

66339926

Zeitschrift für Weltgeschichte

Herausgeberkreis

Manfred Asendorf, Hamburg / Manuela Boatcă, Berlin /
Christian Cwik, Wien / Beate Eschment, Berlin /
Claus Füllberg-Stolberg, Hannover / Bernd Hausberger, Mexiko /
Peter Kehne, Hannover / Andrea Komlosy, Wien /
Hans-Heinrich Nolte, Barsinghausen / Ralf Roth, Frankfurt /
Helmut Stubbe da Luz, Hamburg / Asli Vatansever, Istanbul

Geschäftsführend: Hans-Heinrich Nolte

Redaktion

Dariusz Adamczyk, Warschau / Michael Bertram, Schellerten /
Jens Binner, Celle / Christian Lekon, Lefke /
Eva-Maria Stolberg, Bochum

Wissenschaftlicher Beirat

Maurice Aymard, Aleksandr Boroznjak, Helmut Bley,
Luigi Cajani, Gita Dharampal-Frick, Hartmut Eisenhans,
Jürgen Elvert, Stig Förster, Carsten Goehrke, Uwe Halbach,
Carl-Hans Hauptmeyer, Klaus Kremb, Gesine Krüger,
Rudolf Wolfgang Müller, Christiane Nolte, Pavel Poljan,
Joachim Radkau, Dominic Sachsenmaier, Adelheid von Saldern,
Karl-Heinz Schneider, Gerd Stricker, Beate Wagner-Hasel

Manuskripte bitte an den

Geschäftsführenden Herausgeber

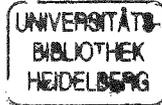
Prof. Dr. Hans-Heinrich Nolte,
Bullerbachstr. 12, 30890 Barsinghausen

Reviews und Rezensionen bitte an:

Prof. Dr. Manuela Boatcă
FU Berlin: Lateinamerika-Institut
Sociology of Global Inequalities
Rüdesheimer Str. 54-56
14197 Berlin

Manuskripte bitte als Disketten (rtf) sowie in zwei Ausdrucken;
Manuskripte, die nicht als E-Datei vorgelegt werden, können leider
nicht bearbeitet werden. Manuskripte sollen die Länge von 20 Seiten
DIN A4, 14pt einzeilig in Times Roman beschrieben nicht
überschreiten. Für unverlangt eingereichte Manuskripte wird keine
Gewähr übernommen.

ZSA 7249 B
17, 1
2016



Zeitschrift für Weltgeschichte

(ZWG)

Interdisziplinäre Perspektiven
17. Jg. 2016, Heft 1

Schwerpunkt Indien

Herausgegeben von Gita Dharampal-Frick

Für den Verein
für Geschichte des Weltsystems

*Zu Qualitätssicherung und Peer
Review der vorliegenden Publikation*

Die Qualität der in dieser Zeitschrift
erscheinenden Arbeiten wird vor der
Publikation durch externe, von der
Herausgeberschaft benannte
Gutachter im Double Blind Verfahren
geprüft. Dabei ist der Autor der
Arbeit den Gutachtern während der
Prüfung namentlich nicht bekannt;
die Gutachter bleiben anonym.

*Notes on the quality assurance and
peer review of this publication*

Prior to publication, the quality of
the work published in this journal is
double blind reviewed by external
referees appointed by the
editorship. The referee is not
aware of the author's name
when performing the review;
the referees' names are not
disclosed.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Umschlagabbildung:

Die Schifflinien der Welt um 1890
(Übersichtskarte des Weltverkehrs aus Meyers
Konversations-Lexikon, Leipzig u. Wien 1885-1892)

Gedruckt auf alterungsbeständigem,
säurefreiem Papier.

ISSN 1615-2581

© Peter Lang GmbH
Internationaler Verlag der Wissenschaften
Frankfurt am Main 2016
Alle Rechte vorbehalten.
Peter Lang Edition ist ein Imprint der Peter Lang GmbH.
Peter Lang – Frankfurt am Main · Bern · Bruxelles · New York ·
Oxford · Warszawa · Wien

