

## Zum Verhältnis von Wortlaut und Interpretation

Von JÜRGEN HANNEDER, Marburg

**Summary:** Discussions of issues of textual criticism in Indology are sometimes conducted without much awareness of the theories involved, sometimes without practical experience. The textual transmission of the *Yogavāsiṣṭha* and its older recension, the *Mokṣopāya*, is taken here as an example to show that both are required for understanding the complicated history of this text.

Die Textkritik ist nicht nur in der Indologie ein Bereich, in welchem Mißverständnisse an der Tagesordnung sind: Kritiker wenden sich gegen Methoden, die so gar nicht angewandt wurden, übertragen Vorgehensweisen von einem Bereich auf den nächsten, ohne deren Anwendbarkeit zu prüfen, und gerne redet man aneinander vorbei.<sup>1</sup> Insbesondere die Alt- und die Neu-philologien scheinen in dieser Beziehung in unterschiedlichen akademischen Parallelwelten zu leben. Hinzu kommt, daß gerade die Textkritik in verschiedenen Wissenschaftstraditionen von recht unterschiedlichen Voraussetzungen ausgeht und daher auch zu ganz unterschiedlichen Ergebnissen kommt, wie etwa die im anglo-amerikanischen Sprachraum ausgebildete und vorherrschende „copy text theory“, für welche Germanisten oft nur wenig Verständnis haben. Und: es gibt in der Textkritik, wie in anderen Bereichen, Theoretiker und Praktiker, das bedeutet aber auch: pragmatisch Praktizierende, welche ihre Tätigkeit ohne theoretische Reflexion ausüben, sowie Theoretiker der Textkritik, die selbst keine praktische Erfahrung in der Editionstätigkeit besitzen.

In der Indologie war die Bedeutung der Textkritik vergleichsweise unbestritten, da die Erschließung neuer Textquellen durch Erstausgaben ein drängendes Forschungsdesiderat darstellte und weiterhin darstellt. Die Methodendiskussion nahm keinen breiten Raum ein und fand nur auf der Ebene der Fachwissenschaft statt.

Der Versuch einer grundsätzlichen Neuorientierung der Indienforschung durch den Postkolonialismus betraf natürlich auch die philologische

---

<sup>1</sup> P.L. SCHMIDT: „Lachmann’s Method: On the History of a Misunderstanding.“ In: *The Uses of Greek and Latin. Historical Essays*. Ed. by A. C. DIONISOTTI/A. GRAFTON/J. KRAYE. London 1988, S. 227–236.

Methode der Textedition. Unter Verwendung der Editionsmethoden der neusprachlichen Philologien wurde auch die altsprachliche Textkritik des Sanskrit einer grundsätzlichen Kritik unterworfen, wobei die Kritiker selten in die Verlegenheit kamen, ihre Ergebnisse selbst in die Praxis umsetzen zu müssen – meist beließ man es bei der Kritik, ohne bessere Methoden aufzuzeigen. Doch die Alternative zur herkömmlichen Textkritik kann nicht das Fehlen der Textkritik sein, sondern nur eine bessere textkritische Methode, denn mit der Kritik der Methode haben sich die Forschungsaufgaben ja nicht gleich miterledigt. Und da Generationen von Textkritikern schon alle Wege befestigt haben, dürfte die aus der grundsätzlichen Kritik an der Textkritik hervorgehende Methode durchaus nicht neu sein, sondern eine Wiederauflage einer bereits bekannten. Da sich Neuheit gerne durch maximale Distanz vom Bewährten auszeichnet, wäre das „Neue“ folgerichtig der Verzicht auf Eingriffe in den Text und die Akzeptanz der von einheimischen Editoren hergestellten *Vulgata*-Ausgaben.

Eine ausführlichere Darstellung dieser Diskussion in ihren methodischen Details und ihrer historischen Entwicklung muß einer anderen Studie vorbehalten bleiben. Im folgenden soll lediglich paradigmatisch ein Fall herausgegriffen werden, an dem sich ein solcher Streit entfacht hat, nämlich die Textkritik des *Mokṣopāya* und der Folgeliteratur, der sich hierfür auch insofern eignet, als die Aufdeckung der Textgeschichte noch recht jung ist.

Zunächst zum Forschungsstand: Nach einem knappen Jahrtausend handschriftlicher Überlieferung wurde im Jahre 1880 das *Yogavāsiṣṭha* (YV) mit dem 1710 abgeschlossenen Kommentar von Ānandabodhendra erstmals gedruckt. 1888 folgte die Veröffentlichung einer Kurzversion, des *Laghuyogavāsiṣṭha* (LYV). Obwohl seit den Studien von PRAHLAD CANDRASHEKARA DIVANJI<sup>2</sup> bekannt war, daß die gedruckte Version nicht die ursprüngliche darstellen konnte und die Handschriften ein ganz anderes Bild der Texte ergeben würden, ignorierte die Fachwelt diese Erkenntnisse. Erst 1994 ergab eine gründliche Analyse der handschriftlichen Quellen, daß das gedruckte YV eine Kompilation einer älteren Textversion, die mit dem in diesem Zusammenhang ebenfalls ermittelten früheren Werktitel nun *Mokṣopāya* (MU) genannt wurde, mit dem LYV darstellt.<sup>3</sup>

<sup>2</sup> „Ms. No. 623/Viśram 1 at the B.O.R.I. Poona.“ In: *New Indian Antiquary* 1 (1938), S. 460–462.

<sup>3</sup> W. SLAJE: *Vom Mokṣopāya-Śāstra zum Yogavāsiṣṭha-Mahārāmāyana. Philologische Untersuchungen zur Entwicklung- und Überlieferungsgeschichte eines indischen Lehrwerks mit Anspruch auf Heilsrelevanz*. Wien 1994 (Veröffentlichungen der Kommission für Sprachen und Kulturen Südasiens 27).

