Verbindung einer eher klassischen Diktion mit dem Genre der Kurzgeschichte dar, verfaßt von der aus Maharāṣṭra stammenden Autorin Kṣamā Rao.<sup>37</sup> Sie wurde am 4. Juli 1889<sup>38</sup> in Poona als Tochter des Sanskritgelehrten Śaṅkara Pāṇḍu-

37 Die folgenden Information sind aus den Vorworten der unten aufgeführten Werkausgaben zusammengestellt. Einige biographische Details finden sich in: Rameśacandra Śukla: *Prabandharatnākara*. Varanasi: Chowkhamba Vidyabhawan 1967, p. 451–460. Der Name wird im Sanskrit als *rāva* angegeben.

38 Rameśacandra Śukla, p. 451.

rang, dem Herausgeber des *Atharvaveda* in der Nirṇaya Sāgara Press, geboren, ihre Kindheit verbrachte sie in Surāṣṭra.<sup>39</sup>

Zu ihren Lehrern im Wilson College, Bombay, gehörte kein geringerer als P. V. Kane. Sie war verheiratet mit dem bekannten Bombayer Arzt Rāghavendra Rao und reiste ausgiebig durch Europa, wo sie Französisch und Italienisch lernte. Sie wurde einem größeren Publikum bekannt, als sie den Wettbewerb über die beste Gandhi-Biographie der „Gandhi Mission“ gewann. Im Jahre 1952 begann Kṣamā Rao die Niederschrift einer Jñāneśvara-Biographie, welche sie wenige Wochen vor ihrem Tode abschloß. Eine Reinschrift lag nur für die ersten vier Kapitel vor, so daß nur mit Hilfe einiger Mitarbeiter die übrigen Teile zusammengestellt werden konnten. Auch andere Werke wurden scheinbar erst postum von ihrer Tochter Leela Row Dayal herausgegeben.

Nach dem bisherigen Stand haben wir Kenntnis von folgenden Werken:<sup>40</sup>

*Satyāgrahagītam* (verfaßt 1931, nach Kane). [Paris: Adrien Maisonneuve, 1932.]

Mit Hindī-Übersetzung: Na. Ma. Tripāṭhī 1957.

*Kathāpañcakam* (verfaßt 1932, nach Kane). Hrsg. Mrs. Leela Dayal. Bombay<sup>1</sup> 1933, <sup>2</sup>1963.

*Śaṅkarajīvanākhyānam* (verfaßt 1938). [Mumbai: Kṣamā Rāva, 1939.] Eine Biographie des Vaters von Kṣamā Rao, siehe Raghavan: *Modern Sanskrit Writings*, p. 10, auch zu anderen ähnlichen biographischen Werken.

*Mīrālaharī*. Sau. Kṣamā Rāva. Bombay [1944, nach Kane] Vorwort von Amaranatha Jha. Nach Kane stammt der ausführliche Kommentar zu den 135 Versen ebenfalls von der Autorin, was aus der Veröffentlichung selbst nicht hervorgeht.

*Uttara-Satyagraha-Gīta*. [Bombay, Hind Kitabs, 1948.]

*Śrītukarāmacaritam*. By Pandita Kshama Row. Bombay: Hind Kitab Ltd. 1950.

*Vicitrapariśadyātrā*. [Bei Sukla. Keine weiteren Daten bekannt]

*Kathāmuktāvalī* : 15 laghukathānām saṅgrahaḥ. Mumbaipuri : Na. Ma. Tripāṭhī, 1878 [1956].

*Svarājyavijaya*. Mumbaī. Na. Ma. Tripāṭhī 1962.

*Śrījñāneśvaracaritam*. Paṇḍitā Sau. Kṣamā Rāva. Na. Ma. Tripāṭhī 1962.