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

www.peterlang.com

Editorial

Im zweiten Jahrzehnt des 21. Jahrhunderts – von manchen als das ‚Asiatische Jahrhundert‘ bezeichnet – ist die *global history* zurecht zunehmend fokussiert auf Entwicklungen in den asiatischen Teilen der Welt. Während China als ‚global player‘, wenn auch noch nicht als globale Supermacht, im letzten Jahrzehnt konstant ein Thema für die Forschung gewesen ist und auch mediales Interesse auf sich gezogen hat, betrachtete man Indien, seinen ‚Juniorrivalen‘ in Asien, nur am Rande und auf von Stereotypen behaftete Weise. Aber der indische Subkontinent verdient sicherlich ernsthafte Aufmerksamkeit von Globalgeschichtlern: ein Desiderat, das durch dieses Themenheft der *Zeitschrift für Weltgeschichte* bekräftigt wird. Dieser Vorstoß kann, angesichts der speziellen Anziehungskraft Indiens für die deutschsprachige Welt seit der frühen Neuzeit,¹ als logische Erneuerung der seit langem bestehenden intellektuellen Beschäftigung gesehen werden. Paradigmatisch für das neu erwachte Interesse steht der 51. Historikertag im September 2016, der in Partnerschaft mit Indien durchgeführt werden wird. Eine lobenswerte Zusammenarbeit, die ein wegweisendes Projekt des Deutschen Historikerverbands mit Historikern eines nicht-westlichen Staates darstellt.

Indien ist sicherlich eine angemessene Wahl: demographisch (mit einem Sechstel der Weltbevölkerung), historisch (mit einer bis ins 7. Jahrtausend v. Chr. zurückreichenden Geschichte) und soziokulturell (mit Blick auf sein multireligiöses, pluri-ethnisches und vielsprachiges Erbe) bildet der indische Subkontinent ein beachtliches, komplexes und buntes Kaleidoskop, worin speziell die Historiographie, teils aufgrund ihres kolonialen Vermächtnisses, ein dynamisches und sich ständig erweiterndes Forschungsfeld bietet.²

Folglich hat das Herausgeben dieses Hefts sich zugleich als Herausforderung und Chance erwiesen: über die Vermittlung von 10 ausgewählten Essays wird der Versuch gewagt, den LeserInnen ein grundlegendes, interdisziplinäres und

1 Gita DHARAMPAL-FRICK: Indien im Spiegel deutscher Quellen der Frühen Neuzeit (1500–1750). Studien zu einer interkulturellen Konstellation, Tübingen 1994. Wie in der Studie betont, geht diesem empirischen Interesse die bedeutende deutsche Indologie seit dem Beginn des 19. Jahrhunderts voraus.

2 Es wird beherrscht sowohl von methodischen als auch ideologischen Differenzen; für Beiträge zu diesem Thema, siehe Sumit SARKAR: *Writing Social History*, Delhi 1998; und der erst kürzlich erschienene Sammelband der angesehenen Historikerin Romila THAPAR: *The Public Intellectual in India*, Delhi 2015.

Wechsel zwischen den beteiligten Sprachen charakterisiert werden. Die Dominanz solcher Mischstile in populären Medien und Werbung sowie verschiedene Versuche ihrer Verschriftlichung (z.B. durch Doppelschriftlichkeit) haben mittlerweile auch beträchtliches akademisches Interesse geweckt.³¹

Resumée und Ausblick

Der vorliegende historische Überblick über ein grobes Jahrtausend oder *vernacular millennium* ist zu ungenau, um eine gültige Periodisierung zu ermöglichen, und es ist ohnehin fraglich, ob eine solche Makroperiodisierung über Sprachgrenzen hinweg überhaupt gangbar und sinnvoll ist. Die einzige einigermaßen einheitliche, wenn auch zeitlich stark versetzte Zäsur, die aus dem Material hervortritt, ist der Umbruch, welcher durch kolonialen Kulturkontakt eingeleitet wurde.³² Grob verallgemeinernd kann man damit festhalten, dass die südasiatischen Neusprachen – bzw. genauer gesagt einige wenige, große Neusprachen – ab etwa 1000 n. Chr. als Medien literarischer Produktion in eine Domäne vordrangen, die zuvor weitestgehend exklusiv dem Sanskrit vorbehalten gewesen war. Ihre Funktion in Politik und Administration blieb aber eingeschränkt durch die starke Präsenz des Persischen. Kolonialer Kulturkontakt mit Großbritannien und europäische Ideen von Sprachnationalismus führten ab dem 19. Jh. zu einer Phase verstärkten Engagements für die Neusprachen. Eine Emanzipation vom Englischen, wie besonders während der Unabhängigkeitsbewegung von vielen Nationalisten (z.B. Mahatma Gandhi, Premchand) gefordert, hat jedoch bislang nicht stattgefunden und wird es wohl auch in der Zukunft nicht – mit Blick auf die indische Union hat es eher den Anschein, als werde das Projekt einer solchen allmählich aufgegeben und das weiter bestehende Anliegen einer kulturellen Emanzipation ins englische Medium verlagert.

31 Vgl. etwa die Beiträge in Rupert SNELL, Ritu KOTHARI (Hg.): *Chutneyfying English. The Phenomenon of Hinglish*, New Delhi 2011; Agnieszka KUCZKIEWICZ-FRAŚ, Dagmara GIL: *A Mixed Language? Hinglish and Business Hindi*, in: Agnieszka KUCZKIEWICZ-FRAŚ (Hg.): *Defining the Indefinable. Delimiting Hindi*, Frankfurt am Main u.a. 2014, S. 181–204.