Darüber hinaus war der Text durch Tradierung in einem vedântischen Umfeld umgearbeitet und durch vedântische Kommentierung umgedeutet worden.

Das in Halle ansässige Editionsprojekt wird sukzessive die ältere Textversion des MU in einer kritischen Edition zugänglich machen. Bisher war der interessierte Leser auf Editionen der von Bhāskarakaṇṭha kommentierten Teile angewiesen, einem kleinen Bruchteil des gesamten Textes, oder auf Zusammenfassungen und Studien.<sup>4</sup>

Daß zunächst nur die relativ kurzen, von Bhāskarakaṇṭha kommentierten Textteile ediert wurden, hatte praktische Gründe. Diese Editionen wurden erstellt, als eine kritische Edition planerisch in weiter Ferne stand. Dennoch hat der Umstand, daß in diesen Bänden der Text so herausgegeben wurde, wie er vermutlich dem Kommentator vorlag, zu Verwirrung geführt, da manche Leser nicht verstehen wollten, daß die Edition eines Kommentars, dem der kommentierte Grundtext beigegeben wird, keine kritische Edition des Grundtextes selbst, oder gar einer anderen Version sein kann.<sup>5</sup>

Ein umfassender Überblick wird naturgemäß erst mit Abschluß der Editionsbande möglich sein, jedoch wurde in verschiedenen vergleichenden Untersuchungen immer wieder an Beispielen dargelegt, inwiefern sich die neue Edition der ältesten, kaschmirischen Version, des *Mokṣopāya*, vom gedruckten *Yogavāsiṣṭha* unterscheiden wird und welche neuen Erkenntnisse für den Text zu erwarten sind.

Naturgemäß werfen sich im Rahmen eines solchen editorischen Großprojektes – der Text ist mit 30000 Strophen umfangreicher als das *Rāmāyana* – grundlegende Fragen auf: Ist die Textüberlieferung mit der der Sanskrit-Epen vergleichbar, gibt es einen Archetypus oder nur lokale Rezensionen? Auf viele dieser Fragen hat das Projekt selbst die Antworten bereits geben können, der Text wurde im 10. Jh. in Kaschmir verfaßt, und die übrigen Textversionen gehen auf diese Version zurück.

<sup>4</sup> JÜRGEN HANNEDER: *Studies on the Mokṣopāya*. Wiesbaden 2006 (AKM LVIII) und *The Mokṣopāya, Yogavāsiṣṭha and Related Texts*. Hrsg. von JÜRGEN HANNEDER. Aachen 2005 (Indologica Halensis. Geisteskultur Indiens 7).

<sup>5</sup> So schreibt etwa HARTMUT BUESCHER: „Another deeply problematic issue with a long and complex history, being presently still an aporetic horizon (also affecting the Vairāgyaprakaraṇa as presented in MUT I/HS), concerns the position of the *Laghuyogavāsiṣṭha* (LYV) in relation to MU and YV.“ (OLZ 104 [2009] 2, S. 234.) Der Sachverhalt ist wesentlich klarer als BUESCHERS Formulierung erwarten läßt: Das *Laghuyogavāsiṣṭha* hat keinerlei Bedeutung für die Edition des Kommentars von Bhāskarakaṇṭha zum *Mokṣopāya*, vielmehr wäre eine Vermischung der Textversionen ein schwerwiegender editorischer Fehler.

Doch vor kurzem warf FRANÇOIS CHENET<sup>6</sup> grundlegendere Fragen zur Methode auf, die eine weit über die Textkritik des *Mokṣopāya* hinausreichende Bedeutung besitzen, auch wenn sie eine Reaktion auf eine sehr viel spezifischere Kritik darstellen.<sup>7</sup>

Für CHENET lag die Stärke der deutschen Philologie immer in der Textgeschichte, d.h. der Beschäftigung mit oder der Suche nach einem Urtext (S. 14f.), der – so die Grundidee – im Laufe der Zeit entstellt wurde. Doch in vielen Fällen wurde ein Textkern durch Zusätze erweitert und umgestaltet – er zitiert hier ausführlich EDWARD CONZE über die *Prajñāpāramitā*-Literatur (S. 15) – und zwar in solchem Maße, daß die Frage nach dem Urtext nicht mehr sinnvoll sei. Dies gelte nun nach CHENET *mutatis mutandis* ebenso für die Überlieferung des MU, so daß die Frage nach der Priorität von MU und YV gewissermaßen eine Neuauflage der Homerischen Frage darstelle. Entscheidend sei jedoch, wie die Studien zur Textkritik und Textgeschichte zu einem Verständnis der Philosophie des Textes beitragen können.

Dies bringt den Autor zu Teil 2 seines Beitrags (S. 16ff.), in dem er das Mißverständnis zwischen dem philologischen oder historisch-kritischen Zugang auf der einen Seite und dem philosophischen auf der anderen analysiert. Der Philosoph würde sich, anders als der Philologe, vor einer „wahnhaften Überbewertung des Ursprunges“ (S. 16) hüten und spätere Textversionen nicht automatisch als obsolet betrachten.

CHENET sieht sich nun aufgrund der Prädominanz von Vergleichen und Metaphern im YV dazu ermächtigt, einen solchen für das Verhältnis von MU und YV beizubringen (S. 16f.). Die Textentwicklung des YV sei einem Fluß, wie dem Nil oder dem Amazonas, vergleichbar, und – ich kürze die blumige Beschreibung ein wenig ab – es sei nicht einzusehen, warum man nur den Ursprung (=MU), nicht aber den Verlauf oder die Mündung des Flusses (=YV) betrachten solle. Das Studium des einen Endes verbiete nicht das Studium des anderen.

