

Religion in Asien?

Studien zur Anwendbarkeit des
Religionsbegriffs

Editor-in Chief:

Peter Schalk

Co-Editors:

Max Deeg
Oliver Freiburger
Christoph Kleine
Astrid van Nahl



UPPSALA
UNIVERSITET

Uppsala 2013

ACTA UNIVERSITATIS UPSALIENSIS

Historia Religionum

32

©The Authors

ISSN 0439-2132

ISBN 978-91-554-8427-9

Distributed by Uppsala University Library Uppsala, Sweden

Box 510, SE-751 20 Uppsala, Sweden

www.uu.se

acta@ub.uu.se

Diese Arbeit wurde durch eine finanzielle Unterstützung des Margot und Rune Johansson Fonds an der Universität Uppsala ermöglicht.

Cover:

Die beiden chinesischen Zeichen 宗教, auf Chinesisch *zongjiao* und Japanisch *shūkyō* gelesen, repräsentieren den frühmodernen japanischen Versuch, durch einen Neologismus einen dem westlichen "Religion" entsprechenden Begriff zu prägen. Dies scheint die Notwendigkeit – und somit das Fehlen – eines solchen Begriffes und Konzeptes in Ostasien aufzuzeigen, dem jedoch eine komplexere begriffshistorische und ideengeschichtliche Realität gegenübersteht, die in den verschiedenen Beiträgen des vorliegenden Bandes thematisiert und diskutiert wird.

Religionsvergleich in der nordindischen Nirguna-Bhakti des 15. bis 17. Jahrhunderts?

Die Sant-Tradition und ihre Vorstellung von „Hindus“ und „Muslimen“

Michael Bergunder

Wenn im 20. Jahrhundert indische Vertreter eines advaita-vedantisch orientierten (Neo-) Hinduismus geschichtliche Wurzeln dieser Tradition benennen, dann wird häufig auch Kabir genannt, eine Dichtergestalt des 15. Jahrhunderts.¹ So schrieb Sushil Gupta im Jahre 1953:

Kabir ist der indische Luther des 15. Jahrhunderts, der als Schöpfer der religiösen Literatur in Hindi gelten kann. Er und seine Nachfolger verbanden den strikten Monotheismus des Islam und dessen Ablehnung der Idolatrie mit den besten und am tiefsten verwurzelten Vorstellungen im Glauben des Hinduismus. Wie Raja Mohan Roy wollte er ein Glaubensbekenntnis aus den besten Elementen des Hinduismus und Islam erstellen. Er basierte seine Lehren auf dem Monotheismus der Upanishaden. Er war ein großer Sänger, ein Asket (Hind. *avadhūt*) und ein Vertreter des Weges des Advaita Vedanta, der das Gesetz des Universums in das Herz des Menschen als sein höheres Selbst platzierte, wo nur die Seele es entdecken kann.²

In dieser Sichtweise wurden Kabir und seine Tradition zu Vorläufern eines modernen, reform-orientierten und universalen Hinduismus-Verständnisses. Diese Sichtweise fand auch Eingang in die akademische Forschung. Unter dem programmatischen Titel „Wer erfand den Hinduismus?“ veröffentlichte David N. Lorenzen im Jahre 1999 eine vielbeachtete Streitschrift.³ Sie wendet sich gegen eine vermeintliche

Tendenz in der Forschung, den Hinduismus als eine rein westliche „Erfindung“ des 19. Jahrhunderts zu betrachten. Als zentrales Gegenbeispiel wurde auch hier Kabir angeführt.⁴ Diese strategische Verwendung von Kabir und seiner Tradition für eine historische Legitimierung des modernen Hinduismus-Verständnisses lädt zu einer historischen Überprüfung ein, die das Anliegen des vorliegenden Aufsatzes ist.

1 Die Sant-Tradition

Im nördlichen Indien gab es im 15. Jahrhundert kein größeres überregionales Reich, das seine Macht durch den Rückgriff auf brahmanische Sanskrit-Traditionen legitimierte. Die dadurch fehlende politische und ökonomische Privilegierung brahmanischer Traditionen schränkte nicht nur Reichweite und Umfang der Sanskrit-Gelehrsamkeit erheblich ein, sondern genauso deren gesellschaftliche Relevanz. Auf der anderen Seite durchdrang die jahrhundertelange islamische Präsenz, insbesondere durch das Wirken der Sufis und den von ihnen popularisierten Seinsmonismus, inzwischen auch weite nicht-muslimische Kreise.

In diesem Umfeld erhielten zahlreiche Dichter breiten Zuspruch, die in den verschiedenen Dialekten der regionalen Sprache Hindustani von der Möglichkeit einer unmittelbaren Beziehung des einzelnen Menschen zu Gott sangen, unabhängig von einer Einbindung in institutionalisierte Organisationsformen oder bestimmte Lehrtraditionen.⁵ Diese Hindustani-Dichtungen werden erstmals im 15. Jahrhundert genauer historisch fassbar und entfalteten in den folgenden Jahrhunderten eine beachtliche Wirkungsgeschichte, die ihrerseits mit weitreichenden Neuinterpretationen verbunden war.

Ihr zentrales Anliegen wird allgemein unter dem Begriff Bhakti zusammengefasst. Das Sanskrit-Wort *bhakti* bezeichnet die „Teilhabe“ oder „Hingabe“ des Gläubigen (Hind. *bhakt*) an einen einzigen Gott. Die frühen nordindischen Bhakti-Dichter waren dabei diskursiv eng

ety and History 41 (1999): 630–659; wiederabgedruckt in John E. Llewellyn (Hrsg.), *Defining Hinduism: A Reader* (London 2005), 52–80.

⁴ *Ibid.*, 649–651.

⁵ Hindustani (Hindui) wird hier als neutrale und zeitgenössische Bezeichnung für die vielen regionalsprachigen Vorformen des modernen Hindi gewählt, vgl. dazu Ronald Stuart McGregor, „The Progress of Hindi, Part 1. The Development of a Transregional Idiom“. In *Literary Cultures in History. Reconstructions from South Asia*, hrsg. von Sheldon Pollock (Berkeley 2003), 940–949.

¹ Charlotte Vaudeville, *A Weaver named Kabir: Selected Verses With a Detailed Biographical and Historical Introduction*. French Studies in South Asian Culture and Society; 6 (Delhi 1993), 29–38.

² Sushil Gupta im Vorwort des Verlegers für eine Reprint von George Herbert Westcott, *Kabir and the Kabir Panth* (Cawnpore 1907), zitiert nach Vaudeville, *A Weaver*, 33–34.

³ David N. Lorenzen, „Who Invented Hinduism?“, *Comparative Studies in Soci-*

miteinander verwoben, wenn sie zum Teil auch unterschiedliche Akzente setzten.⁶ Sie sprachen Hindus und Muslime gleichermaßen an und zogen zwischen diesen beiden Bevölkerungsgruppen keine klare Grenzlinie. Diese Bhakti-Dichter des 15. und frühen 16. Jahrhunderts werden in der Forschung meist als „Sants“ (Hind. *saṃt/sant*) bezeichnet.⁷

Es lassen sich drei Aspekte dieses Phänomens unterscheiden. Auf der einen Seite standen die Autoren mit ihren umfangreichen Gesängen, die sich zum Teil explizit auf Vorgänger und Zeitgenossen beriefen und doch zugleich jeweils eine spezifische und eigene Position bezogen. Auf der anderen Seite entstanden ab dem späten 16. Jahrhundert schriftliche Kompilationen dieser ursprünglich wahrscheinlich vor allem oral verbreiteten Dichtkunst. Diese zusammenfassenden Darstellungen von Sant-Dichtern waren allerdings zugleich von der jeweiligen Rezeptionsperspektive bestimmter Traditionen geprägt, innerhalb derer sie erstellt wurden. Diese Kompilationen sind aber die ältesten erhaltenen historischen Quellen zu diesen Dichtungen. Das bedeutet, dass alle Aussagen über Biographie und Oeuvre der einzelnen Autoren, die vor dem späten 16. Jahrhundert gelebt haben, lediglich historisch-kritische Rekonstruktionen aus diesen perspektivischen Kompilationen darstellen und damit spekulativ bleiben müssen. Dies kann gar nicht genug betont werden, denn selbst in der wissenschaftlichen Literatur wird dies oft zu wenig beachtet. Der dritte Aspekt der Bhakti-Dichtungen betrifft die im 16. und 17. Jahrhundert zahlreich entstehenden Orden (Hind. *paṃth*), die sich als Nachfolger eines oder mehrerer Sant-Dichter verstanden und beanspruchten, deren authentische Erben zu sein. Auch hier ist die Quellenlage komplex, da die wichtigsten dieser Orden im 18. Jahrhundert unter politischem Druck bestimmter Regionalherrscher massive Veränderungen erfuhren, was es schwer macht, ihren Charakter im 16. und 17. Jahrhundert zu rekonstruieren.⁸ Diese drei Aspekte müssen bei der Besprechung der Bhakti-Dichtung auseinandergehalten werden, um diese angemessen zu verorten.

⁶ John Stratton Hawley, „The Sant in Sur Das“. In *The Sants: Studies in a Devotional Tradition of India*, hrsg. von Karine Schomer und W. H. McLeod (Delhi 1987), 193.

⁷ Zum Begriff vgl. Karine Schomer, „Introduction: The Sant Tradition in Perspective“. In *The Sants: Studies in a Devotional Tradition of India*, hrsg. von Karine Schomer und W. H. McLeod (Delhi 1987), 2–3; Daniel Gold, *The Lord as Guru: Hindi Sants in North Indian Tradition* (New York 1987), 201–207.

⁸ Monika Horstmann, *Der Zusammenhalt der Welt: Religiöse Herrschaftslegitimation und Religionspolitik Mahārājā Savāī Jaisinghs (1700–1743)* (Wiesbaden 2009).

1.1 Sant-Dichtung des 15. und frühen 16. Jahrhunderts

Wenn man sich auf eine historisch-kritische Rekonstruktion von Leben und Werk dieser frühen Bhakti-Dichter einlässt, dann kristallisieren sich zwei Sängergestalten besonders heraus: Kabir und Raidas.

Kabir (Arab./Pers. *kaḃīr*) war ein muslimischer Weber (Hind. *juḷāhā*/Pers. *ǧul[l]āh*) ohne formale Bildung aus Banaras. In seinen eingängigen Liedern besang er auf Hindustani die Erlösung des Menschen durch die Vereinigung der Seele mit dem Einen Gott, wobei Gott nur im Inneren und in keinerlei äußerer personaler Form (Hind. *nirgun*/Skt. *nirguṇa*) erkannt werde.⁹ Charakteristisch war dabei eine kräftige Bildsprache:

Wenn das Schlangengift des Trennungsschmerzes (Hind. *virah*) im Körper ist, // kann kein Zauberspruch (Hind. *mantra*) es kontrollieren: // Derjenige der von Ram getrennt ist, wird nicht überleben, // aber wenn er es tut, wird er wahnsinnig (Hind. *baurā*) werden.¹⁰

Ich habe nichts getan und nichts kann ich tun, // dieser Körper ist zu nichts fähig: Was immer getan wird, ist das Werk von Hari, es ist Er der Kabir zu *kaḃīr* (Arab. = „groß“, zugleich ein Attribut Gottes) machte.¹¹

Die Dichtung Kabirs durchzog eine heftige Kritik an institutionalisiert vermittelten Verehrungsformen und damit verbundenen äußerlichen Ritualen. Ein häufiges dichterisches Gestaltungsmittel waren dabei duale Parallelisierungen von sehr unterschiedlichen Vorstellungen und Praktiken. So heißt es in einem Text:

Wundervoll sind die Taten des All-Barmherzigen - wertlos der Veda und der Koran. // Falsch sind das koranische Gesetz oder die heilige Schnur, weder Muslim (Hind. *turk*) noch Hindu begreifen das Geheimnis.¹²

Für den Muslim Kabir war die Unterscheidung zwischen „Muslimen“ und „Hindus“ geläufig und seine Parallelisierungen erfolgen nach dem Muster, dass jeweils aus beiden ein Beispiel herangezogen wird. Kabir lehnte die brahmanische Sanskrit-Tradition und die damit zu-

⁹ Charlotte Vaudeville, *Kabir*. Volume I. (Oxford 1974); Vaudeville, *A Weaver*; Linda Hess und Shukdeo Singh (Hrsg.), *The Bijak of Kabir* (New York 2002; 1. Aufl. 1983).

¹⁰ *Kabir Granthāvalī*, hrsg. von P. N. Tiwari, Hindi Parishad, Allahabad 1961: Nr. 2.1, zitiert nach englischen Übersetzung von Vaudeville, *Kabir*, 160.

¹¹ *Kabir Granthāvalī*, zitiert nach der englischen Übersetzung von Vaudeville, *Kabir*, 195.

¹² Kabir Bijak: *Ramainī*: 36, zitiert nach Winand Callewaert und Bart Op De Beeck (Hrsg.), *Nirgun-Bhakti-Sāgar: Devotional Hindī Literatur* (New Delhi 1991), 379; Vaudeville, *A Weaver*, 154 (NB: Vaudeville gibt fälschlich „ram. 31“ an).

sammenhängenden Kastengrenzen genauso ab wie den institutionalisierten Islam.¹³ So wird das rituelle Gebet der Muslime (Arab. *ṣalāt*) genauso kritisiert wie die Rituale (Skt. *pūjā*) der Hindus, oder die Wallfahrt nach Mekka genauso wie die Hindu-Pilgerfahrten.¹⁴ „Veda und Koran“ stehen ebenfalls für äußerliche Gottesverehrung.¹⁵ Auch die im südasiatischen Sufismus bis heute populäre Alliteration von Kaba und Kashi (Banaras) findet sich bereits bei ihm.¹⁶ Auch Hindu-Asketen (Hind. *nāth-jogī*) und Sufi-Scheichs wurden gleichermaßen kritisiert.¹⁷ Die dualen Parallelisierungen konnten aber auch in positivem Sinne verwendet werden. Die von ihm neben „Hari“ favorisierte Gottesbezeichnung „Ram“ (Hind. *rām*/Skt. *rāma*) wurde z.B. oft in der Zwillingsform „Rahim-Ram“ oder „Allah-Ram“ verwendet.¹⁸ Allerdings kennzeichnet Kabir diese Parallelisierungen nur in seltenen Fällen, wie im obigen Zitat, ausdrücklich als Vorstellungen der „Muslime“ und „Hindus“. Dabei ist zudem zu beachten, dass „Muslime“ und „Hindus“ keine dichotomische Kategorie bilden, wie später noch genauer ausgeführt wird.

Kabir war verheiratet, hatte keinen Guru, und besaß demzufolge keine Traditionskette (Skt. *paramparā*/Arab. *silsila*), auch gründete er keinen eigenen Orden, noch ist ein Schüler von ihm bekannt, der sein Werk unmittelbar weiterführte. Dies führte dazu, wie noch genauer ausgeführt wird, dass die verschiedensten Gruppen seine Nachfolge beanspruchen konnten, wobei diese Ansprüche oft mit neuen, Kabir zugesprochenen Versen legitimiert wurden. Authentische Kabir-Verse lassen sich deshalb kaum sicher identifizieren, und der historische Kabir verschwindet hinter seiner Wirkungsgeschichte.