32 Wobei eine zusammenfassende Betrachtung der Sprachen, welche allein durch die gemeinsame Erfahrung eines solchen Umbruchs zusammengehalten würde, Gefahr liefe, eine Differenz (die gegenüber dem Englischen) zu reifizieren, welche sie eigentlich zu übersteigen trachtet. Das Problem ist bekannt aus den *postcolonial studies*, wo die koloniale Peripherie, die ja perspektivisch zentriert werden soll, unterschiedlichste kulturelle Milieus taxonomisch zusammenfasst und grundsätzlich ja wiederum nur von einer Zentrumssetzung aus gedacht werden kann.

Michael Bergunder

Persische Gelehrsamkeit und brahmanische Sanskrit-Tradition im Mogulreich

Die Religionsgeschichtsschreibung für das vorkoloniale Indien ist auf eigenartige Weise segregiert. Auf der einen Seite wird die Geschichte des Hinduismus in einer Weise geschrieben, die den Lesenden den Eindruck vermittelt, dass Hindus damals keinem nennenswerten muslimischen Einfluss ausgesetzt waren. In der gleichen Weise rechnet die Geschichtsschreibung des indischen Islams meist nicht damit, dass Vorstellungen und Praktiken der Hindus in irgendeiner nachhaltigen Weise für Muslime prägend gewesen sein könnten. Dies ist ein überaus merkwürdiger Befund, da Hindus und Muslime in Indien ja über Jahrhunderte in denselben Städten und Dörfern gemeinsam gelebt haben. Insbesondere für das 16. und 17. Jahrhundert wäre eine intensive und gegenseitige Interaktion anzunehmen, denn die Eliten des Mogulreiches, seien sie Hindus oder Muslime, beherrschten in der Regel Persisch und Hindustani (*Braj, Avadhi* etc.), so dass eine Verständigung ohne Probleme möglich war. Dass es dennoch zu einer solchen Segregation der Religionsgeschichtsschreibung gekommen ist, hängt mit der etablierten religionswissenschaftlichen Theoriebildung zusammen, die einer kritischen Bestandsaufnahme bedarf.¹ Die erfolgreiche Überwindung der bestehenden, unbefriedigenden Situation wird aber vor allem auch davon abhängen, ob es gelingt, ganz konkrete, alternative historische Narrative zu entwickeln. In einigen Teilbereichen, insbesondere bei der Erforschung der Sant-Tradition,² sind hier bereits wichtige Vorarbeiten geleistet worden. Eine besondere Herausforderung ist die brahmanische Sanskrit-Tradition, denn ein möglicher persischer Einfluss auf die Geschichte des Hinduismus wird meist mit der Begründung zurückgewiesen, dass die brahmanische Gelehrsamkeit nur Sanskrit-Texte anerkannte und damit völlig unabhängig von persischen Quellen agierte. Diese These soll im Folgenden kritisch hinterfragt werden,

1 Vgl. Michael BERGUNDER: *What is Religion? The Unexplained Subject Matter of Religious Studies*, in: *Method and Theory in the Study of Religion*, Bd. 26, 2014, S. 246–286.

2 Vgl. DERS.: *Religionsvergleich in der nordindischen Nirguna-Bhakti des 15. bis 17. Jahrhunderts? Die Sant-Tradition und ihre Vorstellung von „Hindus“ und „Muslimen“*, in: Peter Schalk (Hg.): *Religion in Asien? Studien zur Anwendbarkeit des Religionsbegriffs*, Uppsala 2013, S. 43–80.

denn einiges spricht dafür, dass der theoretische Ausschluss des Persischen erst als „Reaktion“ auf den zunehmenden Einfluss des Persischen im Mogulreich formuliert wurde. Weiterhin lässt sich gut zeigen, dass die Idee der Alleingültigkeit des Sanskrits im 16. und 17. Jahrhundert nur eine brahmanische Position unter vielen war, die nicht retroaktiv verabsolutiert werden darf. Brahmanische Gelehrte der Mogulzeit setzten sich in verschiedenster Weise intensiv mit der persischen Sprache und Philosophie auseinander. Dieser Sachverhalt soll im Folgenden genauer erläutert werden.