<sup>6</sup> „Le Yogavāsiṣṭha au risque du ‚Mokṣopāya project‘. Reflexions sur les orientations de la recherche actuelle: à propos d’une publication récente.“ In: *Indologica Taurinensia* 32 (2006), S. 9–26.

<sup>7</sup> Der Hintergrund des CHENETSchen Aufsatzes ist die Kritik des Autors dieser Zeilen daran, daß trotz Vorliegen der Ergebnisse der *Mokṣopāya*-Forschung Autoren wie CHENET oder P. THOMI weiterhin editorisch unzulängliche Textversionen bevorzugen. Siehe hierzu: „The *Yogavāsiṣṭha* and its Kashmirian recension, the *Mokṣopāya*. Notes on their Textual Quality.“ In: WZKS 44 (2000), S. 208f. sowie die Rezension zu FRANÇOIS CHENET: *Psychogenèse et Cosmogonie selon la Yoga-Vāsiṣṭha*. „Le monde est dans L’Âme“. Paris 1998–1999 (Publications de l’Institut de Civilisation Indienne 67) in IJ 44 (2001), S. 74–79.

Man würde diesem Teil der Argumentation zustimmen, denn natürlich ist das Studium verschiedener Textversionen je nach Aufgabenstellung sinnvoll. Dies ist aber nur die erste Hälfte von CHENETS Argumentation, im folgenden versucht er nachzuweisen, daß das Studium des YV grundsätzlich zu bevorzugen sei. Hierzu bemüht er zunächst das Argument, daß es sich beim YV um eine lebende Tradition handle, beim MU um eine tote Tradition, die aus den Handschriften „exhumiert“ worden sei (S. 18). Als Beweis erwähnt er, leider ohne Beleg, einen Pandit in Benares (gestorben 1905), der das YV 165 Mal rezitiert habe.

Wir halten nun kurz inne, um die Argumente zu durchdenken. Es gibt in der indischen Textkritik verschiedene Überlieferungsszenarien: sie reichen von einer einfachen Überlieferung, mit einem auf einen historischen Autor zurückführbaren Text ohne Rezensionsbildung, bis hin zu nicht mehr entwirrbaren, in ganz Indien verbreiteten Werken ohne greifbaren Autor mit einer Unzahl lokaler Versionen und extremen Abweichungen im Textbestand (z. B. *Caurapañcāsīkā*) oder gar überregionalen Werken mit komplexen Rezensionsbildungen, wie etwa dem *Mahābhārata*. Die editorische Vorgehensweise wird in jedem Falle anders sein müssen. Es ist hier nicht der Ort, um im einzelnen nachzuweisen, warum der Fall des MU nicht mit den verschiedenen Versionen des *Prajñāpāramitāsūtra* oder mit Homer vergleichbar ist. Insbesondere das Homer-Argument wird gerne von der Philologie ferner stehenden oder postmodernen Kritikern anhängenden Theoretikern angeführt, da so die textkritische Arbeit rhetorisch durch Ursprünglichkeitswahn und Dekadenztopoi entwertet oder dekonstruiert werden kann, ohne daß man auf Einzelheiten eingehen müßte. Wenn aber der Kritiker einmal in die Verlegenheit kommt, eine durch das postmoderne Fegefeuer neu erschmolzene Methode anwenden zu müssen, sieht man, daß zwar nicht das passiert, was man der anderen Seite vorgeworfen hatte, nämlich ein Rückfall in die Methoden des frühen 19. Jh., sondern man geht textkritisch noch weiter zurück. Denn das Resultat solcher Überlegungen ist ja meist die unkritische Akzeptanz des *textus receptus*, und damit begeht man bekanntlich den Fehler, vor dem uns die Philologen der Gründergeneration bewahren wollten.

In dieses Bild paßt, daß CHENET entscheidende Kategorienfehler begeht: Einerseits verhalte es sich mit dem MU/YV wie mit der *Prajñāpāramitā*-Literatur – das bedeute, daß man von einer über Generationen andauernden Ergänzung und Umarbeitung ausgehen muß – dann aber, so CHENET weiter unten im Text, wie mit dem Früh- und dem Spätwerk eines einzelnen Autors (S. 19), dessen reife Philosophie eher im Spätwerk zu suchen sei. Beides ist in Bezug auf den MU sachlich falsch. Der Autor des MU hat nicht später das YV geschrieben, und das YV ist keine Erweiterung des MU.

CHENET möchte durch den philosophischen Blick auf den Text zeigen, daß die spätere YV-Version nicht nur einen, wie er schreibt, *textus inflator* (S. 10), darstellt<sup>8</sup> sondern eine *version développée*. Leider kann derzeit nur ein Blick in die Handschriften zeigen, was es damit auf sich hat. Die beiden Versionen, also MU und YV, unterscheiden sich über weite Strecken, de facto für den größten Teil des Textes, nur im Bereich der Lesarten, dort aber, wie noch zu zeigen sein wird, mit erheblichen Auswirkungen. Abgesehen von einem Einleitungs- und Schlußkapitel und einem größeren Textverlust am Ende des *pūrvārdha* des *Nirvānaprakaraṇa* im YV überliefert dieses denselben Text wie der *Mokṣopāya*. Der entscheidende Unterschied ist aber, daß regelmäßig dort, wo in der YV-Version Ungereimtheiten stehen, die MU-Version einen überzeugenden Text bietet; die Entscheidung zwischen den Versionen ist daher auf der mikrophilologischen Ebene häufig eine zwischen richtig und falsch, und zwar in einem sehr banalen Sinne, für dessen Verständnis es weder der Theorie noch der Metapher bedarf, sondern lediglich einer ausreichenden Kenntnis des Sanskrit. An anderen Stellen ergeben sich durch minimale Veränderungen völlig andere, ja manchmal eine ganz entgegengesetzte Aussage. Ein Beispiel möge hier genügen:

Im *Yogavāsīṣṭha* lesen wir an einer Stelle gegen Ende des gesamten Werks:

*yad asmāt prāpyate śāstrāt tad tad vedād avāpyate* (YV 7.163.51ab).<sup>9</sup>

„Was durch dieses Lehrbuch erreicht wird, all das wird durch den Veda erreicht.“

Nun dürfte sich der Leser am Ende des Textes ein wenig wundern, diesen nun in dieser Weise entwertet zu sehen. Allenfalls kann man sich vorstellen, daß die umgekehrte Aussage gemeint war: Alles, was durch den Veda erreicht wird, wird auch durch dieses Lehrbuch erreicht, anders gesagt: das Lehrbuch ist im Einklang mit dem Veda. Vielleicht ist die Satzstellung ein wenig ungenau, aber man würde den Satz allein deshalb nicht für fehlerhaft halten.

Dennoch: ein solcher Zweifel wäre angebracht, denn trotz des interpretatorischen Aufwands des vedantischen Kommentators Ānandabodhendra, mit dem er den Text als Vedānta-Werk erscheinen lassen will, findet sich im Text nichts, was einen solchen Bezug rechtfertigen würde, jedoch vieles, was dagegen spricht.<sup>10</sup> Hierzu stimmt die *Mokṣopāya*-Version des Verses, wo wir mit minimaler Textdifferenz die gegenteilige Aussage lesen:

<sup>8</sup> Dies ist allerdings recht irreführend, denn das YV ist ungefähr genauso umfangreich wie der MU. Der spektakuläre Größenunterschied besteht zwischen dem YV/MU und dem LYV.

<sup>9</sup> Siehe SLAJE 1994, S. 88.

<sup>10</sup> Zur religiösen Einordnung des Werks, siehe HANNEDER 2006, S. 136ff.

*yad asmāt prāpyate śāstrān na tad vedād avāpyate* (MU 6.322.75.)

„Was durch dieses Lehrbuch erreicht wird, wird nicht durch den Veda erreicht.“

Eine solch grundsätzliche Veda-Kritik ist für den Text gut belegt<sup>11</sup> und die Formulierung ist im Detail überzeugend. Spätestens hier muß dem Leser auffallen, daß die YV-Version ohnehin widersinnig war: denn eigentlich ist die Aussage, daß all das, was das YV lehrt, auch im Veda zu finden ist, nicht das, was ein vedāntischer Autor hätte sagen wollen, eher wäre die umgekehrte Aussage als Empfehlung des Werkes zu erwarten gewesen; in der vorliegenden Form wäre der Vers im YV eine unwahrscheinliche abschließende Entwertung.

Die YV-Version dieses Verses verliert durch die Erkenntnis, daß es sich bei ihr um eine bisweilen sprachlich ungelenke, bisweilen erheblich in die Textaussagen eingreifende Umarbeitung handelt, nicht ihren Wert, doch was man aus dieser Version nun noch gewinnen kann, sind Erkenntnisse über die spätere Wirkungsgeschichte des Textes. Für Aussagen über den Stil des Autors, seine Zeit, seine Philosophie usw. hat das YV keine Bedeutung mehr. Unter diesen Bedingungen von einer *version développée* – wie CHENET meint – zu sprechen, ist ein Euphemismus, außer man ist davon überzeugt, daß eine Unterscheidung zwischen Autorintention und Wirkungsgeschichte nicht möglich sei. Nun sind CHENET leider einige philologische und editorische Grunddaten unbekannt geblieben, bzw. begeht er einen weiteren Kategorienfehler: er spricht nämlich von einer Rekonstruktion („version reconstituée“, S. 13) des MU-Textes durch die Edition. Davon kann aber nicht die Rede sein, es handelt sich lediglich um die *Herausgabe* einer bisher unbekannteren älteren Version oder Rezension des Textes. CHENETS Wortwahl ist vermutlich ein Versuch, die ganz berechtigte Kritik an Textrekonstruktionen – wie etwa EDGERTONS Version des *Pañcatantra* – auch auf die Edition des MU anzuwenden.

Ferner ist CHENET trotz der Lektüre zahlreicher Analysen der Überlieferungsgeschichte noch auf dem Stand von VON GLASENAPP, denn er hält wie dieser<sup>12</sup> den zweiten Teil des *Nirvāṇaprakaraṇa* („Livre VI B“) weiterhin für einen späteren Zusatz („ajouts tardif“, S. 10). Tatsächlich beruht diese Vorstellung auf einem Überlieferungsfehler; ein späterer Einschub, der einen Werkabschluß enthält, mußte dem Leser diesen Eindruck vermitteln. Der Sachverhalt wurde von SLAJE ausführlichst analysiert,<sup>13</sup> in der Folge

<sup>11</sup> Siehe SLAJE 1994, S. 219–223.

<sup>12</sup> H. VON GLASENAPP: *Zwei philosophische Rāmāyānas*. Wiesbaden 1951 (Abhandlungen der Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Klasse 6), S. 264.

<sup>13</sup> SLAJE 1994, S. 9ff.

mehrmals zusammengefaßt und zuletzt in dem von CHENET besprochenen Werk auf S. 18 knapp und allgemeinverständlich erklärt.<sup>14</sup>

Des weiteren würden vermutlich nicht nur deutschsprachige Indologen oder auch andere Philologen widersprechen, wenn philologische Quellenbearbeitung mit nationalen Vorlieben verbunden wird.<sup>15</sup> Eine dem Stand der Wissenschaft entsprechende philologische Bearbeitung von Quellen dürfte vielmehr von allen beteiligten Disziplinen als solider Ausgangspunkt für weitere Forschungen betrachtet werden. Doch man gewinnt den Eindruck, daß CHENET weniger durch die fachliche Kritik an der textkritischen Methode geleitet ist als vielmehr von einer Ablehnung der Textkritik schlechthin.