In ganz ähnlicher Weise verhält es sich mit Raidas (Hind. *raidās*/Panj. *ravidās*), dem zweiten zentralen Bhakti-Dichter des 15. Jahrhunderts, der ebenfalls aus Banaras stammte.¹⁹ Er gehörte zu einer Hindu-Familie von Lederhandwerkern (Hind. *camār*). Wie Kabir

stand er damit außerhalb der brahmanischen Tradition, denn die Lederhandwerker waren aus brahmanischer Sicht am untersten Rand der sozialen Skala angesiedelt und galten als Unberührbare. Raidas kannte die Gedichte von Kabir, den er in zahlreichen Versen erwähnt.²⁰ Wie bei Kabir verweist seine vielfältige Wirkungsgeschichte auf eine außergewöhnliche Popularität und verdeckt zugleich den Zugang zur historischen Person. Immerhin lassen sich mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit einige Verse als authentisch rekonstruieren.²¹ Zentrales Thema ist dabei genau wie bei Kabir die angestrebte Vereinigung des Menschen mit Gott:

Wie kann es einen Unterschied geben // zwischen Dir und mir, mir und Dir? // Zwischen Gold und Goldschmuck, zwischen Wasser und Welle? // [Refrain:] Wenn ich nicht gesündigt hätte, Oh Grenzenlosigkeit // wie könnte Dein Name „Aufrichterin der Gefallenen“ lauten?²²

Wie bei Kabir zeigen sich auch bei Raidas persische Spracheinflüsse.²³ Im Unterschied zu Kabir aber fehlen bei ihm weitgehend explizite Bezüge auf islamische Vorstellungen und damit auch die für Kabir typischen Parallelisierungen zwischen äußeren Verehrungsformen bei „Hindus“ und „Muslimen“. Seine Bilder bleiben damit meist in einem Hindu-Kontext. Genauso wie Kabir spricht aber Raidas jeglichen institutionalisierten religiösen Autoritäten und ihren Lehren ab, die Zweifel des Gott Suchenden zu beseitigen. Dies kann nur Gott selbst, wobei die von ihm favorisierte Gottesbezeichnung ebenfalls Ram lautet:

Du magst Dir über Karma und A-Karma den Kopf zerbrechen, // aus Zweifeln magst Du den Veden und Puranas zuhören, // aber wenn der Zweifel stetig in Deinem Herzen wohnt, //wer, außer Ram, kann dann Deinen Stolz überwinden?²⁴

Wie bei Kabir kann für Raidas vermutet werden, dass er keinen eigenen Orden begründete, noch ist ein Schüler von ihm bekannt, der sein Werk unmittelbar weiterführte.

Nach dem gegenwärtigen Stand der Forschung waren der Muslim Kabir und der Hindu Raidas die beiden überragenden Sänger-Poeten

¹³ David N. Lorenzen, „The Kabir Panth: Heretics to Hindus“. In *Religious Change and Cultural Domination* hrsg. von David N. Lorenzen (Mexico 1981); David N. Lorenzen, „The Kabir Panth“. In *The Sants: Studies in a Devotional Tradition of India*, hrsg. von Karine Schomer und W. H. McLeod (Delhi 1987), 285–286.

¹⁴ A. Ahmad, *Studies in Islamic Culture in the Indian Environment* (London 1964), 145; Vaudeville, *A Weaver*, 102–103.

¹⁵ Vaudeville, *A Weaver*, 154 (ram. 31), vgl. S. 109.

¹⁶ Vaudeville, *Kabir*, 263.

¹⁷ Vaudeville, *A Weaver*, 59, 91, 114–115, 117.

¹⁸ Vaudeville, *A Weaver*, 217–218.

¹⁹ Winand M. Callewaert und Peter G. Friedlander: *The Life and Works of Raidās*. (New Delhi 1992).

²⁰ John Stratton Hawley und Mark Juergensmeyer (Hrsg.), *Songs of the Saints of India* (New York 1988), 12.

²¹ Peter G. Friedlander, „The Core of the Vāṇī of Raidās“. In *Studies in South Asian Devotional Literature*, hrsg. von Alan W. Entwistle und Françoise Mallison (New Delhi 1994), 453–479.

²² Zitiert nach Friedlander, „The Core“, 471.

²³ Tara Chand, *Influences of Islam on Indian Culture* (Allahabad 1954), 179–181.

²⁴ Zitiert nach Friedlander, „The Core“, 473.

des 15. Jahrhunderts, deren Lieder offensichtlich in ganz Nordindien bekannt waren und sich großer Popularität in den verschiedensten Schichten erfreuten.

Darüber hinaus wurden in den späteren Kompilationen zahlreiche weitere Dichter als ihre Zeitgenossen mit Namen und Gedichten beschrieben. Hier ist die Quellenlage aber zu schlecht, um über sie irgendwelche historische Aussagen wagen zu können. Der zwischen 1603 und 1604 entstandene *Adigranth* zitierte z.B. Gedichte von Sena (Hind. *senā*), Dhanna (Hind. *dhanā/dhannā*), und Pipa (Hind. *pīpā*);²⁵ ähnlich auch die ebenfalls um 1600 entstandene *Bhaktmal*.²⁶ Auch wenn also die historischen Einzelheiten vielfach ungeklärt sind, so kann doch mit großer Wahrscheinlichkeit davon ausgegangen werden, dass Kabir, Raidas und ihre Zeitgenossen zu einer weitaus breiteren Bewegung von Sant-Dichtern gehörten.

1.2 Nath-Yoga und Sufismus als Quellen der Sant-Dichtung

Angesichts dieser mangelhaften Quellenlage bleiben auch die Traditionen, die diese Sant-Dichtung geprägt haben, nur schwer identifizierbar. Immerhin lassen sich mehrere allgemeine Rezeptionslinien erkennen. Zunächst ist davon auszugehen, dass Kabir und seine Zeitgenossen zu einer bereits länger vor ihnen bestehenden Tradition der Bhakti-Dichtung gehörten. Darauf deutet insbesondere hin, dass die späteren Kompilationen im Zusammenhang mit Kabir und Raidas auch den Namen des Dichters Namdev (Hind. *nāmdev*) erwähnten. Nach gegenwärtigem Forschungsstand gehörte Namdev zu einer Hindu-Familie von Schneidern (Marath. *śimpī*/Hind. *chīpī*) im marathisprachigen Nordwest-Indien und lebte lange vor Kabir und Raidas im 13./14. Jahrhundert.²⁷ Abgesehen von Namdev wurden in den Kompilationen weitere Gedichte zeitlich früherer Dichter zitiert. Im *Adigranth* und in der *Bhaktmal* waren dies z.B. Trilocan und Sadhna

²⁵ Gold, *The Lord as guru*, 56; Vaudeville, *A Weaver*, 122.

²⁶ Winand Callewaert und Swapna Sharma (Hrsg.), *The Hagiographies of Anantadās: The Bhakti Poets of North India* (Richmond 2000), 99–121 (Dhanna), 141–301 (Pipa). Vgl. auch Ronald Stuart McGregor, *Hindi Literature From Its Beginnings to the Nineteenth Century, A History of Indian Literature VIII,6* (Wiesbaden 1984), 43–44.

²⁷ Winand Callewaert und Mukund Lath (Hrsg.), *The Hindi Songs of Nāmdev*. Orientalia Lovaniensia Analecta; 29 (Leuven 1989), 1–13, 15; Christian Lee Novetzke, *Religion and Public Memory: A Cultural History of Saint Namdev in India* (New York 2008), 35–73.

(Hind. *sadhna*).²⁸ Für diese existieren aber im Unterschied zu Namdev keine externen historischen Belege, so dass die Einzelheiten im Dunkeln bleiben. Dennoch besteht kein Grund, an der allgemeinen Tatsache zu zweifeln, dass die Sants zu einer bereits vor ihnen bestehenden nicht-brahmanischen Dichtertradition gehörten, die sich oral verbreitete und bis zum 15. Jahrhundert eine nachhaltige Ausstrahlung auf das gesamte Nordindien ausgeübt hatte.

1.2.1 Nath-Yoga

Weiterhin ist sich die Forschung nahezu einig, dass sich insbesondere in der Sprache Kabirs zahlreiche Anklänge an Vorstellungen der Nath-Yogis finden lassen.²⁹ Dies markiert eine weitere Rezeptionslinie. Bei den Nath-Yogis handelte es sich um shivaitisch-tantrische Asketen, die sich auf einen gewissen Gorakh-Nath als ersten Lehrer zurückführten, weshalb sie auch als „Gorakhnathi Yogis“ bezeichnet wurden. Wenn in zeitgenössischen Texten des 15. bis 17. Jahrhunderts von „Yogis“ (Hind. *jogī/yogī*) die Rede ist, sind in der Regel Nath-Yogis gemeint.³⁰ Sie breiteten sich wahrscheinlich ab dem 13. Jahrhundert von Bengalen kommend in ganz Nordindien aus.³¹ Kernpunkt ihrer Lehre war die Existenz einer alles durchdringenden Gottheit (Skt. *paramātman*/Hind. *alakh*), mit der die Seele des Menschen (Skt. *jivātman*) einen Zustand der Vereinigung (Skt. *samādhi*) anstrebt.³² Im Unterschied zu den Yoga-Sutras des Patanjali, die von der Samkhya-Philosophie geprägt waren, lag dem Nath-Yoga ein monistisches Weltbild zugrunde.³³ Eine bestimmte tantrische Yoga-Praxis – Hatha-Yoga genannt – diente dazu, den Zustand der Vereinigung zu erreichen. Das tantrische Element drückte sich dabei in der Vorstellung aus, dass durch den Hatha-Yoga der menschliche Körper selbst allmählich unsterblich werde. Durch das „Yoga-Feuer“ werde der grobmaterielle Körper geläutert und zu einem sublimierten unzerstörbaren Leib umgestaltet. Dabei erhalte der Yogi übernatürliche

²⁸ McGregor, *Hindi Literature*, 42–43; Vaudeville, *A Weaver*, 342–345, 351; Callewaert und Sharma, *The Hagiographies*, 123–140.

²⁹ George Weston Briggs, *The Gorakhnāth and the Kānphata Yogīs* (Calcutta 1938), 238–239; Daniel Gold und Ann Grodzins Gold, „The Fate of the Householder Nath“. *History of Religions* 24 (1984): 113–132; Gold, *The Lord as Guru*, 61–62; Vaudeville, *A Weaver*, 73–78.

³⁰ Vaudeville, *Kabir*, 87.

³¹ Jan Gonda, *Die Religionen Indiens II: Der jüngere Hinduismus*. Die Religionen der Menschheit; 12 (Stuttgart 1963), 223.

³² Briggs, *The Gorakhnāth*, 343–344.

³³ Fausta Nowotny, *Das Gorakṣasāṭaka* (Köln 1976), 7; 115–116.

Fähigkeiten.³⁴ Die Schriften der Nath-Yogis sind durchaus von der brahmanischen Sanskrit-Gelehrsamkeit abhängig und es existieren einige ältere Texte auf Sanskrit,³⁵ wenn diese auch z.T. grammatisch fehlerhaft sind. Die meisten Texte wurden jedoch in den Regionalsprachen verfasst, insbesondere Hindustani.³⁶ Seit die Nath-Yogis historisch fassbar wurden, agierten sie außerhalb der brahmanischen Tradition (Skt. *varnāśramadharmā*), akzeptierten keine Kastenschranken und strebten danach, ihre Lehren breit unter das Volk zu streuen, dem sie sich als Wundertäter präsentierten.³⁷ Obwohl sich Kabir in seinem Sprachgebrauch an die Vorstellungen der Nath-Yogis anlehnte, betrachtete er diese ebenfalls als Vertreter einer äußerlichen Religion, die es zu überwinden gelte.

1.2.2 Sufismus

Auch der Islam markiert eine zentrale Rezeptionslinie der Sant-Dichtung, die allerdings oft zu wenig beachtet und inhaltlich ungenau bestimmt wird. Wenn überhaupt, wird meist eher pauschal auf den islamischen Sufismus verwiesen, ohne dessen inhaltliche Positionen näher zu erläutern.³⁸ Ein genauerer Blick ist aber unerlässlich, um die Rezeption des Islam durch die Sant-Dichter angemessen zu verorten. Der Sufismus in Indien vertrat zu dieser Zeit einen Seinsmonismus (Arab. *waḥdat al-wuḡūd*) im Resonanzfeld der „Schule von Isfahan“. Die Idee von der Einheit des Seins ging auf Ibn Arabi (1165–1240) zurück und ist von der Sache her eine modifizierte neuplatonische Emanationslehre, in der die Vielheit der Erscheinungen konsequent zu einem sekundären Effekt des Einen Gottes, verstanden als das Eine Sein, werden.³⁹ Gott ist in seinem absoluten Wesen (Arab. *dāt*) das

³⁴ Nowotny, *Das Gorakṣaśataka*, 5; Gonda, *Die Religionen Indiens*, 222; Vaudeville, *A Weaver*, 76.

³⁵ Vgl. zur Literatur der Nath-Yogis die Übersicht bei Briggs, *The Gorakhnāth*, 251–257.

³⁶ Gold und Gold, „The Fate“, 115, Anm. 4.

³⁷ Gold und Gold, „The Fate“, 115; Vaudeville, *A Weaver*, 74.

³⁸ Vgl. für solche pauschalen Referenzen: Vaudeville, *A Weaver*, 78–86; Bruce B. Lawrence, „The Sant Movement and North Indian Sufis“. In *The Sants: Studies in a Devotional Tradition of India*, hrsg. von Karine Schomer und W. H. McLeod (Delhi 1987).

³⁹ Zum Seinsmonismus von Ibn Arabi vgl. Roland Pietsch, „Aus der Geschichte des mittelalterlichen Sufitums – Grundzüge der Metaphysik Ibn ‘Arabī.“ *Schriften der Sudetendeutschen Akademie der Wissenschaften und Künste, Geisteswissenschaftliche Klasse* 23 (2002): 143–158; Saiyid Athar Abbas Rizvi, *A History of Sufism in India* (New Delhi 1978), II.36–53; Annemarie Schimmel, *Mystische Dimensionen des Islam: Die Geschichte des Sufismus* (Köln 1985), 374–387; William C. Chittick, *The*

absolute Sein (Arab. *wuḡūd muṭlaq*), wofür auch Formulierungen wie Seinswesen (Arab. *dāt al-wuḡūd*) oder notwendiges Sein (Arab. *wāḡib al-wuḡūd*) gebraucht werden. In diesem Zustand der reinen göttlichen Wirklichkeit (Arab. *ḥaqīqa*) ist Gott nur sich selbst bekannt. Gottes erste und „heiligste Emanation“ (Arab. *faḡḡ al-aqdas*) ist die Höchste Einheit (Arab. *al-aḥadīya*), aus der sich wiederum die Einzigkeit (Arab. *al-wāḡidīya*) emaniert. In dieser dritten Stufe der innergöttlichen Emanation geben sich die göttlichen Namen kund und Gott wird bekannt. Diese dritte Emanation ist zugleich der Ausgangspunkt für die Entstehung der Welt. Die göttlichen Namen bilden die Möglichkeitsursache der Welt, denn die Vielheit der weltlichen Erscheinungen sind Manifestationen der göttlichen Namen. Durch den Bezug auf die göttlichen Namen als klassischen Topos der islamischen Theologie wird dieses Emanationsschema eng an die islamische Tradition zurückgebunden. Alle göttlichen Namen sind in dem Namen „Gott“ (Arab. *allāh*) zusammengefasst, dessen Aspekt der „Barmherzigkeit“ (Arab. *al-raḥmān*) die Dinge (Arab. *‘ayn*)⁴⁰ durch die in der Barmherzigkeit überfließende Güte Gottes ins Dasein bringt. Die göttlichen Namen sind in sieben Hauptkategorien strukturiert und bilden die Urbilder (Arab. *‘ayān al-tābitah*) der Dinge, deren reine Möglichkeit sie sind. In der Schöpfung tritt die Einzigkeit Gottes dadurch in das Dasein, dass sich die göttlichen Namen durch göttlichen Willen und Befehl in den Dingen realisieren. Die nicht-seienden Dinge besitzen durch ihre Dingheit, durch ihr Vermögen zum Hören und zum Gehorsam die passive Bereitschaft zum Vollzug des göttlichen Schöpfungshandelns an ihnen. Sie werden zu Objekten Gottes und erhalten dadurch Anteil am Sein Gottes; nur dadurch bekommen sie Existenz bzw. Sein verliehen. Dabei sind die nicht-seienden Dinge aber nichts von Gott Verschiedenes sondern Begleiterscheinungen (Arab. *lawā-zim*) des Seins als dessen unbegrenzte Potentialitäten zur begrenzten Manifestation. Der emanative Schöpfungsprozess ist dabei kontinuierlich gedacht. Der Mensch nimmt eine Sonderstellung ein, weil er an der Grenze zwischen Gott und Welt steht und zugleich die Synthese zwischen beiden ermöglicht.