*Rāmadāsacaritam*. [Nach Sukla, op. cit., p. 453. Keine weiteren Daten bekannt]

*Grāmajyotiḥ*. [Nach Sukla, op. cit., p. 453. Keine weiteren Daten bekannt]

39 Rameśacandra Śukla, p. 452.

40 Die Angaben in eckigen Klammern stammen aus Katalogen, die Anmerkung „nach Kane“ bezieht sich auf dessen Vorwort zum *Jñāneśvaracarita*. Die letzten vier Werke nennt Sukla ohne weitere Angaben. Im Anschluß schreibt er: *kāścāna racanāḥ sampraty api prakāśaṃ na gatāḥ santīty api kathyate*. Śukla, op. cit., p. 453.

*Ekāṅkīsapatakam*. [Nach Sukla, op. cit., p. 453. Keine weiteren Daten bekannt]

Es ist schwer zu ermitteln, ob weiterführende Angaben zur Autorin auf direkter Kenntnis ihrer Biographie beruhen, oder eine Ausdeutung der spärlichen Angaben in den Einleitungen zu ihren Werken darstellt.<sup>41</sup> Die in Sanskrit verfaßte literarische Würdigung von Rāmeśacandra Śukla deutet den Umstand, daß Kṣamā Rao Armut in ihren Werken thematisiert, weniger genrespezifisch oder auch zeitgeschichtlich, sondern für indische Verhältnisse zeitlos mit Hinweis auf die Geschichte vom Beginn des Kāvya schlechthin: Wie Vālmīki durch die Tötung eines Vogels, so habe die Autorin, von der Armut ihrer Kindheit bewegt, diese Erfahrungen gewissermaßen zu Dichtung werden lassen.<sup>42</sup>

Es gäbe viel über diese Autorin und ihre Werke zu sagen, hier sollen – insbesondere angesichts der eingangs gemachten Bemerkungen zur Frage der Modernität oder „newness“ und „subjectivity“ im Kāvya – nur ihre Kurzgeschichten zur Sprache kommen. Die erste Sammlung von fünf Kurzgeschichten, *Kathāpañcakam*, war 1933 von der Autorin selbst herausgegeben worden, und sie erklärt ihre Absichten in einem kurzen Vorwort:

All the stories contained in this book were originally written in English, three of which have already been published in an English Journal. The object of my translating them into Sanskrit was twofold. Firstly, to popularise the ancient language which has undoubtedly a greater vocabulary and other wherewithals of expression than any other language. Secondly, I was impelled by the desire of presenting short stories with modern technique in this language. Oceans of fables and tales have been written in Sanskrit, but none of them fulfill the requirements of a modern short story, namely, one main incident, one or two predominating characters, minor incidents culminating in a climax, suspense and finally the denouement. The last of these essentials being arrived at, the story must end.

41 Eine weiterführende Biographie der Autorin, welche diese Aussagen belegen könnte, existiert meines Wissens nicht; einige indische Dissertationen zu Kṣamā Rao sind mir nur dem Titel nach aus C. Lakshminarasimha Moorthy: *Research Trends in Sanskrit. A Bibliography of Doctoral Dissertations presented to various Indian Universities*. Trivandrum: CBH Publications 1991, bekannt. Hier finden wir: Sharma, Krishnan Kant: Pt. Kshama Rao: A Study (Hindi?), Saugar 1967; Tyagi, Gayatri: Pt. Kshama Rao and his (sic!) Kavya Kala (Hindi?), Agra 1968; Pt. Kshama Rao and his works, Cultural and literary study (Hindi). Kashi Vidyapeeth 1982.

42 Op. cit., p. 452.

Zunächst fällt auf, daß die Autorin hier weit von den indischen Literaturtheoretikern entfernt ist, die den Ursprung der modernen Erzählung in vedischer Zeit suchen und die Kontinuität betonen. Es scheint sich um eine bewußte und eindeutige Adaptation eines englischen Genres im Sanskrit zu handeln. Doch der Leser, der nun zufrieden die Frage nach der „newness“ in einem kolonialen Einfluß lokalisiert, liest mit Verwirrung die folgende Beschreibung:

The stories in this book have been written in the Anustup metre which lends itself most admirably to this form of narration.