Ein für CHENET wichtiges und wegen seiner Suggestivkraft ebenso interessantes wie irreführendes Argument ist das vom YV als „lebendigem“ Text in einer lebenden Tradition. Das YV wurde gegen Ende des 19. Jh. gedruckt und stellte von diesem Zeitpunkt an den in Indien am besten zugänglichen Text des YV/MU dar. Außerdem war nur diese Version durch Kommentierung durch einen Vedāntin hoffähig gemacht und somit für den in der Neuzeit immer stärker durch Advaita Vedānta definierten Hinduismus ein orthodoxer Text geworden. In Bezug auf eine Kultur, in der erst in der Mitte des 19. Jh. in größerem Umfang gedruckte Bücher in Umlauf kamen, ist das Argument, daß ein in Handschriften existierender Text „tot“ sei und aus Archiven exhumiert (so der Wortlaut bei CHENET, S. 18) werden muß, aber eine naiv eurozentrische, da auf den Bedingungen des Buchdruckes beruhende Betrachtungsweise, die für Indien so nicht gilt. Die indischen Handschriften des MU waren – wie an den Randglossen leicht erkennbar – in Gebrauch, sie standen nicht in Archiven, sondern in den Bücherschränken der Gelehrten.

Einem Punkt, den CHENET betont, möchte ich ausdrücklich zustimmen, nämlich, daß alle Werke der YV- und MU-Literatur studiert werden sollen, da einige von ihnen – insbesondere das LYV – eine eindrucksvolle Wirkungsgeschichte aufzuweisen haben.

<sup>14</sup> Außerdem war die Textverderbnis an der Nahtstelle der beiden Teile des *Nirvāṇa-prakaraṇa* im YV Gegenstand eines Vortrags des Autors in Paris, bei dem der geschätzte Kollege CHENET zugegen war: „Dreams and other States of Consciousness in the *Mokṣo-pāya*.“ In: CLAUDINE BAUTZE-PICRON (Hrsg.): *The Indian Night. Sleep and Dreams in Indian Culture*. Delhi 2009, S. 64–99.

<sup>15</sup> Auf S. 14 spricht CHENET davon, daß „La tradition allemande a toujours excellé dans le genre de la philologie historique [...]“ und erklärt, daß diese Art der Philologie die Gewinnung eines Urtextes anstrebt. Auf S. 15 wird mit Hilfe von Homer erklärt, warum die Frage des Urtextes nicht die ausschlaggebende Perspektive sein kann. Außerdem würde das Beispiel Homer „*mutatis mutandis*“ auch für das YV gelten. Auf Seite S. 16 lesen wir dann von der „survalorisation fantasmatique de l’Origine“.

Doch CHENET geht in seiner Argumentation noch weiter. Ausgehend von seiner Vorstellung, im YV eine lebendige Tradition und einen homogenen Text<sup>16</sup> vor sich zu haben, gilt für CHENET ab Seite 18f. der MU als ein trockenes („sec“, „aride“) Werk oder auch eine reinere Version, die aber gerade deshalb philosophisch sehr viel uninteressanter sei. Daß diese Schlußfolgerung Ergebnis einer „objektiven Untersuchung“ sei (S. 19), liest man mit Erstaunen, denn Grundlage dieses neuartigen Verfahrens konnte ja nicht die Lektüre des MU-Textes sein, der noch nicht gedruckt ist (außer CHENET hätte sich selbst – um in seinem Bild zu bleiben – als „Leichenfledderer“ betätigt), sondern lediglich eine aus der Flußmetapher entwickelte und auf den MU übertragene Vorstellung von der Entwicklungsgeschichte von indischen Texten schlechthin.

### Yogavāsiṣṭhapuṣpamālikā

Unter der Voraussetzung, daß auch für das Studium der Philosophie die Details des Wortlauts von erheblicher Bedeutung sein können, soll eine kleine Stillblütenlese Einblicke in die philologische Sachlage bieten.

Es gibt allerdings Fallstricke beim Verständnis des MU. Zum Beispiel könnte man vermuten, daß die Tatsache, daß der Kommentator der YV-Version, Ānandabodhendra, einen Text analysiert und damit implizit für verständlich erklärt, den heutigen Leser der Sorge um den Wortlaut weitgehend enthebt. Für so manche Kommentare und Textüberlieferungen mag dies gelten, doch auch der beste Kommentator ist auf Gedeih und Verderb auf seine Quellen angewiesen, und die indische Praxis, Textprobleme durch Kommentierung zu lösen, anstatt Zweifel am überlieferten Text aufkommen zu lassen, führt nun einmal dazu, daß der Leser nicht ohne weiteres merkt, wenn der Kommentator den Text gar nicht überzeugend deuten kann. Es gibt bekanntlich gelehrte Strategien zur Vermeidung des Eingeständnisses, daß der Text eigentlich nicht richtig sein kann. Das Sanskrit entwickelt hier natürlich eine eigene Psychologie, denn die Vorliebe für schwierige Diktion führt unter Umständen dazu, daß der Leser an die Grenzen der Verständlichkeit geführt wird. Im Einzelfall ist also die Frage, ob der Text unsinnig oder nur sehr schwer ist, eine graduelle. Ein Eingeständnis, daß man den

<sup>16</sup> CHENETS Kronzeuge für die Textqualität ist im übrigen MAINKAR, der – die Handschriftenstudien DIVANJIS ignorierend – schrieb: „Thus, whatever may be the phases through which the text has passed, the text as it is now is a homogenous one and an attempt to have a critical edition of the same is not likely to give any satisfactory results.“ Diese Position wurde bereits zitiert und besprochen in JÜRGEN HANNEDER: „The *Yogavāsiṣṭha* and its Kashmirian recension, the *Mokṣopāya*. Notes on their Textual Quality.“ In: WZKS 44 (2000), S. 184ff.