In den theologischen Diskussionen wird Ibn Arabis Ansatz als „Seinsmonismus“ (Arab. *waḥdat al-wuḡūd*) diskutiert, wobei diese Formulierung erst von seinen Nachfolgern geprägt wurde. Ibn Arabi

Sufi Path of Knowledge: Ibn al-‘Arabī’s Metaphysics of Imagination (Albany 1989); William C. Chittick, *The Self-Disclosure of God: Ibn al-‘Arabī’s Cosmology* (Albany 1998).

⁴⁰ Chittick, *The Sufi Path*, 83–88.

ist von späteren Gelehrten umfangreich interpretiert worden, wobei insbesondere Abdul Karim Jili (1366–1424) und Jami für den indischen Kontext von Bedeutung waren.⁴¹ Die Rezeption Ibn Arabis im indischen Kontext bedarf noch genauerer Untersuchungen, weil davon ausgegangen werden muss, dass dabei die besondere Interpretation in der „Schule von Isfahan“ eine entscheidende Rolle spielte, die zu gewissen Modifikationen führte.⁴² Die wichtigste war dabei sicherlich die Verschmelzung mit der Lichtlehre Suhrawardis. Es deutet alles darauf hin, dass zwischen dem 16. und 18. Jahrhundert in indischen Sufi-Kreisen und darüber hinaus der Seinsmonismus Ibn Arabis die breit akzeptierte Mehrheitsposition darstellte, auch wenn es prominente Gegner gab.

Wenn es um die Verortung der Sant-Tradition im Sufismus geht, dann ist eine weitere Präzisierung notwendig. Es handelte sich anscheinend nicht allgemein um den indischen Sufismus, der einen Seinsmonismus vertrat, sondern um einen seinsmonistisch orientierten Sufismus, der sich bereits intensiv mit Vorstellungen und Praktiken der Nath-Yogis auseinandergesetzt hatte.

Der indische Sufismus erlebte bereits lange vor der Mogulzeit eine komplexe Begegnungsgeschichte mit bestimmten Hindu-Strömungen.⁴³ Dazu gehörte insbesondere die intensive Auseinandersetzung mit den Nath-Yogis. Kontakte zwischen Sufis und Nath-Yogis in der Zeit vor dem 15. Jahrhundert hatten auf verschiedenen Ebenen stattgefunden. Sufischen Heiligenbiographien zufolge wetteiferten Sufis erfolgreich mit Yogis darüber, wer die größten übersinnlichen Kräfte habe.⁴⁴ Sufis interessierten sich aber auch ganz konkret für die Praxis des Hatha-Yoga und dabei insbesondere für dessen Atemtechniken. In diesem Zusammenhang wurde auch das Lehrsystem des Nath-Yoga rezipiert.⁴⁵

⁴¹ Rizvi, *A History*, I.104.

⁴² Vgl. z. B. Muhammad Reza Juzi, „The Influence of Ibn ‘Arabī’s Doctrine of the Unity of Being on the Transcendental Philosophy of Šadr al-Dīn Šhīrāzī“. In *Late Classical Persianate Sufism (1501–1750): The Safavid and Mughal Period*, hrsg. von Leonard Lewisohn und David Morgan. The Heritage of Sufism; 3 (Oxford 1999); William C. Chittick, „Travelling the Sufi Path: A Chishtī Handbook from Bijapur“. In *Late Classical Persianate Sufism (1501–1750): The Safavid and Mughal Period*. The Heritage of Sufism; 3 (Oxford 1999).

⁴³ Vgl. aber Rizvi, *A History*, I.322–396.

⁴⁴ Carl W. Ernst, „Situating Sufism and Yoga“. *Journal of the Royal Asiatic Society* 15 (2005): 34–35.

⁴⁵ Carl W. Ernst, „The Islamization of Yoga in the Amrtakunda Translations“. *Journal of the Royal Asiatic Society* 13 (2003): 199–226; Ernst, „Situating Sufism“, 15–43; Carl W. Ernst, „Two Versions of a Persian Text on Yoga and Cosmology At-

Der früheste Beleg für eine derartige sufische Rezeption ist die persische Übersetzung eines Textes des Nath-Yoga aus dem 13. Jahrhundert. Der originale Nath-Yoga-Text ist leider nicht erhalten, war aber entweder in Sanskrit oder Hindustani verfasst.⁴⁶ Auch die ursprüngliche persische Übersetzung ist nicht erhalten, aber im 15. Jahrhundert wurde diese von einem unbekanntem Anhänger Suhrawardis wiederum ins Arabische übertragen. Die arabische Version trug den Titel *Gefäß des lebendigen Wassers* (Arab. *ḥaūd ma‘al-ḥayāt*) und wurde in der Folge Ibn Arabi zugeschrieben.⁴⁷ Der arabische Text war dabei mit der Wiedergabe des Perlenliedes aus den Thomasakten und einer Übersetzung von Auszügen aus einem persischen Werk Suhrawardis mit dem Titel *Über die Wahrheit der Liebe* (Pers. *risāla-ī fī ḥaḥiqat al-‘išq*) angereichert worden.⁴⁸ Diese Zusätze verknüpften die Inhalte des Nath-Yoga, der ja ebenfalls ein monistisches Weltbild vertrat, explizit mit den Traditionen der islamischen Philosophie aus dem Umfeld des Seinsmonismus und der „Schule von Isfahan“. Der Text fand über den arabischen Raum hinaus anscheinend größere Verbreitung. Es entstand eine türkische Übersetzung und zu Anfang des 16. Jahrhunderts unternahm der indische Shattari-Scheich Muhammad Ghawth Gwaliyari (gest. 1563) unter dem Titel *Ozean des Lebens* (Pers. *baḥr ul-ḥayāt*) eine persische Rückübersetzung, die dem Text erneute Aufmerksamkeit in Indien sicherte.⁴⁹ Die seinsmonistische Interpretationsfolie des arabischen Textes gliederte diesen völlig in die sufische Tradition ein. Sie hatte zur Folge, dass eine prinzipielle Kompatibilität zwischen Sufismus und Nath-Yoga angenommen wurde: „Alakh“ entsprach „Allah“, ein „Yogi“ einem „Murtad“ (Sufi-Asketen), „Japa“ war gleich „Azima“ (Arab. *‘azima*) und die Götter Brahma und Vishnu wurden mit Ibrahim und Moses identifiziert.⁵⁰

Dies war keineswegs die einzige sufische Abhandlung über den Nath-Yoga. Unter verschiedenen Titeln und in verschiedenen Text-

tributed to Shaykh Mu‘in al-Din Chishtī“. *Elixir* (2006): 69–76, 124–125.

⁴⁶ Ernst, „The Islamization“, 203.

⁴⁷ Ernst, „The Islamization“, 204, 206. In der Forschung wird der Text meist unter dem Titel *Amrtakuṇḍa/Pool of Life* besprochen, weil dieser indische Titel in einem arabischen Vorwort genannt wird (vgl. Ernst, „The Islamization“, 224).

⁴⁸ Ernst, „The Islamization“, 204, 212. Zum Perlenlied vgl. Wilhelm Schneemelcher, *Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung*, Bd. 2: *Apostolisches, Apokalypsen und Verwandtes* (Tübingen 1989), 296–298, 344–348; zur Abhandlung *Über die Wahrheit der Liebe* vgl. Mehdi Amin Razavi, *Suhwardi and the School of Illumination* (Richmond 1997), 24–25.

⁴⁹ Ernst, „The Islamization“, 205; Rizvi, *A History*, I.335.

⁵⁰ Ernst, „The Islamization“, 208 Chart 4.

versionen kursierte in Sufi-Kreisen ein persischer Text über Yoga und Meditation, der Mu'in al-Din Chishti (gest. 1236), dem Begründer der indischen Chishtiyya, zugeschrieben wurde.⁵¹ Sein tatsächliches Alter ist unbekannt, da die ältesten erhaltenen Manuskripte erst aus dem 17. Jahrhundert stammen und sich nirgends Angaben über die Abfassungszeit finden. Wortwahl und Inhaltsgestaltung deuten aber in jedem Fall auf eine der Verschriftlichung vorausgehende längere orale Überlieferung hin,⁵² so dass dieser Text mit einiger Sicherheit bis vor die Mogulzeit zurückreicht und damit durchaus als weiterer Beleg für eine sufische Rezeption des Nath-Yoga vor dem 16. Jahrhundert angesehen werden kann. Weiterhin ist bekannt, dass eine frühe bengalische Abhandlung von Shaikh Zahid über den Nath-Yoga wahrscheinlich bereits Ende des 15. Jahrhunderts entstand.⁵³

Die islamisch-persischen Darstellungen des Nath-Yoga gingen alle davon aus, dass dieser mit dem Sufismus vergleichbar sei. Darauf aufbauend unternahmen Sufis eigene, umfangreiche Vergleiche beider Vorstellungskomplexe. Das wichtigste diesbezügliche Werk stammt von dem berühmten Chishti-Scheich Abdul Quddus Gangohi (gest. 1537). Von ihm ist bekannt, dass er den arabischen Text über das *Gefäß des lebendigen Wassers* kannte, aber auch mit der ursprünglichen persischen Version aus dem 13. Jahrhundert, die heute verschollen ist, vertraut war. Bereits in seiner Jugend verfasste er um das Jahr 1480 eine eigene Abhandlung zum Nath-Yoga unter dem Titel *Buch der Rechtleitung* (Pers. *rušd nāma*), in der er die Vorstellungen des Nath-Yoga mit dem sufischen Seinsmonismus detailliert identifizierte und korrelierte.⁵⁴ Sein Sohn und Nachfolger Rukn-din (gest. ca. 1575/76) schrieb später dazu noch einen Kommentar (Pers. *laṭā'if-i quddūsī*), der dem Text zusätzliche Verbreitung bescherte.

Entscheidend für den Zusammenhang zwischen Sufismus und Sant-Dichtung ist nun, dass Abdul Quddus Gangohi in dem *Buch der Rechtleitung* auch zahlreiche Hindustani-Gedichte einfügte, sowohl eigene als auch von anderen Autoren stammende.⁵⁵ In den eigenen Gedichten verwendete er den Dichternamen „Alakhdas“, d. h. „Diener Gottes (Hind. *alakh*)“. Alakh ist, wie bereits erwähnt, die Bezeichnung der Nath-Yogis für Gott, so dass sich bereits an dieser Stelle die

⁵¹ Ernst, „The Islamization“, 35–36; Ernst „Two Versions“.

⁵² Ernst „Two Versions“, 70.

⁵³ Rizvi, *A History*, I.352.

⁵⁴ Simon Digby, „Abd Al-Quddus Gangohi (1456–1537 A.D.): The Personality and Attitudes of a Medieval Indian Sufi“. *Medieval India: A Miscellany* 3 (1975): 1–66; Rizvi, *A History*, I.336–349.

⁵⁵ Digby, „Abd Al-Quddus Gangohi“, 56–66.

Schnittstelle zum Nath-Yoga zeigt. Einige Hindustani-Gedichte im *Buch der Rechtleitung* besitzen starke formale und inhaltliche Ähnlichkeiten mit Kabir zugesprochenen Gedichten.⁵⁶ Manche sind sogar fast identisch. So findet sich bei Abdul Quddus Gangohi folgender Hindustani-Vers:

[Gott] suchend, suchend – oh Freundin[, Du bist mein Zeuge] (Hind. *sakhī*) – // bin ich[, die Seele,] verschwunden. Der Tropfen ist in den Ozean gefallen. // Sag, kann er dann gefunden werden?⁵⁷

Diese Zeilen haben ihre Parallele in folgendem, fast gleichlautenden Vers, der Kabir zugeschrieben wird. Die einzige deutliche inhaltliche Abweichung ist kursiv gedruckt:

[Gott] suchend, suchend – oh Freundin[, Du bist mein Zeuge] (Hind. *sakhī*) – // *ist Kabir verschwunden*. Der Tropfen hat sich mit dem Ozean vermischt. // Wie kann er gefunden werden?⁵⁸

Dieses Beispiel zeigt, dass Abdul Quddus Gangohi und Kabir ganz ähnliche Verse in Hindustani verfassten, um die Einheit der Seele mit Gott auszudrücken. Sie standen also wahrscheinlich in derselben Dichtertradition, aber der genaue Zusammenhang ist bis heute nicht erforscht.

Aus dieser Perspektive bedarf es auch besonderer Beachtung, dass in einer der späteren Kompilationen ein weiterer Sufi-Dichter Eingang gefunden hat. Im *Adigranth* vom Anfang des 17. Jahrhunderts finden sich weit über hundert Verse, die Farid-ud Din Ganj-i Shakar (gest. 1265) als Autor nennen. Farid-ud Din Ganj-i Shakar, auch unter dem Namen Baba Farid bekannt, war ein berühmter Chishti-Scheich, der im Panjab gewirkt hatte und dessen Grab in Pakpattan im heutigen Pakistan nach wie vor große Verehrung genießt.⁵⁹ Nach dem gegenwärtigen Stand der Forschung sind die im regionalen Panjabi (Multani) verfassten Verse aus dem *Adigranth* am besten als eine historisch gewachsene Liedsammlung aus dem Kreise der Nachkom-

⁵⁶ Rizvi, *A History*, I.336.

⁵⁷ Abdul Quddus Gangohi: *Alakh Bani, or, Rushd Nama*, hrsg. von Saiyid Athar Abbas Rizvi und Shailesh Zaidi (Aligarh 1971), 8, zitiert nach der Retranskribierung ins Hindustani bei Digby, „Abd Al-Quddus Gangohi“, 60 und Vaudeville, *Kabir*, 196, Anm. 6 (*herata herata he sakhī, haū dhani gaī hirāi // paḍya buṁda sayamda/samānda mahā, kaha kyaū herī jāi*).

⁵⁸ Vaudeville, *Kabir Granthavali*, 17 (Doha 7–3: *herata herata he sakhī, // buṁda samāni samūṁd mē, so kat herī jāi*), vgl. Vaudeville, *Kabir*, 196, Anm. 6.