Spätestens hier wird klar, daß die Übernahme des europäischen Genres unter ganz bestimmten Vorzeichen stattfindet und einen noch zu untersuchenden Spezialfall einer metrischen Kurzgeschichte darstellt.

Die zweite Sammlung von Kurzgeschichten der Autorin, *Kathāmuktāvalī*,<sup>43</sup> enthält dann in der Tat Prosa, wie das folgende Beispiel zeigt:

प्रेमरसोद्रेकः

मा स्म भैषीः पितामह मा स्म भैषीः । नाहं शिशुरस्मि । त्रयोदशवर्षीयाद्यास्मि खलु । समर्थास्मि रक्षितुमात्मानमिति जगदास्मानाम्नी बालिका काचित् ।

किन्तु वत्से दिवसोऽवसितप्रायः । सूर्यास्तमनं चेदानीमचिराद्भविष्यति ।

पितामह क्षेत्रबटवे चिरव्यवसायिने किञ्चिद्विश्रान्तिं दातुमिच्छामि । आ भानु-  
दयान्मेषव्रजं पालयन्कृत्स्नं दिनं तिष्ठत्येष क्षेत्रे । तत्र गत्वा मेषेभ्य ईषद्दीर्घतरं चरितु-  
मवकाशमपि दास्यामि । ततश्च मेषयूथं गोष्ठकं नीत्वा द्वारं पिधाय च शीघ्रमेव  
पुनरागमिष्यामि ।

यातु यथेच्छम् । आत्मानं रक्षितुमलमस्ति सा । नास्त्येषा स्तनन्धयी । इत्य-  
भाषीत्कृष्णीवालस्य वृद्धा भार्या ।

अये मा विस्मर यत्तपस्विन्या हामिदयायममूल्यनिधिरित्यावयोः सर्वथा विश्व-  
स्याजन्मतो रक्षणार्थमावाभ्यां समर्पितासीद्वारिकेयं किल । पितुर्गेहि न कदापि सा  
गच्छेदिति हामिदया निर्दिष्टं मृतेः पूर्वम् । अपि नाम वत्सायाः पितेहायात् ।  
हामिदा गर्भिण्यासीदित्यपि स न व्यजानात् । इति स्थविरेण प्रत्युक्तम् ।

43 *Kathāmuktāvalī*. 15 *laghukathānām saṃgrahaḥ*. Paṇḍitā Kṣamā Rāv. Ed. Līlā Rāva Dayāl. Mumbāpurī: Karṇāṭaka Mudraṅālaye. Prathamāvṛttiḥ śāke 1877; dvitīyāvṛttiḥ śāke 1881.

उपरि निर्दिष्टः संलापः कयोश्चिद्बृद्धदम्पत्योः कश्मीरेषु कस्मिंश्चिद्दामे पान्पुरना-  
मनि कृतावासयोर्मध्ये समवर्तिष्ठ ।

*Zu viel Zuneigung*

„Hab' keine Angst, Großvater, hab' keine Angst. Ich bin kein Kind mehr, ich bin jetzt dreizehn und kann für mich selbst sorgen“, sagte das junge Mädchen Asmā.

„Aber, mein Liebes, der Tag ist beinahe zu Ende, und in Kürze wird die Sonne untergehen.“

„Aber Großvater! Ich will dem Feldjungen, der so lange ausgehalten hat, eine Pause verschaffen. Den ganzen Tag seit Sonnenaufgang ist er im Feld und hütet die Herde. Wenn ich dorthin gehe, werde ich den Schafen eine etwas weitere Fläche zum Grasens verschaffen, sie dann in die Scheune führen, die Tür verschließen und sofort hierher zurückkehren.“

„Sie soll [nur] gehen, wenn sie will! Sie kann auf sich selbst aufpassen. Sie ist kein Säugling mehr“, sagte die alte Frau des Bauern.