Persischsprachige Eliten und brahmanische Tradition

Um den Einfluss der persischen Gelehrsamkeit auf die Sanskrit-Tradition in der Mogulzeit angemessen zu würdigen, gilt es zunächst Folgendes zu bedenken. Die einflussreichsten Hindu-Gemeinschaften der Zeit verdankten ihre Bedeutung zu einem großen Teil dem Umstand, dass ein Teil ihrer Angehörigen Persisch sprach und in höheren Verwaltungspositionen im Mogulreich und den muslimisch regierten Bahmani-Nachfolgestaaten tätig war. Diese persischsprachigen Hindu-Oberschichten gehörten vor allem zu den Kayasthas und Khatris, aber – was für unsere Belange besonders wichtig ist – auch Brahmanen waren zahlreich vertreten.³ Der bekannteste Brahmane im Verwaltungsdienst des Mogulreiches war ohne Zweifel Chandar Bhan (Pers.: *čandar-bhān barhaman/barahman*, gest. evtl. 1662/63), der als sehr hoher Reichsbeamter unter Shah Jahan (Mogulkaiser, r. 1627–1658) gedient hatte. Chandar Bhan bewahrte dabei eine klare brahmanische Identität, wie aus den autobiographischen Angaben in seinen voluminösen persischen Memoiren mit dem Titel *Vier Gärten* (Persischer Titel: *Čahār čaman*) hervorgeht:

„Ich bin ein Brahmane, der im Land des Panjab geboren wurde, und habe mir Ehrbarkeit und Vertrauen unter der Elite der Brahmanen erworben, den Leuten der heiligen Schnur. Obwohl sie ihren Lebensunterhalt mit verschiedenen weltlichen Berufen verdienen, ist die wichtigste Eigenschaft dieser Klasse (Pers.: *tā'ifa*), dass sie die Fähigkeit beibehalten hat, sichtbare und unsichtbare Bedeutungen zu unterscheiden. Sie lebt im Einklang mit den Bräuchen, die für sie in zuverlässigen altherwürdigen Büchern vorgeschrieben sind. [...] die Vorfahren dieses rechtschaffend aufrichtigen Brahmanen blieben unseren

3 Vgl. Muzaffar ALAM: The Pursuit of Persian Language in Mughal Politics, in: *Modern Asian Studies*, Bd. 32 (2), 1998, S. 325–330.

altherwürdigen Bräuchen verbunden bis zur Zeit von Dharam Das, des Vaters dieses Fakirs.“⁴

Chandar Bhan erzählt, wie sein Vater der erste in der Familie war, der als persischsprachiger Verwaltungsbeamter im Mogulreich tätig wurde. Auch die beiden Brüder von Chandar Bhan gehörten zur persischsprachigen Elite und sein Sohn erhielt ebenfalls eine persische Bildung.⁵ Chandar Bhan ist also ein Beispiel für die zahlreichen brahmanischen Familien, die sich der persischsprachigen Kultur umfassend öffneten, ohne ihre brahmanische Identität aufzugeben. Er gab sich sogar den Dichternamen „Brahmane“ (Pers.: *barhaman*), wodurch die Schlussverse (Pers.: *maqta*) seiner Dichtungen immer auf sein Brahmanesein anspielen.⁶ Bemerkenswert ist, wie eng er brahmanische Identität an die heilige Schnur bindet:

„Ich habe zu der Brahmanenschnur (Pers.: *rišta-i zunnār*) eine besondere intime Beziehung / Denn ich erinnere mich so stets daran, dass ich Brahmane (Pers.: *barhaman*) bin.“⁷

Auch wenn dieser Vers mehrere Interpretationen zulässt,⁸ so scheint doch eindeutig, dass Chandar Bhan die heilige Schnur getragen und damit eine traditionelle brahmanische Initiation (Skt.: *upanayana*) erhalten hat. Dies wiederum macht es wahrscheinlich, dass er auch die anderen brahmanischen Übergangsrituale (Skt.: *samskāra*) zumindest teilweise befolgte. Die brahmanischen Übergangsrituale sehen auch ein Veda-Studium vor, sind also mit Erlernen der Sanskrit-Sprache verbunden. Dies würde erklären, woher Chandar Bhan seine sehr guten Kenntnisse des Sanskrit hatte, über die er ohne Zweifel verfügte.

Indirekt wird auch durch kritische Stimmen bestätigt, dass Chandar Bhan alles andere als ein Einzelfall war. So monierte ein konservativer brahmanischer Gelehrter aus Maharashtra im 17. Jahrhundert, dass die zeitgenössischen

4 ČANDAR BHĀN: *Čahār čaman* (Pers., Mitte 17. Jh.), zitiert nach Rajeev Kumar KINRA: *Secretary-Poets in Mughal India and the Ethos of Persian. The Case of Chandar Bhān Brahman* (Diss., University of Chicago), Chicago 2008, S. 119, und Rajeev Kumar KINRA: *Master and Munshī: A Brahman Secretary's Guide to Mughal Governance*, in: *Indian Economic and Social History Review*, Bd. 47, 2010, S. 536.

5 Vgl. EBD., S. 535.

6 Vgl. KINRA: *Secretary-Poets* (wie Anm. 4), S. 43f.

7 ČANDAR BHĀN: *Dīvān* (Pers.) (Übs. Siegfried Weber), 256,5, zitiert nach KINRA: *Secretary-Poets* (wie Anm. 4), S. 43.