⁵⁹ Richard M. Eaton, „The Political and Religious Authority of the Shrine of Bābā Farīd“. In ders., *Essays on Islam and Indian History* (New Delhi 2000), 203–224 [Erstveröff. 1982].

men Baba Farids zu verstehen.⁶⁰ Wie bei Abdul Quddus Gangohi lässt sich in ihnen ebenfalls ein Einfluss des Nath-Yoga ausmachen.⁶¹ Neuere Forschungen gehen inzwischen davon aus, dass diese Baba Farid zugeschriebene Liedsammlung auf eine größere Traditionslinie von in Panjabi dichtenden Sufi-Poeten (Panj. *sāiru*) verweist, die bereits vor dem 16. Jahrhundert existierte.⁶² Auch hier sind die Parallelen zur Dichtung der Sants deutlich. Wie Kabir besingt zum Beispiel auch Baba Farid den Schmerz der Trennung von Gott als charakteristische Empfindung des Gläubigen.⁶³

Trennungsschmerz (Panj./Hind. *birhā*), Trennungsschmerz wird es genannt; O Trennungsschmerz, Du bist der Herrscher (Sultan) // Oh Farid, den Körper, aus dem kein Trennungsschmerz (Panj. *birahu* = Hind. *virah*) entspringt, betrachte als Kremationsplatz.⁶⁴

Die regionalsprachigen Sufi-Texte bei Abdul Quddus Gangohi und in der Baba Farid zugeschriebenen Liedsammlung, die in der bisherigen Forschung weitgehend vernachlässigt wurden, veranschaulichen in spezifischer Weise eine wahrscheinlich islamische Rezeptionslinie für die Sants. Zugleich geht daraus hervor, dass der sufische Einfluss nicht klar von dem Einfluss der Nath-Yogis unterschieden werden kann. Die hier genannten Sufis standen in Traditionen, die sich bereits mit dem Nath-Yoga auseinandergesetzt hatten. Aber auch die Nath-Yogis waren wahrscheinlich nicht unbeeinflusst von den Sufis geblieben. Zumindest gab es offensichtlich im 15. Jahrhundert Muslime, die Schüler von Nath-Yogis waren.⁶⁵ Dazu passt, dass auch für die jüngere Vergangenheit belegt ist, dass Muslime in die Orden der

⁶⁰ Rizvi, *A History*, I. 329; W. H. McLeod, „The Influence of Islam upon the Thought of Guru Nanak“. *History of Religions* 7 (1968): 306–307; Denis Matringe, „The Future has Come Near, the Past is Far Behind: A Study of Śaikh Farīd's Verses and their Sikh Commentaries in the Adi Granth“. In *Islam and Indian Religions*, hrsg. von Anna Libera Dellapiccola und Stephanie Zingel-Avé Lallemand (Stuttgart 1993), 429–430, 432; Christopher Shackle, „Early Vernacular Poetry in the Indus Valley: Its Context and its Character“. In *Islam and Indian Regions*, hrsg. von Anna Libera Dellapiccola Lallemand und Stephanie Zingel-Avé (Stuttgart 1993), 268–278; Anna Suvorova, *Muslim Saints of South Asia: The Eleventh to Fifteenth Centuries* (London 2004), 98–100.

⁶¹ Rizvi, *A History*, I.331.

⁶² Matringe, „The Future“, 429; Shackle, „Early Vernacular Poetry“, 276.

⁶³ Vgl. oben, den zuerst zitierten Text von Kabir.

⁶⁴ Darshan Singh (Hrsg.), *Guru Granth Sahib, sentence by sentence: Gurmukhi text, roman transliteration and English translation* (Waremmme, Belgium, ca. 2004), V. page 1379, Zeile 14–15 (Shaloka 36 von Scheich Farid).

⁶⁵ Rizvi, *A History*, I.354.

Nath-Yogis aufgenommen wurden und bestimmte Schreine von Sufis und Nath-Yogis gleichermaßen frequentiert wurden.⁶⁶

Wenn es also um die Rezeptionslinien der Sant-Dichtung geht, dann sollte nicht von Sufismus und Nath-Yoga als zwei klar zu unterscheidenden religiösen Traditionen gesprochen werden. Beide waren anscheinend Teil desselben Diskurses, was nicht zuletzt aus der sufischen Hindustani-Dichtung deutlich wird. Ein entscheidender Punkt ist dabei, dass es sich um einen Diskurs handelte, in dem brahmanische Gelehrsamkeit keine Rolle spielte. In diesen Diskurs gehörten anscheinend auch die Sant-Dichter des 15. und frühen 16. Jahrhunderts, obwohl sie sich sowohl von Nath-Yogis als auch von Sufis, die sie beide als Vertreter äußerlicher institutionalisierter Religionsformen betrachteten, abzugrenzen suchten.

1.3 Die Entstehung von Orden in der Sant-Tradition im 16. und 17. Jahrhundert

Während die Frage nach der Sant-Dichtung des 15. und 16. Jahrhunderts und deren Quellen angesichts der mangelhaften Quellenlage spekulativ bleiben muss, änderte sich die Situation am Ende des 16. Jahrhunderts. Hier wird zunächst eine Rezeption der Sant-Dichtung innerhalb der Nath-Yogis und des Sufismus sichtbar, also innerhalb der beiden Strömungen, die ihrerseits in besonderer Weise die Sant-Dichtung geprägt hatten. Es existieren mehrere Kompilationen aus der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts, die in Rajasthan von Nath-Yogis verfasst wurden. Sie enthalten neben Gorakh-Nath zugeschriebenen, aber im zeitgenössischen Hindustani verfassten Versen auch umfangreiche Zusammenstellungen der Sant-Dichtung.⁶⁷ Diese Kompilationen lassen darauf schließen, dass im 17. Jahrhundert in den Reihen der Nath-Yogis, zumindest in Rajasthan, die Sant-Dichtung einen festen Platz gefunden hatte. Bisher ist diese Rückwirkung der Sant-Dichtung auf den Nath-Yoga jedoch völlig unerforscht.

Auch in Sufi-Kreisen gab es ein intensives Interesse an Kabir. Bereits Abul Fazl hatte ihm bescheinigt, ein Vertreter des Glaubens an den Einen Gott (Arab. *tawḥīd*) zu sein.⁶⁸ Dara Shukoh (1615–1659) ging einen Schritt weiter und räumte ihm einen regulären Platz in

⁶⁶ Briggs, *The Gorakhnāth*, 5–7, 26–27, 106–110; Vaudeville, *A Weaver*, 85–86; Ernst, „Situating Sufism“, 36, 38–39.

⁶⁷ Callewaert und Op De Beeck (Hrsg.), *Nirgun-Bhakti-Sāgar*, 37; Friedlander, „The Core“, 463.

⁶⁸ Rizvi, *A History*, II.411; Vaudeville, *A Weaver*, 48.

seiner 1654 vollendeten Sufi-Anthologie ein.⁶⁹ Kabir habe in seinen Versen auf Hindustani (Hindui) den Seinsmonismus (Arab. *tawḥīd*) klar vertreten. Darüber hinaus berichtete Dara Shukoh einige Anekdoten, in denen Kabir durch Handlungen und Dialoge mit überraschenden Pointen seine Einheitsvorstellung vertrat. Muslime und Hindus würden ihn jeweils als einen der ihren betrachten, aber er selbst habe über ihnen allen gestanden. Dabei verweist er auf die in den zeitgenössischen Quellen weitverbreitete Geschichte, dass die Anhänger darüber gestritten hätten, ob er als Hindu verbrannt oder als Muslim begraben werden sollte, worauf sich Kabir in einem Raum eingeschlossen habe; nach dessen Öffnung sei sein Körper verschwunden und nur einige Blumen zu finden gewesen.⁷⁰ Dara Shukoh etablierte damit eine Anerkennung Kabirs als Sufi, die sich im indischen Islam bis ins 19. Jahrhundert und zum Teil darüber hinaus erhielt.⁷¹

Nath-Yoga und Sufismus waren also nicht nur historische Quellen für die Sant-Tradition, sondern die Sant-Dichtung wurde ihrerseits von beiden Strömungen rezipiert. Diese doppelte Beziehung wurde in der bisherigen Forschung noch zu wenig beachtet. Die größte Wirkung entfaltete die Sant-Dichtung allerdings nicht innerhalb des Nath-Yoga oder des Sufismus, sondern in neu entstandenen Orden, die sich in besonderer Weise auf die Sant-Dichtung beriefen und dabei umfangreiche Kompilationen derselben erstellten. Dies waren die eigentlichen Kabir-Orden, der Dadu-Orden und der Nanak-Orden.

Die vorhandenen Quellen sprechen bekanntlich dagegen, dass Kabir einen Schüler hatte, der sein Werk unmittelbar fortführte oder gar einen Orden begründete.⁷² Es gibt jedoch mindestens zwei gute Belege für die Existenz von Kabir-Orden im 16. und 17. Jahrhundert.

So existiert eine umfangreiche Kompilation von Kabir-Gedichten, die wahrscheinlich aus der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts stammt. Dieses Manuskript mit dem Titel *Bijak* ist zugleich eine der wichtigsten Quellen zu Kabirs Dichtung. Es wurde von Angehörigen eines Kabir-Ordens im Nordosten Indiens verfasst.⁷³ Leider lassen sich aus dem Manuskripttext selbst keinerlei Rückschlüsse auf die Struktur dieses Kabir-Ordens ziehen.

⁶⁹ Hasrat, Bikrama Jit. *Dara Shikuh: Life and Works* (New Delhi 1982; 1. Aufl. 1943).

⁷⁰ Rizvi, *A History*, II.411, vgl. auch David N. Lorenzen, *Kabir Legends and Ananta-das's Kabir Parachai* (Albany 1991), 40–42.

⁷¹ Rizvi, *A History*, II.412–413.

⁷² Lorenzen, *Kabir Legends*, 55–65.

⁷³ Vaudeville, *Kabir*, 56–58; Hess und Singh, *The Bijak*, xi.

Ein anderer Beleg für die Existenz eines Kabir-Ordens im 17. Jahrhundert findet sich im muslimischen Umfeld des Mogulhofes. Dara Shukoh erkannte Kabir nicht nur allgemein als Sufi an, sondern er nahm auch zusätzlich zwei zeitgenössische Kabir-Anhänger in seine Sufi-Anthologie mit auf. Einer davon war Bab Lal, prominenter Vorsteher eines Kabir-Ordens im Panjab. Dara Shukoh führte mit ihm ausführliche persönliche Gespräche. In den Gesprächsnotizen wird Bab Lal als ein vishnuitischer Asket (Hind. *vairāgī*) erkennbar, der aus Sicht Dara Shukohs einen Seinsmonismus vertrat, aber zugleich Anklänge an die Krishna-Bhakti und Ram-Bhakti erkennen ließ. Dazu passt sehr gut, dass Kabir im *Dabistan*, das auch aus der Mitte des 17. Jahrhunderts stammt, ebenfalls als vishnuitischer Asket (Hind. *vairāgī*) dargestellt wurde.⁷⁴ In muslimischen Quellen findet sich also ein weiterer Hinweis auf die Existenz eines Kabir-Ordens zur Mitte des 17. Jahrhunderts, der allerdings offensichtlich von der brahmanisch-vishnuitischen Bhakti beeinflusst war. Weder von den Verfassern des *Bijak* noch von Bab Lal führt aber ein erkennbarer Weg zu den heutigen Kabir-Orden (Kabir-Panth). Diese lassen sich höchstens bis auf das Ende des 18. Jahrhunderts zurückführen. Ein historischer Zusammenhang mit den im 16. und 17. Jahrhundert belegten Kabir-Orden lässt sich nicht belegen.

Eine besonders umfassende Rezeption Kabirs, Raidas' und der frühen Sant-Dichtung fand sich innerhalb des einflussreichen Dadu-Ordens (Dadu-Panth). Dieser Orden ist nach Dadu (gest. 1603) benannt, über dessen Leben und Wirken die ca. 20 bis 30 Jahre nach dessen Tod entstandene Heiligenbiographie eines seiner direkten Schüler Auskunft gibt.⁷⁵ Demnach entstammte Dadu einer wahrscheinlich muslimischen Familie von Baumwollkremplern (Hind. *dhuniyā/piñjārā/pimjārā*) und wirkte als verheirateter Wanderlehrer in Rajasthan. Sein Sohn Garibdas übernahm die Nachfolge und leitete das zentrale Kloster des Ordens in Naraina, dessen Entstehung sich einer großzügigen Landschenkung eines Hindu-Rajputen und Notabeln des Mogulreiches verdankte.⁷⁶ Dadu sah sich selbst ganz

⁷⁴ David Shea und Anthony Troyer, *The Dabistan, or School of Manners, Translated from the Original Persian, with Notes and Illustrations* (Paris 1843), II.185–191. Vgl. auch Rizvi, *A History*, II.412.

⁷⁵ Winand M. Callewaert, *The Hindī Biography of Dādū Dayāl* (Delhi 1988). Zur Datierung vgl. Monika Thiel-Horstmann, *Dādū: Lieder, eingeleitet und übersetzt* (Stuttgart 1991), 7.

⁷⁶ Monika Thiel-Horstmann, *Crossing the Ocean of Existence: Braj Bhāṣā Religious Poetry From Rajasthan, A Reader* (Wiesbaden 1983), 7; Monika Thiel-Horstmann, *Dādū*, 15–16.

explizit in der Tradition der Sant-Dichtung. Er sorgte nicht nur dafür, dass seine eigenen Dichtungen verschriftlicht wurden, sondern er initiierte zugleich umfangreiche Kompilationen der Sant-Dichtung.⁷⁷ Diese enthielten vor allem Texte der bereits erwähnten Sant-Dichter Kabir, Raidas und Namdev und zusätzlich noch eines gewissen Hardas. Dadu, Kabir, Namdev, Raidas und Hardas zusammen erhielten innerhalb des Dadu-Ordens im 17. Jahrhundert als die „Stimme der Fünf“ (Hind. *pañcvāṇī*) einen herausgehobenen Status.⁷⁸

Dieser starken Rezeption der frühen Sant-Dichtung entsprach es, dass die Botschaft Dadus dieser sehr ähnlich war. Auch er predigte eine Erlösung des Menschen durch die Vereinigung der Seele mit dem Einen Gott, der nur im Inneren und in keinerlei äußerer personaler Form (Hind. *nirguṇ*/Skt. *nirguṇa*) erkannt werden kann.⁷⁹ Auch bei ihm war der Bhakti-Gedanke zentral, insbesondere auch das Motiv des Trennungsschmerzes.⁸⁰ Wie Kabir bevorzugte er die Gottesnamen „Ram“ und „Hari“. Wie Kabir kam er aus einem muslimischen Kontext und genau wie dieser verwendete er wiederholt die Bezeichnungen „Hindus“ und „Muslime“, wenn er sich von institutionalisierten Religionsformen abgrenzte:

... Einer spricht von Ram, einer von Allah, Allahs und Rams Geheimnis (Hind. *bhed*) aber lösen sie nicht. // Es bekennt der eine sich als Hindu, der andre als ein Muslim (Hind. *turk*), Doch sie wissen nicht, was ein Hindu, was ein Muslim ist. // All diese Zweiheit ist das Werk von Veda und Koran (Hind. *kateb*/Arab. *kitab*), Und wenn man das begriffen hat, so löst man das Geheimnis. // Dadu sieht nur das Eine Selbst (Hind. *āt[a]ma ek*), Das jedoch unendlich sich vervielfacht, wenn man davon spricht.⁸¹

Auch Dadu erntete Kritik von Brahmanen, die seine Missachtung von Kaste und vedischem Ritual beklagten, aber es finden sich in seinen Texten, anders als bei Kabir oder Raidas, keine expliziten anti-brahmanischen Polemiken.⁸² Spätestens nach seinem Tod wurde

⁷⁷ Monika Horstmann, „Dādūpanthī Anthologies of the Eighteenth and Nineteenth Centuries“. In *Bhakti in Current Research*, hrsg. von Monika Horstmann (New Delhi 2006).