Der Alte antwortete: „Oh! Vergiß nicht, daß die arme Hāmidā uns mit den Worten ‚sie ist ein unbezahlbarer Schatz‘ absolutes Vertrauen schenkte, dieses Mädchen seit der Geburt in unsere Obhut übergab und vor ihrem Tod sagte, daß es niemals in das Haus ihres Vaters gehen sollte. – Wenn doch nur der Vater des Mädchens käme. Er wußte doch nicht, daß Hāmidā schwanger war.“

Dieses Gespräch fand zwischen einem alten Ehepaar, das sich in Kaschmir in einem Dorf mit dem Namen Pānpur niedergelassen hatte, statt [...]

Wir hören nun im weiteren Verlauf kurz die Vorgeschichte, daß nämlich der Vater seine Frau Hāmidā verstoßen hatte, da er glaubte, sie sei unfruchtbar. Als Hāmidā bei dem alten Ehepaar Aufnahme fand, war sie aber bereits schwanger. In der Geschichte verläßt das Mädchen Asmā das Haus und geht auf die Felder. Auf dem Heimweg in der Dunkelheit, in der sie ihre Angst überwinden muß, sieht sie einen Mann, der sein Geld in einem Gürtel versteckt. Sie findet ihn etwas später, verletzt durch die Folgen eines Raubüberfalls, und nimmt ihn mit nach Hause. Der Mann ist ein wohlhabender Einwohner Śrīnagars, der aus Dank die Familie zu sich einladen will. Da er seine Zuneigung zu dem Mädchen nicht verhehlen kann, erklärt er zerknirscht, daß er seine Frau vor langer Zeit verstieß, da sie unfruchtbar war. Er hatte nicht mehr geheiratet.

Die Zieheltern des Mädchens erkennen, daß es sich um Asmās Vater handeln muß, und als dieser ihnen anbietet, das Mädchen zu heiraten, schwanken sie zunächst zwischen dem Versprechen, das Mädchen nie zu seinem Vater zu bringen und der vielleicht einzigen Chance auf ein besseres Leben. Schließlich erfinden sie die Ausrede, daß sie bereits versprochen sei. Der Mann bietet an, das Paar aufzunehmen und ihren Mann als Bootführer anzustellen. Der alte Mann will Asmā entscheiden lassen.

Am Ende weist Asmā das Angebot aus Liebe zu ihren Zieheltern zurück. Der Mann verläßt schließlich das Haus mit der Bemerkung, daß, wenn seine Frau nur nicht unfruchtbar gewesen wäre, er jetzt auch eine Tochter wie Asmā hätte.

Die Zusammenfassung kann die Stimmung dieses Stückes, die sehr mit der sprachlichen Eleganz der Autorin zu tun hat, natürlich nicht einfangen. Kṣamā Rāo verwendet meisterhaft eine einfache, aber elegante Sanskrit-Diktion, um diesem für das Sanskrit neuen Genre, nämlich einer sozialkritischen Kurzgeschichte, Leben einzuhauchen. Wir finden in *Premarasodreka* nämlich ein Individuum, das sich einer übermächtigen gesellschaftlichen Realität gegenüber sieht, wobei der Handlungsspielraum gering ist, keine der Möglichkeiten letztlich befriedigt und der Grundkonflikt ungelöst bleibt, das Ende also offen ist. Hinzu kommt, daß die eigentliche Entscheidung, nämlich aus Zuneigung bei den Zieheltern zu bleiben, in Unkenntnis der tatsächlichen Hintergründe getroffen wird, wodurch der Eindruck des Ausgeliefertseins an eine widrige Realität nur noch verstärkt wird. Für indische Kritiker wie den schon zitierten Śukla ist evident, daß die Autorin ihre besondere poetische Begabung in die gänzlich neue Kompositionsform der Moderne einbringt – ein Eindruck, der sich jedem Leser sofort aufdrängt<sup>44</sup> – und sie damit zu den bedeutendsten Gegenwartsautorinnen zu zählen ist.