8 Vgl. EBD., S. 44.

Brahmanen Persisch lernen würden anstatt die Veden zu rezitieren und er kritisierte die brahmanischen Gelehrten in Banaras, weil sie mit Muslimen (Skt.: *yavana*) verkehren würden.⁹ Das Beispiel von Chandar Bhan zeigt aber, dass sich in der Mogulzeit ein persischsprachiger Brahmane durchaus „Ehrbarkeit und Vertrauen unter der Elite der Brahmanen“ erwerben konnte. Eine Verbindung von Reichsbeamtentum und Brahmanen-Status war möglich.

Es kann nicht genug betont werden, dass die Kompetenz des Persischen, die für den Verwaltungsdienst benötigt wurde, eine umfassende Kenntnis der persischen Literatur, des Sufismus und der Philosophie voraussetzte. In einem Brief an seinen Sohn berichtete Chandar Bhan von den persischen Klassikern, die er studiert hatte und auch seinem Sohn zur Lektüre empfahl.¹⁰ Die ersten beiden genannten Titel sind die *Nasirische Ethik* und die *Jalalische Ethik*, welche das Verwaltungsethos des Mogulreiches begründeten. Dieses Verwaltungsethos und der ihm zugrundeliegende aristotelische Rationalismus waren demnach auch für brahmanische Verwaltungsbeamte konstitutiv. Weiterhin empfahl Chandar Bhan die beiden Aphorismen-Sammlungen *Gulistan* und *Bustan* von Sadi (13. Jh.), die ebenfalls Fragen gesellschaftlicher Moral thematisieren. Nachdem er *Gulistan* und *Bustan* sowie die Briefe von Jami (gest. 1492) als besondere Sprachschulung noch einmal hervorgehoben hatte, ging er zu den Klassikern der persischen Geschichtsschreibung über. Hier fand auch das Gesamtwerk von Abul Fazl (gest. 1602), das *Akbarnama*, seinen prominenten Platz.¹¹

Dieses erläutert ausführlich die rationalistische Religionstheologie des Kreises um Akbar (Mogulkaiser, reg. 1556–1605), so dass klar ist, dass Chandar Bhan mit dieser vertraut war. Besonderes Gewicht legte Chandar Bhan auf das Studium der persischen Dichtkunst und hier wird seine intensive Beschäftigung mit dem Sufismus erkennbar. Allerdings zeigen schon die bisher genannten Werke eine gewisse sufische Präferenz. Die *Jalalische Ethik* ist von

9 Vgl. Veṅkaṭādhvarin: Viśvaguṇādarśacampū (Skt., 17. Jh.?), zitiert nach Sheldon POLLOCK: The Languages of Science in Early Modern India, in: Ders. (Hg.): Forms of Knowledge in Early Modern Asia. Explorations in the Intellectual History of India and Tibet, 1500–1800, Durham 2011, S. 35, Anm. 51.

10 Vgl. Muzaffar ALAM, Sanjay SUBRAHMANYAM: The Making of a Munshi, in: Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East, Bd. 24, 2004, S. 62f.; KINRA: Secretary-Poets (wie Anm. 4), S. 127–132.

11 Vgl. ALAM, SUBRAHMANYAM: Making (wie Anm. 10), S. 63; KINRA: Secretary-Poets (wie Anm. 4), S. 131.

Suhrawardi beeinflusst und Abul Fazl äußert sich ebenfalls ausführlich zum Sufismus. Sowohl Sadi als auch Jami sind berühmte persische Sufis, wenn auch ihre sufischen Lehren in den Gedichtsammlungen zu finden sind und nicht in den oben genannten Titeln. Die acht Gedichtsammlungen, die Chandar Bhan nun besonders herausstellt, sind aber allesamt zugleich berühmte Klassiker des persischen Sufismus. Neben Sana'i, Rumi, Shams Tabrizi, Fariduddin Attar sowie Hafiz werden hier auch erneut Sadi und Jami genannt, diesmal aber ausdrücklich mit ihren sufischen Gedichten.¹² Chandar Bhan berichtet in den *Vier Gärten* auch, dass er sich mit seinem einstmaligen Vorgesetzten Afzal Khan (gest. 1639), Premierminister (Pers.: *wazīr-i kull*) unter Shah Jahan, intensiv über Fragen des Sufismus ausgetauscht habe.¹³ Sein tiefgehendes Interesse am Sufismus und seine philosophische Grundlegung kommen auch darin zum Ausdruck, dass er diesen Fragen im vierten Band der *Vier Gärten* zahlreiche Essays widmete, deren Inhalt leider bisher nicht untersucht wurde.¹⁴