⁷⁸ Callewaert und Op De Beeck (Hrsg.), *Nirgun-Bhakti-Sāgar*, 10–11.

⁷⁹ William Gladstone Orr, *Sixteenth-century Indian Mystic: Dadu and his Followers* (London, 1947), 127–184; Monika Thiel-Horstmann, *Dādū*, 39–60.

⁸⁰ Monika Thiel-Horstmann, *Dādū*, bes. 117–121 (Dadu: Pad 4)

⁸¹ Dadu: *Pad*: 24.23, zitiert nach Callewaert und Op De Beeck, *Nirgun-Bhakti-Sāgar*, 259; Monika Thiel-Horstmann, *Dādū*, 312–313 (einige Diakritika wurden im Sinne der hier allgemein zugrunde gelegten Konvention getilgt–M.B.).

⁸² Callewaert, *The Hindī Biography*, 63–68 (*Janma Līlā* 10 u. 11).

Dadu selbst als Manifestation (Hind. *avatār*) Gottes betrachtet und zusammen mit seinen Schriften zum besonderen Gegenstand der Verehrung seiner Anhänger.⁸³ Diese besondere Betonung der Person Dadus fand sich bereits in der erwähnten frühen Heiligenbiographie, wo er überdies vom muslimischen Baumwollkrempler zum Findelkind eines Kaufmanns (Hind./Pers. *saudāgar*) sozial aufstieg.⁸⁴ Das ganze 17. Jahrhundert über schien der Dadu-Orden aber eher eine lose, wenig strukturierte Sammlungsbewegung von – zum Teil verheirateten – Asketen gewesen zu sein, die sich dem Kloster von Naraina verbunden fühlten und die besondere Autorität von Dadu und dessen Schriften anerkannten.⁸⁵ Dabei kann in keiner Weise von einer zusammenhängenden Lehrbildung gesprochen werden, schon allein weil das Spektrum der Schüler, die ihrerseits zum Teil beachtliche literarische Tätigkeiten entfalteten, überaus breit war. Auf der einen Seite gab es den Muslim Rajjab Ali Khan, einen Soldaten in der Rajputen-Armee von Amer, der zuletzt unter Man Singh gedient hatte, bevor er sich Dadu anschloss. Er wurde schnell zu einem führenden Dichter des Dadu-Ordens, der in seinen zahlreichen Gedichten die Bedeutung des Gurus betonte und in guter Sant-Tradition den eigenschaftslosen Gott besang, der allerdings an einigen Stellen leicht personale Züge zu bekommen scheint. Insgesamt ist sein Werk allerdings noch unzureichend erforscht, so dass sich wenig Genaues über seine Ideen sagen lässt.⁸⁶ Dem gegenüber stand Sundardas (gest. 1689), Sohn einer Hindu-Kaufmannsfamilie (Hind. *khaṇḍelavālā*), von dem es in späteren Quellen heißt, er habe „Vedanta und Puranas“ in Banaras studiert.⁸⁷ Das umfangreiche Werk, das Sundardas hinterließ, zeugt davon, dass er ein glänzender Poet in Hindustani (Braj) und zugleich ein ausgewiesener Sanskrit-Gelehrter war. Sundardas betonte zum einen wie Rajjab die Verehrung des eigenschaftslosen Gottes in Verbindung mit der Göttlichkeit seines Gurus Dadu: „Der Guru wohnt im höchsten Gott [Skt. *parameśvara*], der höchste Gott im Guru.“⁸⁸ Auf der anderen Seite suchte er theologischen Anschluss

⁸³ Vgl. zur Biographie Dadus Monika Thiel-Horstmann, *Dādū*, 7–23.

⁸⁴ Callewaert, *The Hindī Biography*, 34, 90 (*Janma Līlā* 1.6:5).

⁸⁵ Hastings, James M. *Poets, Sants and Warriors: The Dadu Panth, Religious Change and Identity Formation in Jaipur State circa 1562–1860 CE* (Ann Arbor 2002), 39–40.

⁸⁶ Orr, *Sixteenth-century*, 209–210; McGregor, *Hindī Literature*, 135–136; Hastings, *Poets, Sants and Warriors*, 40–42.

⁸⁷ Thiel-Horstmann, *Crossing the Ocean*, 13–18.

⁸⁸ Monika Thiel-Horstmann, *Dādū*, 19–20.

an die brahmanische Krishna-Bhakti in Vrindaban,⁸⁹ wie sein Werk überhaupt für eine gewisse Tendenz der Brahmanisierung des Dadu-Ordens steht.

Eine dritte wichtige Linie der Anhängerschaft verkörperten Mitglieder der herrschenden Rajputen-Familie in Amer, die sich dem Dadu-Orden anschlossen. Sie trugen zur Etablierung eines soldatischen Zweiges bei, der im 18. Jahrhundert eine wichtige Rolle spielen sollte.⁹⁰

Das ganze 17. Jahrhundert über war der Dadu-Orden demnach theologisch äußerst heterogen und nahm in seine Reihen nahezu alle Bevölkerungsgruppen, einschließlich Muslimen und Frauen, auf. Zusammengehalten wurde er durch die gemeinsame Anerkennung der herausragenden Stellung des Gründers und seiner Schriften. Erst Anfang des 18. Jahrhunderts sollte es zu einer verstärkten Homogenisierung kommen.⁹¹

Ähnlich wie der Dadu-Orden in Rajasthan, entstand im benachbarten Panjab der Nanak-Orden (Nanak-Panth), der sich ebenfalls auf die Sant-Tradition berief. Am Anfang des 18. Jahrhunderts gingen aus einem Teil dieses Ordens die Sikhs hervor, aber im 16. und 17. Jahrhundert war der Nanak-Orden, genau wie der Dadu-Orden, eher lose strukturiert. Seine Hauptanhängerschaft bestand aus Jats im Panjab, eine große und einflussreiche bäuerliche Gemeinschaft (Hind. *jāti*), von der allerdings viele im Laufe der Zeit zum Islam übergetreten waren. Die Jats waren aus brahmanischer Sicht Shudras und im 16. und 17. Jahrhundert wenig von brahmanischen Vorstellungen beeinflusst.⁹² Nanak (1469–1539), der Ordensgründer, und seine Nachfolger gehörten aber zu den Khatri, die die zweitwichtigste Gemeinschaft im Orden darstellten. Die Khatri waren eine stärker brahmanisch orientierte Gemeinschaft von hohem gesellschaftlichem Rang, die vor allem im Handel tätig war und zugleich auf eine längere Allianz mit muslimisch-afghanischen Herrschern im Panjab zurückblickte und sich später auch den Mogulherrschern anordnete.⁹³ Prinzipiell stand der Nanak-Orden aber anscheinend allen Bevölkerungsschichten offen, einschließlich Frauen und Muslimen.⁹⁴ Die Mitglieder des Nanak-

⁸⁹ Thiel-Horstmann, *Crossing the Ocean*, 17–18.

⁹⁰ Hastings, *Poets, Sants and Warriors*, 60.

⁹¹ Horstmann, *Der Zusammenhalt*, 158–175.

⁹² Nonica Datta, *Forming an Identity: A Social History of the Jats* (Delhi 1999), 10–14, 22–49.

⁹³ Rizvi, *A History*, I.384–385; vgl. Ahmad, *Studies in Islamic Culture*, 106–107.

⁹⁴ W. H. McLeod, *Sikhism* (London 1997), 12–15. Die muslimische Anhängerschaft wird auch ausdrücklich von Jahangir bestätigt, vgl. Wheeler M. Thackston (Hrsg.),

Ordens waren dabei in der Regel verheiratet, aber dennoch scheint es eine starke asketische Fraktion gegeben zu haben.⁹⁵

Der Kern der Botschaft Nanaks entsprach derjenigen Kabirs oder Raidas'.⁹⁶ Wie diese betonte er, dass der eigenschaftslose Gott nur im Innern durch Bhakti gesucht werden kann und nicht in den äußeren Ritualen und Büchern. Wie Kabir und Dadu benutzte er in diesem Zusammenhang wiederholt die Parallelisierung von „Hindus“ und „Muslimen“.⁹⁷ Einen besonderen Akzent setzte Nanak dabei mit seiner Konzeption des „wahren Namens“ Gottes.⁹⁸ Der eigenschaftslose Gott (Hind./Panj. *akāl purakh, oaṅkār, niraṅkār* etc.) sei durch diesen wahren Namen in der Welt präsent und könne so erkannt werden. Dieser Gedanke hat eine verblüffende Parallele zur Rede von den göttlichen Namen im sufischen Seinsmonismus,⁹⁹ die wohl kaum zufällig ist, zumal Nanak wahrscheinlich eine umfangreiche formale Bildung erhalten hatte und auch des Persischen mächtig war. Zudem hatte er Kontakt zu Qadiri-Sufis im Panjab.¹⁰⁰

Fast zeitgleich zum Wirken Dadus wird auch der Nanak-Orden genauer historisch fassbar, denn er ist sowohl in den *Memoiren* des Mogul-Herrschers Jahangirs (reg. 1605–1627) als auch im *Dabistan* erwähnt.¹⁰¹ Arjan (1563–1606), der fünfte Nachfolger Nanaks, vollendete zwischen 1603 und 1604 den bereits mehrfach erwähnten *Adigranth*, eine umfangreiche Kompilation von Sant-Dichtungen. Im *Adigranth* waren zunächst einmal die frühen Sant-Dichter wie Kabir, Raidas etc. versammelt. Auch Sufi-Dichtung fand hier, wie bereits erwähnt, Eingang, aber der Hauptteil bestand aus den Liedern von Nanak und seinen Nachfolgern, die den zentralen Identifikationspunkt des Nanak-Ordens bildeten. Die Person Nanaks erfuhr ähnlich

The Jahangirnama: Memoirs of Jahangir, Emperor of India (New York 1999), 59.

⁹⁵ W. H. McLeod, *Early Sikh Tradition: A Study of the Janam-sākhīs* (Oxford 1980), 79–81.

⁹⁶ W. H. McLeod, „The Development of the Sikh Panth“. In *The Sants: Studies in a Devotional Tradition of India*, hrsg. von Karine Schomer und W. H. McLeod (Delhi 1987); McLeod 1997: 87–103; Rizvi, *A History*, 383–396.

⁹⁷ Vgl. z.B. Singh (Hrsg.), *Guru Granth Sahib, Sentence by Sentence: Gurmukhi Text, Roman Transliteration and English Translation*, Bd. 4 (Waremmes, Belgium, ca. 2004), 885.

⁹⁸ McLeod, *Sikhism*, 98–100.

⁹⁹ Vgl. auch Rizvi, *A History*, 390–392 und die Kritik von McLeods unzureichendem Verständnis von Sufismus auf S. 395–396.

¹⁰⁰ Vgl. zu den unterschiedlichen Positionen Rizvi, *A History*, I.383–385; McLeod, *Sikhism*, 3–8.

¹⁰¹ Thackston, *The Jahangirnama*, 59; Shea und Troyer, *The Dabistan*, II.246–288.

wie bei Dadu anscheinend eine zunehmende Vergöttlichung, die auch die Autorität seiner Nachfolger in der Leitung des Ordens stärkte.¹⁰² Im 17. Jahrhundert war der Orden in lokale Versammlungszentren (Hind. *dharmśālā*) für das gemeinsame Singen (Hind. *kīrtan*) organisiert, für deren Aufsicht der Leiter des Ordens geeignete Personen als Stellvertreter ernannte.¹⁰³ Dabei ist zugleich überliefert, dass der Nanak-Orden im Laufe des 17. Jahrhunderts eine zunehmende innere Aufsplitterung erfuhr, mit mindestens drei Konkurrenten um die Führerschaft und zum Teil weitgehend autonom agierenden lokalen Zentren.¹⁰⁴

Offensichtlich war der Nanak-Orden am Anfang des 17. Jahrhunderts auch eine politische Größe, mit der zu rechnen war. Jedenfalls reagierte Jahangir in äußerster Schärfe darauf, dass Arjan seinen rebellierenden Sohn Khusrau segnete, indem er Arjan sofort verhaften und hinrichten ließ.¹⁰⁵ Im weiteren Verlauf des 17. Jahrhunderts unterhielt der jeweilige Leiter des Nanak-Ordens auch eine eigene Streitmacht aus dem Kreis seiner Anhänger. Dies war keineswegs ungewöhnlich. Wie bereits erwähnt, hatte sich auch im Dadu-Orden ein soldatischer Zweig gebildet und auch außerhalb der Sant-Tradition kam es zu vergleichbaren Entwicklungen, z.B. bei den Sannyasis der Dasanami-Orden oder bei den Ramanandi.¹⁰⁶ Die Führer des Nanak-Panth stellten ihre Streitmacht zeitweise in die Dienste der Mogul-Herrscher, um bei anderen Gelegenheiten gegen deren Herrschaft zu rebellieren.¹⁰⁷ Dieses machten in ähnlicher Weise auch kleine, lokale Rajputen-Herrscher, wie z.B. in Orchha oder Panna.¹⁰⁸ Der Nanak-Panth war anscheinend Teil der ständigen Auseinandersetzungen zwischen Mogulherrschaft und grundbesitzenden Jats, wie sie für die Zeit charakteristisch waren.¹⁰⁹ Von dem Mogul-Herrscher Aurangzeb (reg. 1658–1707) ist bekannt, dass er versuchte, durch großzügige Landschenkungen in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts

¹⁰² McLeod, *Early Sikh Tradition*, 253–255; Shea und Troyer, *The Dabistan*, II.252–255, 268–269, 280.

¹⁰³ McLeod 1997: 26–27; Shea und Troyer, *The Dabistan*, II.271–272.

¹⁰⁴ Vgl. zur Rede von den Panj Mel McLeod, *Sikhism*, 29.

¹⁰⁵ Thackston, *The Jahangirnama*, 59.

¹⁰⁶ William R. Pinch, *Peasants and Monks in British India* (Berkeley 1996); Matthew Clark, *The Daśanāmi-Saṃnyāsis: The Integration of Ascetic Lineages into an Order* (Leiden 2006).

¹⁰⁷ Shea und Troyer, *The Dabistan*, II.274–277, 282.

¹⁰⁸ Allison Busch, „Literary Responses to the Mughal Imperium: The Historical Poems of Keśavdās“. *South Asia Research* 25 (2005): 31–54.