Text nicht versteht, ist vor diesem Hintergrund nicht zu erwarten, obwohl Ausnahmen durchaus zitierbar wären.<sup>17</sup> Oft ist es einfacher, den Vers technisch zu erklären und dem Leser die Interpretation zu überlassen.

Manchmal steht im Text des YV gänzlich Unverständliches:

*ahaṃ hitaṃ raṭe jñaptis saṃvinmātrādhidaivatā*

*raṭe* ist nicht interpretierbar und auch Ānandabodhendras Erklärung „*varadānena prakāśayāmi*“ bleibt unverständlich. Im MU ist einheitlich folgendes überliefert:

*ahaṃ hi sarale jñaptis saṃvinmātrādhidaivatā* (MU 3.45.13cd)

„Ich bin nämlich, Du Einfältige, die Erkenntnis, die Schutzgottheit über das reine Bewußtsein.“

Wir können also eine relativ unscheinbare Verwechslung weniger *akṣaras* als Ursache für die Verderbnis vermuten.

Der Kommentator Ānandabodhendra ist hier auf seine Vorlage angewiesen und wird vermutlich nach der Regel *sthitasya gatiś cintanīyā* gearbeitet haben, nicht durch stillschweigende Konjekturealkritik.

Aber was sollte denn ein Kommentator, auch wenn er sich zugleich als Herausgeber versteht und einen sinnvollen Text herstellen will, auch im Angesicht einer Zeile wie der folgenden machen:

*śilāmukhalaladraktadhārādhūtarajaḥkḥagam* (YV 3.38.54)

Ānandabodha erklärt: *śilāmukheṣu lalantyāḥ sravantyā raktadhārāyāḥ pānāya nirālambena pakṣavidhūnanenoddhūtarajasaḥ kaṅkādikḥagā yatra*. Es geht um die Schlacht der zwei Heere, „bei denen Vögel wie Reiher durch Flügelschlagen Staub aufwirbeln, um, ohne sich zu stützen, Blutströme zu trinken, die aus (oder: in) *śilāmukhas* fließen.“ Nun ist das Wort *śilāmukha* anderweitig nicht belegt und auch nicht interpretierbar. CHENET mag eine solche „punktuelle Variante“ vielleicht nicht stören, aber sie führt dazu, daß die gesamte Zeile sinnlos wird. Es ist auch wichtig zu bemerken, daß die Textverderbnis nicht durch Konjektur heilbar war, zumindest waren weder der Kommentator noch die Herausgeber des YV in der Lage einen sinnvollen Text herzustellen. Dies ist erst mit der im übrigen einhellig überlieferten Textversion des MU möglich:

*sirāmukhollasadraktadhārādhautavrajatkḥagam* (MU 3.38.54)

<sup>17</sup> Nilakaṅṭha schreibt angesichts einer unklaren Stelle einmal: *atra pāṭhatattvaṃ vyāsa eva veda*. „Die richtige Lesart kennt hier nur Vyāsa“. Siehe RAM SHANKAR BHATTACHARYA: „Use of Manuscripts in Textual Criticism by our Commentators.“ In: *Sampādana ke Siddhānta aur Upādāna*. Sarnath: Central Institute of Higher Tibetan Studies 1990, S. 220.

Aus den geöffneten Adern (*sirā*) spritzt also das Blut hervor, aber offensichtlich mit solcher Wucht, daß vorbeiziehende Vögel durch den Schwall „gewaschen“ werden. Das Bild hat also eine sehr konkrete und drastische Nuance, die sehr gut zu den manchmal unerwartet plastischen Beschreibungen der Greuel der Schlacht in diesem Abschnitt paßt.

Es ließen sich zahllose ähnliche Beispiele beibringen, welche CHENETS Mutmaßungen über „variantes ponctuelles“ als reines Wunschdenken entlarven. Ich möchte hier allerdings nur wenige typologisch interessante Fälle aufzählen. Als nächstes eine sehr einfache Verlesung, welche eher grammatisch bedingt ist:

*na ca nāma na kiñcittvaṃ yujyate viśvarūpiṇaḥ  
tyaktvā samastasaṃsthānaṃ hema tiṣṭhati vai katham* (YV 3.54.15)

Zunächst sieht man, daß die Herausgeber der doppelten Verneinung machtlos gegenüber standen. Ein Blick auf den Kommentar hätte Klärung bringen können. Dort steht: *na kiñcittvaṃ sarvavastuśūnyatvaṃ na yujyate*, was zwar falsch gedruckt ist, aber doch den Geistesblitz hätte bewirken müssen: Man muß nämlich *nakiñcittvaṃ* lesen, also als *na-samāsa*. Viele Sanskrit-Leser dürften über die Korrektheit dieser Bildung im Zweifel sein und daher zur Sicherheit die Trennung vornehmen, so auch die Editoren. Doch mit der doppelten Verneinung läßt sich der Vers nicht mehr recht verstehen. Eigentlich bedeutet er: „Das Nichts-Sein (*nakiñcittvaṃ*) des Allgestaltigen (d. h. Bewußtseins) ist gar nicht möglich.“

Das nächste Problem ist das Wort *hema* „Gold“. Dem Leser kommt hier natürlich das vielbemühte Beispiel vom Gold und dem Goldarmreif in den Sinn, so auch Ānandabodhendra. Also: das Bewußtsein kann nicht alle Formen abstreifen, ebensowenig wie Gold, das zwar Grundlage für alle Formen bildet, beliebig formbar ist, aber nicht ohne Form vorkommt. In einem Teil der kaschmirischen Handschriften lesen wir nicht *hema*, sondern *himam*, was sicher unsinnig ist. Ein gelehrter Leser würde hier vermutlich *hema* konjizieren, und vielleicht ist das auch schon die Erklärung dieser Lesart. Doch *sa* und *ma* sind in der Śāradā-Schrift nahezu identisch, und die richtige Lesung ist *hi sam-*:

*na ca nāma nakiñcittvaṃ yujyate citśvarūpiṇaḥ  
tyaktvā samastasaṃsthānaṃ hi saṃtiṣṭhatu vai katham* (MU 54.15)

„Denn die Bewußtseinsnatur kann keinesfalls gar nichts sein, denn wie könnte sie ohne jegliche Struktur (*saṃsthāna*) verweilen?“

CHENET versucht in seiner Behandlung des Problems anzudeuten, daß durch die kleinen Abweichungen lediglich die literarische Seite des Werks betroffen wäre, nicht so sehr die Philosophie. Aber wie man an diesem Beispiel sieht, haben die Textverderbnisse keinen Bogen um die philosophischen Passagen

gemacht und sind dort eigentlich noch schwerer aufzuspüren als in den Erzählpassagen. Nur wenn man bereits weiß, was der Autor sagen will – hier tut sich ein weltanschaulich gebundener Kommentator wie Ānandabodhendra leichter, da er weiß, daß am Ende eine advaita-vedāntische Lehre herauskommen muß – ist der Wortlaut nebensächlich.

Nehmen wir an, der Leser wird mit dem folgenden Vers konfrontiert:

*hā dagdhadārāḥ prāleyasītā debeṣu dantinām  
magnā manassu mahatām iva vijñānasūktayaḥ* (YV 3.43.31)

Während man sich noch wundert, warum die verbrannten Frauen kühl wie Schnee oder Eis sind, erfährt man vom Kommentator Ānandabodhendra, daß sie vorher, also vor dem Brand, schneekühl gewesen waren und dann vom Feuer bedroht in die Körper der Elefanten geflüchtet waren.

Nun gut, aber warum ein Autor diesen Sachverhalt so verwirrend mit gegenläufiger Wortstellung ausdrücken sollte, bleibt uns verborgen, und hier beginnt eben das Dilemma für den Leser: Hat der Autor solche eigenartigen Verse gezimmert, oder sind wir zu pedantisch? Der Kommentator hat sich ja offensichtlich auch nicht an der Wortstellung gestört. Zu welchen Schlüssen über die Qualität des Textes und der logischen Kohärenz seiner Elemente kommen wir mit solchen Beobachtungen? Zu den falschen!

Denn in Kenntnis der MU-Version kann man über die Zeilen im YV nur lachen, und ich vermute, daß auch Ānandabodhendra, hätte er eine andere Handschrift gehabt, lieber folgendermaßen gelesen hätte:

*hā khaḍgadhbārā prāleyasītā debeṣu dantinām  
lagnā manassu mahatām iva vijñānasūktayaḥ* (MU 3.43.30)

„Oh weh! Die Schwertklinge, kalt wie Eis, hat ihren Platz in den Körpern der Elefanten eingenommen – so wie Weisheitssprüche der Großen im Denken.“

Bleibt nur noch hinzuzufügen, daß vielleicht nur in Kaschmir der Kälte eine negative Konnotation beigelegt wird. Wir übersetzen in indischen Texten gerne mit „[angenehmer] Kühle“, deren Bedeutung sich jedem Indienreisenden sofort erschließt, doch die kaschmirische Kälte ist eher der unseren zu vergleichen, und auch das Bild vom „kalten Stahl“ ist uns leicht verständlich.

Auch andere kaschmirische Eigenheiten des Textes entgehen dem Leser des YV, dessen Redaktoren offensichtlich nicht kaschmirkundig waren. In einem Vers lesen wir über verschiedene Völker, die an einer Schlacht teilnehmen und vom Gegner vernichtet werden. Die Passage im YV lautet:

*nilinā raktajambāle vaitasās timayo yathā* (YV 3.37.18)

„Sie versinken in einem Morast aus Blut wie die aus Schilf bestehenden Timi-Fische.“

Die Übersetzung ist ein wenig wörtlich, und Ānandabodhendra kommt uns zu Hilfe mit seiner Bemerkung: *vaitasā vetasamūlāśrayās timayo matsyabhedāḥ*, die aber eher der Hilflosigkeit entspringt, denn *vaitasa* bedeutet ebensowenig „an der Wurzel des Schilfes befindlich“ wie *taijasa* „im Feuer befindlich“ bedeutet. Die Lösung ist einfach: die Schreiber oder Redaktoren des YV waren mit den kaschmirischen Gegebenheiten vielleicht nicht vertraut und verlasen das Adjektiv *vaitasta*. Denn im MU steht immer noch:

*nilinā raktajambāle vaitastās timayo yathā* (3.37.20cd)

Die Völker versinken also im Blut wie Timis in der Vitastā. Daß in diesem durch Śrīnagar fließenden Fluß (modern *Jhelum*) der *timi*, ein noch nicht zweifelsfrei identifizierter Fisch (oder auch Indusdelphin), schwamm,<sup>18</sup> wissen wir aus anderen kaschmirischen Quellen.

Der folgende Vers beschreibt die Tötung eines Kriegselefanten in der Dämmerung durch Identifikation der Attribute: das Schwert gleicht der Dunkelheit, die Perlen, die nach poetischer Konvention in den Schläfen des Elefanten zu finden sind, kommen zum Vorschein, rot gefärbt durch Blut, und bilden somit auf dem Schlachtfeld die Dämmerung mit ihren rötlich gefärbten Sternen ab.