Chandar Bhan ging es dabei auch darum, brahmanische Tradition und persischen Sufismus miteinander ins Verhältnis zu setzen. Er war dabei anscheinend von den Ideen des Kreises um den Prinzen Dara Shukoh, dem ältesten Sohn von Shah Jahan, beeinflusst. In diesem Kreis wurde versucht, sufischen Seinsmonismus und Advaita Vedanta miteinander zu versöhnen. Chandar Bhan selbst übersetzte wahrscheinlich in diesem Sinne ein Sanskrit-Werk mit dem Titel *Überschwang der Seele* (Sanskrit-Titel: *Ātmavilāsa*), das, jedenfalls laut persischem Manuskript, Shankara zugeschrieben wurde und damit von den zeitgenössischen Gelehrten dem Advaita Vedanta zugerechnet wurde.¹⁵

Offensichtlich bemühten sich persischsprachige Brahmanen wie Chandar Bhan auch darum, diese Diskussionen aus dem Kreis um Dara Shukoh zurück in die brahmanische Gelehrsamkeit einzuspeisen. So existiert von Dara Shukohs *Zusammenfluss zweier Ozeane* eine Übersetzung ins Sanskrit (Sanskrit-Titel:

12 EBD.

13 Vgl. EBD., S. 196f.

14 Vgl. DERS.: Master (wie Anm. 4), S. 532.

15 Vgl. Charles Ambrose STOREY: Persian Literature. A Bio-Bibliographical Survey, Bd. 1: Qur'anic Literature, History and Biography, London 1970/72, S. 571; Fathullah MUJTABAI: Aspects of Hindu Muslim Cultural Relations, New Delhi 1978, S. 84f. (Nr. xvii); Carl W. ERNST: Muslim Studies of Hinduism? A Reconsideration of Arabic and Persian Translations from Indian Languages, in: Iranian Studies 36 (2), 2003, S. 184; KINRA: Master (wie Anm. 4), S. 534 (Wahrscheinlicher Titel der persischen Übersetzung: Nāzuk ḥayālāt [Feine Imaginationen] oder Nādir al-Nukāt).

Samudrasaṅgama), die vor 1708 entstand.¹⁶ Auch von den Gesprächen Dara Shukohs mit Bab Lal, die von Chandar Bhan aus dem Hindustani ins Persische übertragen worden waren, existiert eine Sanskrit-Version (Sanskrit-Titel: *Praśnottarāvalī*). Beide Texte und ihre mögliche brahmanische Rezeption sind bisher nicht untersucht worden. Sie belegen aber, dass die persischsprachige Religionsphilosophie der Moguleliten auch traditionellen Sanskrit-Gelehrten zugänglich war. Angesichts der engen Beziehungen zwischen brahmanischen Gelehrten des Advaita Vedānta in Banaras und dem Mogulhof, die im Folgenden genauer erläutert werden, ist davon auszugehen, dass sich zumindest in Banaras eine brahmanische Leserschaft dafür fand. Ein wichtiger Beleg dafür ist ein brahmanisches Philosophie-Kompendium aus dem 17. Jahrhundert, in dem ausdrücklich festgestellt wird, dass einige neuere Sanskrit-Philosophen sich mit islamischer Philosophie auseinandergesetzt hätten.¹⁷

Brahmanische Sanskrit-Grammatiken des Persischen

Kaum gewürdigt wurde bisher, dass sich brahmanische Grammatiker im 16. und 17. Jahrhundert intensiv mit der persischen Sprache auseinandersetzten. Bereits in der Regierungszeit Akbars verfasste ein gewisser Krishnadasa ein persisches Wörterbuch und eine persische Grammatik auf Sanskrit. Dieses Projekt wurde nach Angaben des Autors direkt vom Mogulherrscher gefördert, dem ausführlicher Lobpreis zuteilwird, und einige Passagen deuten darauf hin, dass Krishnadasa zumindest eine Zeit lang auch selbst am Mogulhof weilte.¹⁸ Über Krishnadasas Leben und Wirken ist allerdings bisher nur wenig bekannt. Neben dem persischen Wörterbuch und der persischen Grammatik wird ihm noch ein Text über die Geschichte der Shakadvīpiya-Brahmanen, auch Bhojaka-Brahmanen genannt, zugeschrieben.¹⁹ Für die Shakadvīpiya-Brahmanen ist

16 Vgl. Jean FILLIOZAT: Dara Shikoh's *Samudrasaṅgama*, in: Muhammad Wasseem. (Hg.): *On Becoming an Indian Muslim. French Essays on Aspects of Syncretism*, New Delhi 2003, S. 131–144.

17 Vgl. ANONYMUS: *Ṣaṭtantrīsāra* (Skt., evtl. 17. Jh.), zitiert nach Christopher MINKOWSKI: *Advaita Vedānta in early modern history*, in: *South Asian History and Culture* 2, 2011, S. 228, Anm. 72.