¹⁰⁹ Hermann Kulke, *Indische Geschichte bis 1750* (München 2005), 87, 91.

die Nachfolgeregelung im Nanak-Orden zu seinen Gunsten zu beeinflussen.¹¹⁰

Es kann mit großer Wahrscheinlichkeit davon ausgegangen werden, dass es neben den hier angeführten Orden noch zahlreiche weitere gab, die in der Sant-Tradition standen. Allerdings gibt es bisher keine zuverlässigen Quellen, die das belegen. Dies gilt übrigens auch für die „Satnamis“, die im Jahre 1672 die berühmt-berüchtigte „Satnami-Rebellion“ gegen die Mogulherrschaft Aurangzebs anzettelten. Es ist in der Forschung wiederholt behauptet worden, dass es sich bei den „Satnamis“ ebenfalls um einen der Sant-Tradition nahestehenden Orden handelte.¹¹¹ Dies wurde damit begründet, dass sie die Vorfahren der heutigen Sadh-Gemeinschaft waren. Diese Verknüpfung der Satnamis mit den Sadhs, die erst am Beginn des 19. Jahrhunderts sicher historisch fassbar wird, ist jedoch spekulativ und beruht auf keiner positiven Evidenz.¹¹²

2 Religionsvergleich und Sant-Tradition

Es lohnt sich, die umfassenden komparatistischen Identitätszuschreibungen der Sant-Tradition noch einmal genauer zu betrachten. Wie gezeigt wurde, verschränkten die Sant-Dichter zwei Argumentationslinien miteinander: Auf der einen Seite beanspruchten sie, eine für alle Menschen gültige Essenz der wahren Gottesverehrung zu verkündigen. Auf der anderen Seite begründeten sie dies mit einer Kritik vorhandener institutionalisierter Formen derselben.

Die Pointe der ersten Argumentationslinie besteht ja zunächst darin, dass sie die innerliche Verehrung des eigenschaftslosen Gottes oberhalb aller institutionalisierten, und damit äußerlichen, Formen der Gottesverehrung ansiedelt und letztere damit zu einer sekundären und nachrangigen Fehlentwicklung erklärt. Potentiell lässt sich damit der Gedanke verbinden, dass die innerliche Verehrung des eigenschaftslosen Gottes den Kern dieser institutionalisierten Formen ausmacht. In der Tat wurde in einigen Sant-Texten diese Schlussfolgerung angedeutet oder sogar explizit gezogen. Dadu erklärte, wie bereits zitiert: „Doch sie wissen nicht, was ein Hindu, was ein Muslim

¹¹⁰ McLeod, *Sikhism*, 41–42, 51.

¹¹¹ Irfan Habib, *The Agrarian System of Mughal India* (London 1963), 343–344.

¹¹² Walter Leslie Allison, *The Sadhs* (Calcutta 1935), 14–16; Saurabh Dube, *Untouchable Past: Religion, Identity, and Power among a Central Indian Community, 1780–1950* (Albany 1998), 36–39.

[in Wahrheit] ist.“ Nanak sprach sogar explizit davon, dass in Wahrheit nur derjenige ein „Yogi“, „Richter“ (Hind. *qāzī*), „Brahmane“ sei, der den eigenschaftslosen Gott verehere.¹¹³ Hier vertrat die Sant-Tradition also den Anspruch, die wahre Gottesverehrung der Yogis, Richter und Brahmanen zu verkündigen und damit deren eigentliches Wesen zu erfassen. Ihre Gottesverehrung wurde zwar als äußerlich kritisiert, aber es führt von dort ein Weg zur innerlichen Verehrung des eigenschaftslosen Gottes, der gleichermaßen „Allah“ oder auch „Ram“ genannt werden kann.

Hinzu tritt als zweite Argumentationslinie die konstante vergleichende Parallelisierung der verschiedenen institutionalisierten Formen der Gottesverehrung. Diese werden dabei gleichrangig nebeneinander gestellt, wie z.B. in der Parallelisierung von Veda und Koran oder von Kaba und Kashi.

Aber es darf nicht übersehen werden, dass die Sant-Dichtung „Hindus“ und „Muslime“ in ganz anderer Weise konzeptualisierte, als es in der kommunalisierten Form ab dem 19. Jahrhundert geschah. Es fand keinerlei Dichotomisierung statt, die die politisch-gesellschaftliche Teilung der Bevölkerung in Muslime und Nicht-Muslime, wie sie die islamische Herrschaft konstituierte, auch auf Fragen der Gottesverehrung übertrug. Dies zeigt sich schon allein daran, dass in zahlreichen Texten die „[Nath-]Yogis“ wahlweise als dritte Vergleichsgröße zu Hindus und Muslimen hinzutreten können. Die Reihung ist also offen. So heißt es in einem Gedicht von Kabir:

Der Yogi (Hind. *jogī*) ruft: ‚Gorakh, Gorakh‘ // Der Hindu fleht im Namen von Ram, // Der Muslim wiederholt: ‚Gott (Hind. *khudā*/Pers. *ḥudā*) ist Einer‘ – // Aber der Herr (Hind. *svāmī*) von Kabir durchdringt alles.¹¹⁴

In einem anderen praktisch gleichlautenden Vers Kabirs werden dagegen nur „Hindu“ und „Muslim“ gegenübergestellt.¹¹⁵ Diese plurale Reihung gilt auch für die Identitätspositionierungen der Orden, die unmittelbar aus der Sant-Tradition hervorgingen. In einem Text des Nanak-Ordens aus dem 17. Jahrhundert ist davon die Rede, dass Nanak direkt von Gott folgende Weisung bekommen habe:

¹¹³ Vgl. z.B. Singh (Hrsg.), *Guru Granth Sahib*, Bd. 3, 662, Z. 13–14; vgl. McLeod, *Sikhism*, 96.

¹¹⁴ Vaudeville, *Kabīr*, 263.

¹¹⁵ *Kabīr Granthāvalī*, hrsg. von P. N. Tiwari, Hindi Parishad, Allahabad 1961: pad 128, 7–8, zitiert nach Vaudeville, *A Weaver*, 204, 76; Vaudeville, *Kabīr*, 88, vgl. auch 263 für einen gleichlautenden Vers, wo aber nur ein Hindu dem Muslim gegenübergestellt wird und die Erwähnung des Yogis fehlt.

Wie die Vishnuiten ihre Tempel haben, die [Nath-]Yogis ihre Sitzhaltungen (Hind. *āsan*) und die Muslime ihre Moscheen, so haben Deine Anhänger ihre Versammlungszentren (Hind. *dharmśālā*). Drei Dinge musst Du Deinem Orden einprägen: den heiligen Namen zu wiederholen, Almosen zu geben und regelmäßig zu baden. Halte Dich selbst makellos, aber bleibe verheiratet.¹¹⁶

In ähnlicher Weise wurde kurz zuvor in demselben Text der Nanak-Orden dem „vishnuitischen Orden“, dem „Sannyasi-Orden“, den „[Nath-]Yogis“ und den „Muslimen“ gegenübergestellt.¹¹⁷ Die Sant-Tradition und die in Berufung auf sie im 16. und 17. Jahrhundert entstandenen Orden kennen also keine dichotomische Grenzziehung zwischen „Hindus“ und „Muslimen“, sondern greifen für ihre Identitätsbestimmungen auf eine plurale Komparatistik zurück.

Mit den beiden verschränkten Argumentationslinien und der potentiellen Multiperspektivität etablierte die Sant-Tradition ein bemerkenswertes Vergleichsmodell. Es wäre sicher möglich, hier nach strukturellen Ähnlichkeiten mit westlichen Religionsvorstellungen zu fragen. Damit entsteht aber schnell die Gefahr, die Sant-Tradition vorschnell im Lichte moderner Religionsbegriffe zu interpretieren, wodurch die grundsätzlichen Unterschiede ausgeblendet werden, die sich aus dem spezifischen nordindischen Kontext des 15. bis 17. Jahrhunderts ergeben.

Dies wäre genauso problematisch wie die eingangs erwähnte Beanspruchung der Sant-Tradition als Vorläufer des „Hinduismus“. Aus der Analyse der historischen Quellen ergibt sich, dass es für die These von Sushil Gupta, dass Kabir ein Vertreter des brahmanischen Advaita Vedanta und damit ein Vorläufer des Neo-Hinduismus war, keine sinnvollen Belege gibt. Auch David Lorenzen beruft sich auf die Sant-Tradition, um zu zeigen, dass in ihrem Umfeld bereits heutige Hinduismus-Konzepte zu finden seien. Allerdings unterscheidet sich seine Begründung signifikant von derjenigen Guptas. Sie ist weitaus komplexer und zudem in einen größeren Argumentations-Zusammenhang eingebunden. Ausgangspunkt ist die Kritik, dass die Entstehung heutiger Hinduismus-Konzepte in der Forschung häufig im 19. Jahrhundert angesetzt werde. Lorenzen stellt dazu die folgende Gegenthese auf:

¹¹⁶ McLeod, *Early Sikh Tradition*, 260–261 (= *Janam-sākhī* B 40, f. 125b); vgl. auch Harjot Oberoi, *The Construction of Religious Boundaries: Culture, Identity and Diversity in the Sikh Tradition* (Delhi 1994), 52.

¹¹⁷ McLeod, *Early Sikh Tradition*, 260 (= *Janam-sākhī* B 40, f. 125b); vgl. auch Oberoi, *The Construction*, 52.

Es deutet jedoch im Gegenteil alles darauf hin, dass eine Hindu-Religion, die theologisch und devotional in Texten wie der Bhagavadgita, den Puranas und philosophischen Kommentaren über die sechs Darshanas (Skt. *darśana*) begründet war, durch die Rivalität zwischen Muslimen und Hindus in der Periode zwischen 1200 und 1500 allmählich eine viel schärfere, selbst-bewusste Identität annahm, die lange vor 1800 fest etabliert war.¹¹⁸

Diese Konstellation sei aber bisher nur wenig erforscht, weil sich die Hinduismus-Forschung viel zu sehr auf Sanskrit-Quellen stützen würde, in denen nur sehr wenig von der Begegnung zwischen Muslimen und Hindus die Rede sei. Ausgeblendet werde dagegen die überaus reiche mittelalterliche Literatur in den Regionalsprachen,¹¹⁹ die ausführlich auch die islamische Präsenz in Indien und die Reaktion der Hindus darauf reflektiere. Lorenzens Forderung, das einseitige Sanskrit-Paradigma der Hinduismus-Forschung zugunsten der regionalsprachigen Literatur zu überwinden und die Identitätsbildungen der Hindus auch als Ergebnis einer jahrhundertelangen Begegnungsgeschichte mit dem Islam zu begreifen, kann nur mit allem Nachdruck unterstützt werden. Die hier vorgestellte Analyse der Sant-Tradition versteht sich als ein Beitrag genau in diesem Sinne. Gerade die wechselseitigen (!) Beziehungen der Sant-Tradition zum Sufismus sind in der bisherigen Forschung viel zu wenig beachtet worden.

Leider schlägt Lorenzen dann im Detail einen sehr eingeschränkten Zugriff auf die Problematik vor, der aus dem strategischen und apologetischen Interesse seiner Gegenthese gespeist ist. Um zu beweisen, dass heutige Hinduismus-Vorstellungen älter als das 19. Jahrhundert sind, sucht er in der Zeit davor nur nach Belegen für einheitliche und fixierte Hindu-Identitäten. Die Begegnung zwischen Hindus und Muslimen wird aus diesem Grunde verengt auf „politische und religiöse Konflikte während der historischen Perioden des Delhi-Sultanats, des Mogulreiches und der regionalen Sultanate“.¹²⁰ Für Lorenzen wird in dieser rein konfliktiv gedachten Begegnung „durch einen Prozess der gegenseitigen Selbst-Definition eine Hindu-religiöse Identität im Kontrast zu dem muslimischen Anderen etabliert“.¹²¹ Dahinter steht eine bestimmte Form von dichotomischer Identitätstheorie:

¹¹⁸ Lorenzen, „Who Invented Hinduism?“, 631 (Diakritikagebrauch und Hervorhebungen angeglichen – M.B.).

¹¹⁹ Ibid., 647.

¹²⁰ Ibid., 646.

¹²¹ Ibid., 648.

In der Praxis kann es keine Hindu-Identität geben, die nicht durch den Gegensatz zu einem Anderen definiert ist. Ohne den Muslim (oder einen andern Nicht-Hindu) können Hindus nur Vishnuiten, Shivaiten, Smartas oder ähnliches sein. Die Gegenwart des Anderen ist eine notwendige Voraussetzung für eine aktive Anerkennung dessen, was die verschiedenen Hindu-Sekten und -Schulen gemeinsam haben.¹²²

Das Konzept ist so klar formuliert, dass sich das historische Material ohne weiteres auf das Vorhandensein derartiger Identitäten befragen lässt. Dass es in der südasiatischen Geschichte seit dem 19. Jahrhundert Hindu-Identitäten gab und gibt, die sich über den Gegensatz zu einem muslimischen Anderen definieren oder definiert haben, ist überdies unbestritten. Von daher ist die Frage, ob solche Identitäten auch „vor 1800“ schon vorhanden waren, ohne Zweifel in sich sinnvoll. Das Problem bei Lorenzen ist allerdings, dass in seinem Herangehen potentiell ebenfalls mögliche Identitäten, die nicht das „muslimische Andere“ konzeptualisieren, aber sich ebenfalls der Begegnung mit dem Islam verdanken, strukturell ausgeblendet werden. Die historischen Quellen werden also in sehr einseitiger Weise befragt, was jede Historikerin oder jeden Historiker mit Unbehagen erfüllen muss.

Lorenzen rechtfertigt seinen einseitigen Zugriff auf das Material auch dadurch, dass „die textliche Bezeugung“ für die von ihm erwarteten dichotomischen Identitätspositionierungen von Hindus vor 1800 „überwältigend“ sei und er „offen gesagt keine Antwort darauf habe“, warum „so viele ehrbare Gelehrte“ dies anders sähen.¹²³ Wie Lorenzen ausdrücklich festhält, steht und fällt sein Argument damit, ob er Quellen aus der Zeit vor 1800 präsentieren kann, in denen Hindus ein entsprechendes Selbstverständnis explizit artikulieren.¹²⁴ Von daher hängt die Überzeugungskraft seiner Argumentation völlig von der Plausibilität seiner Beispiele im Abschnitt „Hindu-Identität vor 1800“ ab.¹²⁵

Umso überraschender ist es, dass eines der drei dort präsentierten Haupt-Fallbeispiele ausgerechnet Kabir und die Sant-Tradition betrifft. Warum angesichts der vermeintlich „überwältigenden“ Quellenlage eine Tradition herangezogen wird, die, wie wir gesehen haben, gerade keine dichotomische Identitätszuschreibungen als „Muslime“ und „Hindus“ kennt, ist mir ein großes Rätsel. Ob die anderen beiden zentralen Belege, Ekanath und Vidyapathi, die von Lorenzen aufge-

¹²² Ibid.

¹²³ Ibid., 646.

¹²⁴ Ibid.

¹²⁵ Ibid., 646–653.

stellten Kriterien unmittelbar einsichtig erfüllen, wäre ebenfalls einer kritischen Durchleuchtung wert. Dies kann hier aber nicht geleistet werden.