### Kurzgeschichte, short story und *laghukathā*

In seinem programmatischen Artikel zum modernen Sanskrit schreibt Raghavan: „The short story as such is not something totally new to Sanskrit. In the Mahābhārata and the Purāṇas a large number of such stories, though with a different ideology, are found in metrical form. [...] Inspired by the modern western short story, Sanskrit enthusiasts also have, quite recently, adopted this form. The Madras Sanskrit Academy and the Sanskrit paper *Bhavitavyam* of Nagpur conducted short story competitions, both of which evoked consider-

44 *kṣamā nisargataḥ kavitvaśaktiṃ samavāpa. sā tāṃ sāmāyikakāvya-praṇayane prayuyoja.* Śukla, op. cit, p. 453.

able response.“<sup>45</sup> Natürlich hat Raghavan insofern recht, daß man für die Kurzgeschichte, wenn man sie rein formal definiert, interessante Vorläufer finden kann, doch das entscheidende, von ihm nur eingeräumte Detail liegt in seiner Formulierung „with a different ideology“.

Daß es sich bei Kṣamā Raos Kurzprosa tatsächlich um „short stories“, oder um Kurzgeschichten handelt, ist evident und deckt sich mit der Selbsteinschätzung der Autorin. Ferner ist die Übernahme bzw. Inspiration der Autorin durch europäische Vorbilder aufgrund ihrer eigenen Aussagen gesichert. Bei großzügiger Betrachtung könnte man also auch die Sanskrit- wie auch die Hindi-Kurzgeschichte als Teil einer „internationalen Gattung“ fassen, „nicht als Produkt einer einseitig nationalen Ausbildung.“<sup>46</sup>

Die Sachlage ist im Detail allerdings sehr viel komplexer. Zunächst ist die angelsächsische „short story“ nicht einfach gleichbedeutend mit der deutschen Kurzgeschichte, sondern nimmt durch das Fehlen der Novelle im Englischen dort eine eigene Stellung ein.<sup>47</sup> Wenn sich aber schon die deutsche Kurzgeschichte bei genauem Hinsehen nicht mit der englischen identifizieren läßt,<sup>48</sup> dann ist zu vermuten, daß das Erklärungspotential einer noch weiter gefaßten Gattung „short story“ für die Kurzgeschichte im Sanskrit nicht sehr groß sein wird und die tatsächliche Entwicklung eher verdecken als ihre Beschreibung ermöglichen dürfte. Sollen aber weitere indische Typologien des 20. Jh. als Referenz- und Vergleichsrahmen miteinbezogen werden, wie etwa die *laghukathā* im Hindi, die mehr der deutschen Kurzgeschichte ähnelt,<sup>49</sup> so dürfte die Komplexität einer solchen Fragestellung ebenso offensichtlich werden wie die Vorläufigkeit bisheriger Erklärungsversuche.

45 Raghavan: *Modern Sanskrit Writings*, p. 15.

46 Zitate aus Konrad Meisig: *Erzähltechniken der Nayī Kahānī. Die neue Erzählung in der Hindi-Literatur*. Wiesbaden: Harrassowitz 1996, p. 4, der ältere Literatur zitiert.

47 Was Kṣamā Rao nicht wissen konnte und hier nur beiläufig erwähnt werden soll, ist, daß Poes Charakterisierung der „short story“ durch „totality of effect“ über Coleridge auf den Indologen August Wilhelm Schlegel zurückgeht, nämlich auf seine Wiener Vorlesungen zur Literatur. Siehe Klaus Doderer: *Die Kurzgeschichte in Deutschland. Ihre Form und Ihre Entwicklung*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1977, p. 55, Fn. 14.

48 Op. cit., p. 52–61.

49 Sarma: *Laghukathā*, p. 170.