18 Vgl. Audrey TRUSCHKE: *Cosmopolitan Encounters: Sanskrit and Persian at the Mughal Court* (Ph.D. dissertation, Columbia University), New York 2012, S.89, Anm. 213.

19 Vgl. Albrecht WEBER: *Über die Magavyakti des Kṛishṇadāsa Miśra*, in: *Monatsberichte der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin*, Berlin 1879, S. 446–488, 810–814.

die Sonnenverehrung konstitutiv.²⁰ Die brahmanische Gesellschaftslehre (Skt.: *dharmasāstra*) erkannte sie zur damaligen Zeit allerdings nicht ohne Einschränkungen als vollgültige Brahmanen an. So schreibt Krishna Shesha, ein Zeitgenosse von Krishnadasa, ihnen einen Mischkasten-Status zu, der zwar ihre brahmanische Herkunft anerkennt, aber „Brahmanen ohne Übergangsrituale (Skt.: *samskāra*)“ unter ihren weiblichen Vorfahren identifizierte.²¹ Krishnadasa nutzte offensichtlich die Sonnenverehrung am Mogulhof als Anknüpfungspunkt, um zu begründen, dass die Shakadvīpiya-Brahmanen, welche ebenfalls die Sonne verehren, in Wahrheit die trefflichsten Brahmanen und größten Pandits in Indien seien.²² Auch das persische Wörterbuch von Krishnadasa hat übrigens als ersten Eintrag die Sonne.²³ Eventuell war Krishnadasa selbst Angehöriger dieser Gemeinschaft, so dass diese Hinwendung zum Persischen wahrscheinlich zugleich als Teil innerbrahmanischer Aushandlungsprozesse zu verstehen ist.

Besondere Beachtung verdient die persische Grammatik Krishnadasas, bei deren Erstellung er ausdrücklich nicht auf die Kategorien der persischen Grammatiker zurückgriff:

„Hier [in dieser Grammatik des Persischen] wird [dessen eigene grammatische] Terminologie nicht berücksichtigt.“²⁴

Stattdessen basierte seine Darstellung auf einer traditionellen Sanskrit-Grammatik, die zu seiner Zeit in Nordindien sehr populär war. Es handelte sich

20 Vgl. Heinrich von STIETENCRON: *Indische Sonnenpriester. Sāmba und die Śākadavīpiya-Brāhmaṇa. Eine textkritische und religionsgeschichtliche Studie zum indischen Sonnenkult*, Wiesbaden 1966.

21 KṚṢṆA ŚEṢA: *Śūdrācāraśiromaṇi* (Skt., wahrscheinlich Ende 16. Jh., Verfasserschaft nicht vollständig geklärt), zitiert nach Theodore BENKE: *The Śūdrācāraśiromaṇi of Kṛṣṇa Śeṣa. A 16th Century Manual of Dharma for Śūdras* (Ph.D. diss., University of Pennsylvania), Philadelphia 2010, S. 98, 327.

22 Vgl. KṚṢṆADĀSA MĪŚRA: *Magavyakti* (Skt., 2. Hälfte 16. Jh.), zitiert nach WEBER: *Magavyakti* (wie Anm. 19), S. 449, 476.

23 Vgl. KṚṢṆADĀSA: *Pārasīprakāśa* (Skt., 2. Hälfte 16. Jh.), zitiert nach Albrecht WEBER: *Über den Pārasīprakāśa des Kṛishṇadāsa*, Berlin 1887, S. 25.

24 KṚṢṆADĀSA: *Pārasīprakāśa* (Skt., 2. Hälfte 16. Jh.), zitiert nach Walter SLAJE: *Der Pārasīprakāśa. Über das indische Modell für Kṛishṇadāsas persische Grammatik aus der Mogulzeit*, in: Ders., Christian Zinko (Hg.): *Acten des Melzer-Symposiums 1991*, veranstaltet aus Anlaß der Hundertjahrfeier indo-iranistischer Forschung in Graz, Graz 1992, S. 259.

um den Haupttext der Sarasvata-Schule,²⁵ dessen Verse von Krishnadasa durchgängig zugrunde gelegt wurden. Lediglich die objektsprachlichen Elemente in Sanskrit ersetzte er durch persische.²⁶ Modifizierungen nahm Krishnadasa dort vor, wo in der persischen Sprache keine Äquivalente zur Sanskrit-Grammatik gefunden werden konnten. Bei der Konjugation wurde z.B. „aus dem Sanskrit ein eingeschränktes Verbalsystem abstrahiert, welches mit dem des Persischen völlig deckungsgleich ist.“²⁷ Im Ergebnis gelang Krishnadasa auf der Grundlage der grammatischen Sanskrit-Terminologie und in der Versform traditioneller Lerngrammatiken eine umfassende, vollständige und überaus sachkundige Beschreibung der persischen Sprache.