Um die Sant-Tradition überhaupt heranziehen zu können, muss Lorenzen ziemlich umständlich argumentieren. Er behauptet, dass die Sant-Tradition eine parallelisierende Gegenüberstellung von Hindus und Muslimen vornahm, die zugleich eine religiös konnotierte Reifikation dieser Dichotomie beinhaltete. Er bestreitet dabei nicht, dass die Sant-Dichter „Hindus“ und „Muslime“ in erster Linie negativ als Beispiele für veräußerlichte und damit abzulehnende Verehrungsweisen Gottes herangezogen. Sein Argument ist aber, dass an einigen Stellen in der Rezeption der Sant-Dichtung die negative Charakterisierung der „Hindus“ in eine positive umschlage. Er verweist dabei auf eine von Anantadas am Anfang des 17. Jahrhunderts verfasste Heiligenlegende Kabirs. Mit diesem Text ist er bestens vertraut, da er von ihm eine kritische Edition nebst englischer Übersetzung vorgelegt hat. Zwar werde auch hier betont, dass sich Kabir jenseits von „Muslimen“ und „Hindus“ positioniere, aber es finde sich in diesem Zusammenhang eine systematisierte Aufzählung von Hindu-Praktiken,¹²⁶ die das moderne Konzept des Hinduismus vorwegnehme:

Hier steckt Anantadas zwar eine Position Kabirs ab, die sowohl von den Muslimen als auch Hindus verschieden ist. Aber fast alle Gegenstände von Kabirs Spott, die Anantadas hier spezifiziert, sind Glaubensvorstellungen und Praktiken der Hindus und nicht der Muslime. Sie beinhalten die wichtigen Götter, Avataras und Göttinnen, die Riten des Lebenszyklus, die sechs philosophischen Systeme (Hind. *darśana*), die heiligen Bäderorte, die Veden, die Berührungsregeln der Kaste, das heilige Feuer und verschiedene saisonale Bräuche, was einen substantiellen Teil des [heutigen] Standardmodells des Hinduismus umfasst.¹²⁷

Das erste Problem dieser Interpretation besteht darin, dass sie den selbstgestellten Anforderungen schon allein formal nicht genügt. Hier wird kein Hindu-Selbstverständnis gegenüber einem muslimischen Anderen geäußert, denn es sprechen nicht „Hindus“, sondern „Richter“ und „Brahmanen“ und noch dazu gemeinsam, um Kabir vor dem muslimischen Herrscher Sikander Lodi anzukreiden. Wenn dennoch davon ausgegangen werden sollte, dass die hier erfolgte Aufzählung ein „Hindu“-Selbstverständnis markierte, dann müsste aus dem Gesamtkontext heraus deutlich gemacht werden können, dass die genannten Punkte Lehren und Praktiken beschreiben, die als eine struk-

¹²⁶ Lorenzen, *Kabir Legends*, 107, 203 (Kapitel 7,1–5).

¹²⁷ Lorenzen, „Who Invented Hinduism?“, 650.

turelle Einheit wahrgenommen und von „Hindus“ als solche vertreten werden.

Hier ergibt sich nun das zweite Problem, das einen kurzen Blick in eine komplexe textkritische Debatte erfordert. Die von Lorenzen erstellte Edition und Übersetzung der Kabir-Hagiographie von Anantadas folgt einer Text-Tradition, deren ältestes erhaltenes Manuskript aus dem Jahre 1786 stammt.¹²⁸ In einem Anhang druckt Lorenzen zusätzlich die Version aus einem Manuskript von 1636 ab, argumentiert aber, dass dieses zu einer Text-Tradition gehöre, die durch den Dadu-Orden massive Bearbeitung erfahren habe.¹²⁹ Für das Alter und die Authentizität der von ihm favorisierten Texttradition führt er an, dass das 1665 entstandene Manuskript Nr. 1843 aus der Museumsbibliothek des Jaipur-Palastes in Rajasthan ebenfalls dieser Tradition folge.¹³⁰ Jenes hat er allerdings anscheinend nicht einsehen können, denn es wird in seiner Edition nicht berücksichtigt. Diesem Vorgehen Lorenzens ist von Winand Callewaert energisch widersprochen worden, dem es möglich war, das Jaipur-Manuskript und noch zahlreiche weitere Manuskripte aus dem 17. Jahrhundert einzusehen.¹³¹ Callewaert, ein überaus ausgewiesener und herausragender Experte für die kritische Edition von Bhakti-Dichtungen des 15. bis 17. Jahrhunderts, sieht für die von Lorenzen favorisierte Text-Tradition keinerlei älteren Belege, sondern hält sie für eine späte Überarbeitung, wofür nicht zuletzt spreche, dass das erste erhaltene Manuskript von 1786 stamme. Das Manuskript Nr. 1843 aus Jaipur gehöre jedenfalls nicht dazu. Unter Zugrundelegung von Nr. 1843 und weiteren Manuskripten aus dem 17. Jahrhundert erstellte Callewaert eine eigene alternative kritische Edition der Kabir-Hagiographie von Anantadas,¹³² die erheblich von der Version von Lorenzen abweicht. Leider hat Callewaert anders als Lorenzen keine englische Übersetzung und inhaltliche Interpretation mitgeliefert, was die Rezeption jenseits der spezialisierten Bhakti-Forschung bisher verhindert hat.

Das Problem ist nun, dass Lorenzen, um seine umfangreiche Aufzählung zu erhalten, die „einen substantiellen Teil des [heutigen] Standardmodells des Hinduismus umfasst“, die Angaben aus dem Manuskript von 1786 mit denen aus dem Manuskript von 1636 additiv (!) verbindet. Seine Liste ist also in keinem existierenden Manu-

¹²⁸ Lorenzen, *Kabir Legends*, 74–91.

¹²⁹ *Ibid.*, 213–254.

¹³⁰ *Ibid.*, 78, 87.

¹³¹ Callewaert und Sharma, *The Hagiographies*, 43–47.

¹³² *Ibid.*, 55–97.

skript in dieser Weise erhalten. Wenn man Lorenzens Zusammenschau wieder auseinanderdividiert, entsteht folgende Übersicht:

Im Text von Lorenzen, der auf dem Manuskript 1786 basiert, wird Kabir von den Richtern und Brahmanen vorgeworfen, folgendes abzulehnen: Gebräuche der Muslime, Berührungsregeln der Hindus, Badeorte (Hind. *tīrth*), Veden, neun Planeten, Sonne, Mond, Shankar (Shiva), Mutter (Shakti), Sharada (Sarasvati), Ganapati (Ganesh), Gyaras (Ekadasi-Fasten), Homa, Shraddha (Begräbniszeremonien), Brahmanen, Dienst an Mutter, Vater, Schwestern, Nichten und allen Göttern (Hind. *sab-dev*), Vertrauen in alle Ordnungen (Hind. *sakal dharm*), Zwölfmonatsriten (Hind. *bārah-māsā*).¹³³

Im Text von 1636, der bei Lorenzen separat abgedruckt ist, sieht die Liste wie folgt aus: Shankar (Shiva), Mutter (Shakti), Sharada (Sarasvati), Ganapati (Ganesh), Dienst an Mutter, Vater, Schwestern, Nichten und allen Göttern (Hind. *sab-dev*), sechs Darshana, Badeorte (Hind. *tīrth*), Gebetsketten (Hind. *mālā*), Tilak, heilige Schnur, schwarzer Stein (Hind. *śāligrām*), zehn Avataaras.¹³⁴

In der kritischen Edition von Callewaert, welche die am meisten gesicherte Art der Aufzählung für das 17. Jahrhundert wiedergibt, sieht die Liste wiederum so aus: Shankar (Shiva), Mutter (Shakti), Sharada (Sarasvati), Ganapati (Ganesh), Gebetsketten (Hind. *mālā*), Tilak, heilige Schnur, schwarzer Stein (Hind. *śāligrām*), zehn Avataaras, Dienst an Mutter, Vater, Schwestern, Nichten und allen Göttern (Hind. *sab-dev*), sechs Darshana, Badeorte (Hind. *tīrth*).¹³⁵

Es handelt sich also keineswegs um eine fest strukturierte und etablierte Liste. Callewaert weist ausdrücklich auf die hohe Varianz der Manuskripte hin.¹³⁶ Ohne die philologisch völlig unzulässige Addition bei Lorenzen ist die Liste auch formal kaum umfangreich genug, um „einen substantiellen Teil des [heutigen] Standardmodells des Hinduismus zu umfassen“.

Aber selbst wenn man diese Liste trotz ihrer Unbestimmtheit gelten lassen würde, dann müsste sie immerhin, nach Lorenzens eigenen Vorgaben, die Vorstellungen und Praktiken der „Hindus“ repräsentieren. Hier ergibt sich das dritte Problem der Argumentation von Lorenzen. In der ganzen Kabir-Hagiographie von Anantadas taucht das Wort „Hindu“ nur in zwei Zusammenhängen auf. Genau einmal im letzten Kapitel, als sich „Hindus“ und „Muslime“ (Hind. *turk*) darüber

¹³³ Lorenzen, *Kabir Legends*, 166.

¹³⁴ Ibid., 230.

¹³⁵ Callewaert und Sharma, *The Hagiographies*, 74.

¹³⁶ Ibid., 51–52.

streiten, ob Kabirs Leichnam begraben oder verbrannt werden soll, und die Sant-Anhänger stattdessen erreichen, dass Kabir mit seinem Körper die Welt verlässt (13,1–5).¹³⁷ Es handelt sich hier wieder um die typische Pointe der Sant-Tradition. Diese Geschichte wurde bereits oben in der Version von Dara Shukoh kurz skizziert.

Ansonsten taucht „Hindu“ in der Edition von Lorenzen nur in vier weiteren Versen auf, die alle im Rahmen der Klage gegen Kabir vor dem muslimischen Herrscher Sikander Lodi gesprochen werden. Einmal treten die „Richter“ (Hind. *qāzī*) und „Brahmanen“ vor Sikander Lodi, um gemeinsam im Chor zu sagen, dass Kabir zum einen die „Gebräuche der Muslime“ (Hind. *musalmān*) und Berührungsregeln der „Hindus“ aufgegeben (7,2, fehlt in Callewaerts Edition) und sich selbst von „Hindus“ und „Muslimen“ (Hind. *musalmān*) separiert habe (7,5). Dann fordert Sikander Lodi Kabir dazu auf, die Grenzen zwischen „Hindus“ und „Muslimen“ (Hind. *turk*) nicht zu durchbrechen (7,14, fehlt in Callewaerts Edition). Kabir antwortet Sikander Lodi und versichert diesem, dass es die „Hindus“ und „Muslime“ (Hind. *turk*) sind, die in die (muslimische) „Hölle“ (Hind. *dojag*/Pers. *duzakh*) kommen werden. Anantadas benutzt also „Hindu“ nur in direkter Rede vor dem muslimischen Herrscher Sikander Lodi. Im politischen Kontext islamischer Herrschaft ist die Unterscheidung von „Hindus“ und „Muslimen“ konstitutiv; insofern könnte man auch vermuten, dass Anantadas diesem Sachverhalt hier einfach stilistisch Rechnung trägt.

In jedem Fall werden aber von Anantadas im gesamten Text die Akteure immer als „Richter“ und „Brahmanen“ bezeichnet, wobei die „Richter“ auch zusammen mit den „Mullahs“ auftreten können und die „Brahmanen“ mit den „Baniyas“ (6,15) oder auch „Sannyasis“ (3,1). Nie verwendet Anantadas hier die Bezeichnung „Muslime“ oder „Hindus“. Für Anantadas sind die Hindu-Akteure in seinem Erzählmodus also immer „Brahmanen“ und nie „Hindus“. Im Sinne Anantadas' könnte man also lediglich argumentieren, dass die besagte Liste – wenn man sie nicht von vorneherein als eher beliebige Aufzählung betrachtet, wofür ja gute Gründe sprechen – das wiedergibt, was zu dieser Zeit als etablierte „brahmanische“ Vorstellungen galt. In der Tat würde die Liste gut zu Praktiken und Vorstellungen der Smarta-Brahmanen passen. Shiva, Shakti und Ganesh sind typische Smarta-Gottheiten, wie auch der schwarze Stein. Letzterer wird übrigens in der ebenfalls von Anantadas stammenden Raidas-Hagiographie als

¹³⁷ Lorenzen, *Kabir Legends*, 126–127. (Alle weiteren Versangaben beziehen sich auf die kritische Ausgabe von Lorenzen, wenn nicht anders vermerkt.)

das „brahmanische“ Symbol überhaupt charakterisiert, das dem „Shudra“ Raidas verboten sei, zu verehren.¹³⁸

Bei Anantadas stehen die Brahmanen an keiner Stelle *pars pro toto* für die „Hindus“ im Gegenüber zu einem „muslimischen Anderen“. In der Edition von Lorenzen betont Kabir, dass er zu einer „muslimischen Kaste“ (Hind. *musalmāṃn hamārī jātī*) gehöre.¹³⁹ Dieser Muslim Kabir will nun bei Anantadas ein „Vishnuit“ (Hind. *vaiṣṇav*) werden. (1,1-3) Dazu wird er auf komplizierte Weise Schüler des „Brahmanen“ Ramananda, von dem er „Bhakti“ lernt (1,4–16). Das heißt, dass für Anantadas nicht einmal alle Brahmanen Widersacher Kabirs sind, sondern nur diejenigen, die „Bhakti“ ablehnen. Der ganze Text lebt von dem Gegensatz zwischen „vishnuitischer Bhakti“ und traditionellen (Smarta-)„Brahmanen“. Lorenzen selbst hatte aber, wie bereits zitiert, festgehalten: „Ohne den Muslim (oder einen anderen Nicht-Hindu) können Hindus nur Vishnuiten, Shivaiten, Smartas oder ähnliches sein. Die Gegenwart des Anderen ist eine notwendige Voraussetzung für eine aktive Anerkennung dessen, was die verschiedenen Hindu-Sekten und -Schulen gemeinsam haben.“ Gerade diese dichotomischen Identitätspositionierungen finden hier aber nicht statt. Anantadas spricht zugleich von Muslimen, Vishnuiten und (Smarta-)Brahmanen.

Würde diese Liste als Vorläufer des heutigen Hinduismus-Verständnisses angesehen, dann müssten nicht nur die Brahmanen *pars pro toto* für Hinduismus stehen, sondern „Bhakti“ und Sant-Tradition wären auch explizit auszuschließen. Wie Lorenzen selbst schreibt, ist das aber nicht der Fall. Monier-Williams, dem Lorenzen den Prototyp des modernen „Standard-Modells“ des Hinduismus zuschreibt, zählte die vishnuitische Bhakti einschließlich Kabir und Nanak explizit zum Hinduismus.¹⁴⁰

Insgesamt bleibt es ein Rätsel, wie Lorenzen auf der einen Seite davon sprechen kann, dass die „textliche Bezeugung“ für seine These „überwältigend“ sei und auf der anderen Seite dann Anantadas' Kabir-Hagiographie als einen zentralen Beleg wählt, der seine These gerade nicht bestätigt. Diese wenig überzeugende Argumentation ist auch deshalb bedauerlich, weil Lorenzens Anliegen, die vorkoloniale regionalsprachige Literatur und den Einfluss des vorkolonialen Is-

lams auf die Identitätsbildung des Hinduismus stärker zu bedenken, ein wichtiges Forschungsdesiderat benennt. Aus meiner Sicht wäre es in diesem Zusammenhang hilfreich, die Ausgangsthese von Lorenzen stärker zu historisieren und zu entpolarisieren, um sie damit aus dem Gefängnis des Kontinuitätszwangs und der wüsten Polemik zu befreien. Lorenz ist in jedem Fall Recht zu geben, dass der Hinduismus des 19. Jahrhunderts nicht aus dem Nichts durch den Westen neu erschaffen wurde. Falls eine solche westliche *creatio ex nihilo* jemals von jemandem behauptet worden sein sollte, dann ist sie entschieden als unhistorisch zurückzuweisen. Es kommt in der Tat darauf an, die südasiatischen Identitätsbildungsprozesse des 19. Jahrhunderts auch auf ihren Rückgriff auf ältere indische Traditionsbestände hin zu untersuchen. Aber eine solche historische Untersuchung sollte sowohl offen für Kontinuitäten im Sinne Lorenzens sein, als auch für mögliche Diskontinuitäten. Die Begegnungsgeschichte zwischen Muslimen und Hindus sollte weiterhin nicht als konfliktiv vordefiniert werden, sondern hier müssen die Quellen ein Wort mitreden dürfen. Kurzum, es gilt, einen Tunnelblick zu vermeiden.