*ḍṛṣṭam dhvāntāsivalite dinanāgendramastake  
sandhyārāgārūṇam kīrṇam tārānikaramauktikam* (MU 3.39.4)

„Als das Schwert der Dunkelheit den Kopf des Tageselefanten gespalten hatte, wurden die Perlen [in seinen Schläfen] als zerstreute und durch die Farbe der Dämmerung gerötete Sterne sichtbar.“

Das poetische Miniaturbild kann man wohl als gelungen bezeichnen, doch der YV-Leser hat wie so oft einen etwas anderen Text vor sich:

*mṛṣṭadhvāntāsivalite dinanāgendramastake  
sandhyārāgārūṇam kīrṇam tārānikaramauktikam* (YV 3.39.4)

Wie geht nun der Kommentator Ānandabodhendra mit diesem Problem um? Er deutet *valite* („verbunden mit“) als *khaṇḍite* („zerstückelt“), *mṛṣṭa* („gereinigt, blank gemacht“) wird als „geschärft“ (*śānanighṛṣṭa*) erklärt. Doch halte ich es für durchaus wahrscheinlich, daß der Fehler auf seiten der Herausgeber liegt und auch bei Ānandabodhendra ursprünglich *dalite* stand. Das Problem bei dieser Konstellation ist, daß wir in einem konkreten Falle nie sicher sein können, ob der Kommentator einfach eine uns nicht bekannte Bedeutungsnuance verwendet und somit selbst zum Beleg für eine

<sup>18</sup> Das Bild des Versinkens paßt zum am Boden nach Nahrung suchenden Indusdelphin.

solche wird, ob er in der Not freier interpretiert oder ob die Edition hier einfach einen Lesefehler aufweist.

Man sollte noch einmal betonen, daß solche Konstellationen, die den Text in der einen oder anderen Weise als unsicher erscheinen lassen, nicht vereinzelt, sondern ständig anzutreffen sind. Sie betreffen natürlich nicht nur – wie CHENET anzudeuten scheint – die literarische Qualität, also vor allem die poetischen Passagen, sondern in gleichem Maße die philosophischen Diskussionen.

Hierzu noch einige Beispiele:

*mahāpralayarātryante cirād ātma manovapuḥ  
yathedam tanute tadvat pratyekaṃ mṛtyanantaram* (YV 3.40.33)

*mahāpralayarātryante virāḍātmā manovapuḥ  
yathedam tanute tadvat pratyekaṃ mṛtyanantaram* (MU 3.40.36)

„Wie am Ende der Nacht der großen Auflösung des Universums ein Schöpfer selbst diese Welt in Gestalt des Denkens erschafft, ebenso jedesmal nach dem Sterben.“

Die Lesung in Pāda b *virāḍātmā manovapuḥ* beschreibt genau die Schöpfungslehre des MU, die Lesung *cirād* ist nicht sinnvoll, da die Schöpfung nach dem MU keine lange Zeit benötigt.

Ein anderes Beispiel zeigt, daß der Kommentar dem Text philosophische Diskussionen zugrundelegt, die aus der interpretatorischen Not geboren wurden:

*evam kuḍyamayaṃ viśvaṃ nāsty eva mananād ṛte  
manane calam evāntas tad idānīm vicāraya* (YV 3.40.57)

„So gibt es ohne Denktätigkeit gar keine materielle Welt, die im Denken ganz unsterblich ist, daher bedenke dies nun.“

Für Ānandabodhendra wird die Welt *manane* [...] *calam asthiraśvabhāvam anubhūyate* und er deutet den Vers im Kontext der Dichotomie zwischen äußerer, vermeintlich fester Welt und der inneren, mentalen Welt. Ein Blick auf die MU-Version zeigt, daß sich eine „variante ponctuelle“ mit großer Wirkung eingeschlichen hat:

*evam kuḍyamayaṃ viśvaṃ nāsty eva mananād ṛte  
mananam ca kham evāntas tad idānīm vicāraya* (MU 3.40.59)

„So gibt es ohne Denktätigkeit gar keine materielle Welt, doch die Denktätigkeit ist selbst nur der leere Raum, daher bedenke dies nun.“

Es liegt nun einmal in der Natur des Sanskrit, daß eine einzige Silbe den Unterschied zwischen sinnvoll und sinnlos bedeutet und eine Vielzahl sol-

cher „kleiner“ Varianten durchaus in der Lage ist, die Gesamtaussage eines Textes zu entstellen oder zu verzerren; ebenso, daß sich die Tragweite der Varianten erst beim genauen Hinsehen erschließt und der „casual reader“ meist nicht bemerkt, wie sehr die Sache im argen liegt. Erst durch Kenntnis der älteren Version (MU) erweist sich, daß im *textus receptus* (YV) die Philosophie, Poesie und Erzählkunst des Autors zum Teil bis zur Unkenntlichkeit entstellt ist.

Ob nun wirklich, wie CHENET feststellt, von einem Mißverständnis zwischen Philologie und Philosophie auszugehen ist, läßt sich unterschiedlich beurteilen. Auch HEIDEGGER wandte sich gegen die Textkritik, die NIETZSCHES vermeintliches Hauptwerk *Wille zur Macht* zu dem reduzieren würde, was es tatsächlich war.

Wenn man sich in dieser Weise trotz besseren historischen Wissens über den Willen des Autors hinwegsetzt und spätere Umarbeitungen mit dem Original auf dieselbe Stufe stellt, dann gibt es kein Mißverständnis, sondern eine erkennbare methodische Unvereinbarkeit zwischen dem „*approche philologique et historico-critique*“ und einem so verstandenen „*approche philosophique*“, für den der ursprüngliche Wortlaut und damit der vom Autor intendierte Sinn offensichtlich keinen Platz mehr in der philosophischen Diskussion seiner Werke beanspruchen kann.