Löst man sich von der verengten Fragestellung, ob die Sant-Tradition Vorstellungen kennt, die als Vorläufer unseres heutigen Hinduismus-Verständnisses gelten können,¹⁴¹ dann öffnet sich zudem der Blick für ihren Einfluss auf Entwicklungen im 19. Jahrhundert, die bisher kaum beachtet worden sind. Im 19. Jahrhundert wurde nämlich das multiperspektive Vergleichsmodell der Sant-Tradition im indischen Religionsdiskurs als traditionelle Deuteresource von verschiedenen Seiten auf folgende Weise herangezogen: Die Sant-Tradition sollte deutlich machen, dass auch in der indischen Tradition ein erfahrungsorientiertes komparatistisches Verständnis von „Religion“ als Innerlichkeit zu finden ist. Allerdings gingen damit erhebliche inhaltliche Transformationen einher, denn diejenigen, die sich auf die Sant-Tradition beriefen, standen ihrem Gesamtanliegen und ihren Anhängern fern. Es waren Inder wie Rammohan Roy und Rabindranath Tagore auf der einen Seite und christliche Missionare auf der anderen Seite, die die Sant-Tradition in dieser Weise als Beleg heranzogen.¹⁴² Deren Art und Weise der Rezeption im 19. und frühen 20. Jahrhundert gilt es genauer zu erforschen. Die hier unternommene historisierende Analyse der Quellen für das 15. bis 17. Jahrhundert versteht sich als eine entsprechende Vorarbeit.

¹³⁸ Callewaert und Sharma, *The Hagiographies*, 6–7, 314.

¹³⁹ Lorenzen bezeichnet Kabir übrigens an einer Stelle eigenartigerweise als „Hindu poet“, ohne diese Wortwahl zu erklären, vgl. Lorenzen „Who Invented Hinduism?“, 631.

¹⁴⁰ Lorenzen „Who Invented Hinduism?“, 637.

¹⁴¹ Vgl. dazu auch Milind Wakankar, *The Prehistory of the Popular: Caste and Canonicity in Indian Modernity* (New York 2003).

¹⁴² Vaudeville, *Kabir*; Vaudeville, *A Weaver*.

Literaturverzeichnis

- Ahmad, Aziz. *Studies in Islamic Culture in the Indian Environment*. London: Clarendon, 1964.
- Allison, Walter Leslie. *The Sadhs*. Calcutta: Y.M.C.A. Publishing House, 1935.
- Briggs, George Weston. *The Goraknāth and the Kānphata Yogīs*. Calcutta: Y.M.C.A. Publishing House, 1938.
- Busch, Allison. „Literary Responses to the Mughal Imperium: The Historical Poems of Keśavdās“. *South Asia Research* 25 (2005): 31–54.
- Callewaert, Winand M. *The Hindī Biography of Dādū Dayāl*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1988.
- Callewaert, Winand M. und Mukund Lath (Hg.). *The Hindī Songs of Nāmedev, Orientalia Lovaniensia Analecta*; 29. Leuven: Department Orientalistiek, Katholieke Universiteit Leuven, 1989.
- Callewaert, Winand M. und Bart Op de Beeck (Hg.). *Nirgun-Bhakti-Sāgar: Devotional Hindī Literatur*. New Delhi: Manohar, 1991.
- Callewaert, Winand M. und Peter G. Friedlander: *The Life and Works of Raidās*. New Delhi: Manohar, 1992.
- Callewaert, Winand M. und Swapna Sharma (Hg.). *The Hagiographies of Anantadās: The Bhakti Poets of North India*. Richmond: Curzon, 2000.
- Chand, Tara. *Influences of Islam on Indian Culture*. Allahabad: The Indian Press, 1954.
- Chittick, William C. *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-‘Arabi’s Metaphysics of Imagination*. Albany: State University of New York Press, 1989.
- Chittick, William C. *The Self-Disclosure of God: Ibn al-‘Arabi’s Cosmology*. Albany: State University of New York Press, 1998.
- Chittick, William C. „Travelling the Sufi Path: A Chishtī Handbook from Bijapur“. In *Late Classical Persianate Sufism (1501–1750). The Safavid and Mughal Period, The Heritage of Sufism*; 3, Hrsg. von Leonard Lewisohn und David Morgan, 246–265. Oxford: Oneword, 1999.
- Clark, Matthew. *The Daśanāmi-Saṃnyāsis: The Integration of Ascetic Lineages into an Order*. Leiden: Brill, 2006.
- Datta, Nonica. *Forming an Identity: A Social History of the Jats*. Delhi: Oxford University Press, 1999.
- Digby, Simon. „Abd Al-Quddus Gangohi (1456–1537 A.D.): The Personality and Attitudes of a Medieval Indian Sufi“. *Medieval India: A Miscellany* 3 (1975): 1–66.
- Dube, Saurabh. *Untouchable Pasts: Religion, Identity, and Power among a Central Indian Community, 1780-1950*. Albany: State University of New York Press, 1998.
- Eaton, Richard M. „The Political and Religious Authority of the Shrine of Bābā Farīd“. In ders., *Essays on Islam and Indian History*, 203–224. New Delhi: Oxford University Press, 2000. [Erstveröff. 1982]

- Ernst, Carl W. „The Islamization of Yoga in the Amrtakunda Translations“. *Journal of the Royal Asiatic Society* 13. (2003): 199–226.
- Ernst, Carl W. „Situating Sufism and Yoga“. *Journal of the Royal Asiatic Society* 15 (2005): 15–43.
- Ernst, Carl W. „Two Versions of a Persian Text on Yoga and Cosmology Attributed to Shaykh Mu‘in al-Din Chishtī“. *Elixir* (2006): 69–76, 124–125.
- Friedlander, Peter G. „The Core of the Vānī of Raidās“. In *Studies in South Asian Devotional Literature*, hrsg. von Alan W. Entwistle und Françoise Mallison, 453–479. New Delhi: Manohar, 1994.
- Gold, Daniel. *The Lord as Guru: Hindi Sants in North Indian Tradition*. New York: Oxford University Press, 1987.
- Gold, Daniel, und Ann Grodzins Gold. „The Fate of the Householder Nath“. *History of Religions* 24 (1984): 113–132.
- Gonda, Jan. *Die Religionen Indiens II: Der jüngere Hinduismus. Die Religionen der Menschheit*; 12. Stuttgart: Kohlhammer, 1963.
- Habib, Irfan. *The Agrarian System of Mughal India*. London: Asia Publishing House, 1963.
- Hasrat, Bikrama Jit. *Dara Shikuh: Life and Works*. New Delhi: Munshiram Manoharlal, 1982 [1. Aufl. 1943].
- Hastings, James M. *Poets, Sants and Warriors: The Dadu Panth, Religious Change and Identity Formation in Jaipur State circa 1562-1860 CE* (Ph.D. dissertation, University of Wisconsin-Madison). Ann Arbor: UMI, 2002.
- Hawley, John Stratton. „The Sant in Sur Das“. In *The Sants: Studies in a Devotional Tradition of India*, hrsg. von Karine Schomer und W. H. McLeod, 191–211. Delhi: Motilal Banarsidass, 1987.
- Hawley, John Stratton und Mark Juergensmeyer (Hg.). *Songs of the Saints of India*. New York: Oxford University Press, 1988.
- Hess, Linda, und Shukdeo Singh, Hrsg. *The Bijak of Kabir*. New York: Oxford University Press, 2002 [1. Aufl. 1983].
- Horstmann, Monika. „Dādūpanthī Anthologies of the Eighteenth and Nineteenth Centuries“. In *Bhakti in Current Research, 2001–2003*, hrsg. von Monika Horstmann, 163–177. New Delhi: Manohar, 2006.
- Horstmann, Monika. *Der Zusammenhalt der Welt: Religiöse Herrschaftslegitimation und Religionspolitik Mahārājā Savāi Jaisinghs (1700–1743)*. Wiesbaden: Harrassowitz, 2009.
- Juzi, Muhammad Reza. „The Influence of Ibn ‘Arabi’s Doctrine of the Unity of Being on the Transcendental Philosophy of Ṣadr al-Dīn Shīrāzī“. In *Late Classical Persianate Sufism (1501–1750): The Safavid and Mughal Period*, hrsg. von Leonard Lewisohn und David Morgan (The Heritage of Sufism; 3), 266–272. Oxford: Oneword, 1999.
- Kulke, Hermann. *Indische Geschichte bis 1750*. München: R. Oldenbourg, 2005.
- Lawrence, Bruce B. „The Sant Movement and North Indian Sufis“. In *The Sants. Studies in a Devotional Tradition of India*, hrsg. von Karine

- Schomer und W. H. McLeod, 359-373. Delhi: Motilal Banarsidass, 1987.
- Llewellyn, John E., Hrsg. *Defining Hinduism. A Reader*. London: Equinox, 2005.
- Lorenzen, David N. „The Kabir Panth: Heretics to Hindus“. In *Religious Change and Cultural Domination*, hrsg. von David N. Lorenzen, 151–171. Mexico: El Colegio de Mexico, 1981.
- Lorenzen, David N. „The Kabir Panth and Social Protest“. In *The Sants. Studies in a Devotional Tradition of India*, hrsg. von Karine Schomer und W. H. McLeod, 281-303. Delhi: Motilal Banarsidass, 1987.
- Lorenzen, David N. *Kabir Legends and Ananta-das's Kabir Parachai*. Albany: State University of New York Press, 1991.
- Lorenzen, David N. „Who Invented Hinduism?“ *Comparative Studies in Society and History* 41 (1999): 630–659.
- Matringe, Denis. „The Future has Come Near, the Past is Far Behind: A Study of Śaikh Farīd's Verses and their Sikh Commentaries in the Adi Granth“. In *Islam and Indian Religions*, hrsg. von Anna Libera Dellapiccola und Stephanie Zingel-Avé Lallemand, 417–443. Stuttgart: Franz Steiner, 1993.
- McGregor, Ronald Stuart. *Hindi Literature From Its Beginnings to the Nineteenth Century, A History of Indian Literature VIII,6*. Wiesbaden: Harrassowitz, 1984.
- McGregor, Ronald Stuart. „The Progress of Hindi, Part 1. The Development of a Transregional Idiom“. In *Literary Cultures in History. Reconstructions from South Asia*, hrsg. von Sheldon Pollock, 912-957. Berkeley: University of California Press, 2003.
- McLeod, W. H. „The Influence of Islam upon the Thought of Guru Nanak“. *History of Religions* 7 (1968): 302–316.
- McLeod, W. H. *Early Sikh Tradition: A Study of the Janam-sākhīs*. Oxford: Clarendon, 1980.
- McLeod, W. H. „The Development of the Sikh Panth.“ In *The Sants: Studies in a Devotional Tradition of India*, hrsg. von Karine Schomer und W. H. McLeod, 229–249. Delhi: Motilal Banarsidass, 1987.
- McLeod, W. H. *Sikhism*. London: Penguin Books, 1997.
- Novetzke, Christian Lee. *Religion and Public Memory: A Cultural History of Saint Namdev in India*. New York: Columbia University Press, 2008.
- Nowotny, Fausta. *Das Gorakṣaśataka*. Köln: Schwarzbild, 1976.
- Oberoi, Harjot. *The Construction of Religious Boundaries: Culture, Identity and Diversity in the Sikh Tradition*. Delhi: Oxford University Press, 1994.
- Orr, William Gladstone. *Sixteenth-century Indian Mystic: Dadu and his Followers*. London: Lutterworth, 1947.
- Pietsch, Roland. „Aus der Geschichte des mittelalterlichen Sufitums – Grundzüge der Metaphysik Ibn 'Arabīs“. *Schriften der Sudetendeutschen Akademie der Wissenschaften und Künste, Geisteswissenschaftliche Klasse* 23 (2002): 143–158.

- Pinch, William R. *Peasants and Monks in British India*. Berkeley: University of California Press, 1996.
- Razavi, Mehdi Amin. *Suhrwardi and the School of Illumination*. Richmond: Curzon, 1997.
- Rizvi, Saiyid Athar Abbas. *A History of Sufism in India*. 2 Bde. New Delhi: Munshiram Manoharlal, 1978.
- Schimmel, Annemarie. *Mystische Dimensionen des Islam: Die Geschichte des Sufismus*. Köln: Diederichs, 1985.
- Schneemelcher, Wilhelm. *Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung, Bd. 2: Apostolisches, Apokalypsen und Verwandtes*. 5. Aufl. Tübingen: Mohr, 1989.
- Schomer, Karine. „Introduction: The Sant Tradition in Perspective“. In *The Sants. Studies in a Devotional Tradition of India*, hrsg. von Karine Schomer und W. H. McLeod, 1–17. Delhi: Motilal Banarsidass, 1987.
- Shackle, Christopher. „Early Vernacular Poetry in the Indus Valley. Its Context and its Character“. In *Islam and Indian Regions*, hrsg. von Anna Libera Dellapiccola Lallemand und Stephanie Zingel-Avé, 259–289. Stuttgart: Franz Steiner, 1993.
- Shea, David und Anthony Troyer. *The Dabistan, or School of Manners, Translated from the Original Persian, with Notes and Illustrations*. 3 Bde. Paris: Printed for the Oriental Translation Fund of Great Britain and Ireland, 1843.
- Singh, Darshan (Hg.). *Guru Granth Sahib, Sentence by Sentence: Gurmukhi Text, Roman Transliteration and English Translation*. 5 Bde. Waremmе, Belgium: Sikh University Press, ca. 2004.
- Suvorova, Anna. *Muslim Saints of South Asia: The Eleventh to Fifteenth Centuries*. London: Routledge, 2004.
- Thackston, Wheeler M. (Hg.). *The Jahangirnama: Memoirs of Jahangir, Emperor of India*. New York: Oxford University Press, 1999.
- Thiel-Horstmann, Monika. *Crossing the Ocean of Existence: Braj Bhāṣā Religious Poetry From Rajasthan, A Reader*. Wiesbaden: Harrassowitz, 1983.
- Thiel-Horstmann, Monika. *Dādū: Lieder, Eingeleitet und Übersetzt*. Stuttgart: Franz Steiner, 1991.
- Vaudeville, Charlotte. *Kabir Granthavali (Doha) avec Introduction, Traduction et Notes*. Pondichéry: Institut Français d'Indologie, 1957.
- Vaudeville, Charlotte. *Kabir*. Volume I. Oxford: Clarendon, 1974.
- Vaudeville, Charlotte. *A Weaver named Kabir: Selected Verses With a Detailed Biographical and Historical Introduction, French Studies in South Asian Culture and Society*; 6. Delhi: Oxford University Press, 1993.
- Wakankar, Milind. *The Prehistory of the Popular: Caste and Canonicity in Indian Modernity*. Ph.D. dissertation. New York: Columbia University, 2003.
- Westcott, George Herbert. *Kabir and the Kabir Panth*. Cawnpore: Christ Church Mission Press, 1907.