Diese beeindruckende intellektuelle Leistung ist in der bisherigen Forschung viel zu wenig gewürdigt worden. Auch wenn über den genauen Entstehungszusammenhang nichts bekannt ist, so scheint doch offensichtlich, dass ein solches Werk nur Ergebnis eines längeren intensiven Austausches mit persischen und zwischen brahmanischen Gelehrten gewesen sein kann. Als Zielgruppe des Werkes kommen ebenfalls nur brahmanische Gelehrte infrage, die mit der Sarasvata-Schule umfassend vertraut waren. Für alle anderen musste das Werk weitgehend unverständlich bleiben.²⁸ Krishnadasa erklärte in den Eingangsversen zum persischen Wörterbuch, dass er

„eine Anzahl persischer Wörter zusammengestellt habe, die – durch Kenntnis der Sanskrit-Bedeutungen – dem leichteren Verständnis [des Persischen] dienten, dies für diejenigen getan habe, die in den weiten Ozean der persischen Sprache einzudringen wünschten, und er die Sprache selbst aber nicht aktiv (Skt.: *apaṭhitvā*), sondern nur passiv (Skt.: *śrutvaiva*) beherrschte.“²⁹

Der Verweis, selbst Persisch nur passiv zu beherrschen, deutet darauf hin, dass es Krishnadasa mehr um eine systematische grammatische Erfassung des Persischen gegangen war und nicht um die Erstellung eines praktischen

25 Vgl. ANUBHŪTISVARŪPĀCĀRYA: *Sārasvatapṛakriyā* (Skt., ca. 14. Jh.), zitiert nach SLAJE: *Pārasīprakāśa* (wie Anm. 24); vgl. Hartmut SCHARFE: *Grammatical Literature, A History of Indian Literature*, Bd. 2, Wiesbaden 1977, S. 189f.

26 Vgl. SLAJE: *Pārasīprakāśa* (wie Anm. 24), S. 266.

27 EBD., S. 260.

28 Vgl. EBD., S. 266.

29 KRṢṆADĀSA: *Pārasīprakāśa* (Skt., 2. Hälfte 16. Jh.), zitiert nach SLAJE: *Pārasīprakāśa* (wie Anm. 24), S. 266.

Sprachlehrbuchs.³⁰ Es wäre allerdings zu prüfen, ob die Grundsätze seiner Grammatik eine Rolle bei den zahlreichen persischen Übersetzungsprojekten von Sanskrit-Texten am Mogulhof gespielt haben.³¹ In jedem Fall verweisen die vielen erhaltenen Manuskripte auf eine weite Verbreitung des Textes im gesamten Indien,³² wo er offensichtlich von kundigen Sanskrit-Gelehrten gelesen und rezipiert wurde.

Krishnadasa war nicht der einzige brahmanische Gelehrte, der auf Sanskrit eine Grammatik und ein Wörterbuch des Persischen erstellte. Anfang des 17. Jahrhunderts verfasste ein gewisser Kavi Karnapura ein ähnlich angelegtes Werk.³³ Dieser Text, der ebenfalls Wörterbuch und Grammatik enthält und dem eine Widmung an Jahangir (Mogulkaiser, reg. 1605–1627) vorangestellt ist, wurde bisher nicht genauer erforscht. Im Vergleich zu Krishnadasas Werk sind von ihm bisher auch nur wenige Manuskripte bekannt.³⁴ Obwohl in der Konzeption ähnlich, setzt Kavi Karnapura nicht die Kenntnisse einer ganz bestimmten Grammatikschule des Sanskrit voraus, was seinen Text leichter zugänglich macht.³⁵ Dennoch war auch dieses Werk nur für traditionell ausgebildete brahmanische Pandits verständlich. Besondere Beachtung verdient, dass Kavi Karnapura in den Einleitungsversen offensichtlich davon ausgeht, dass zu seiner Zeit ein gegenseitiges Erlernen von Sanskrit und Persisch stattfand, denn er will sein Werk als Hilfsmittel sowohl für die Gelehrten des Sanskrit als auch des Persischen verstanden wissen:

„Kenntnis des Persischen wird denjenigen zuteil, die Sanskrit kennen; Kenntnis des Sanskrit denjenigen, die Persisch kennen; und die Kenntnis von beiden denjenigen, die beides kennen. So soll dieses Buch studiert werden.“³⁶

In jedem Fall zeigen beiden Grammatiken, dass es traditionelle brahmanische Sanskrit-Gelehrte gab, die Persisch beherrschten und systematisch erforschten. Es ist nicht bekannt, ob Krishnadasa oder Kavi Karnapura jemals in Banaras

30 Vgl. SCHARFE: *Grammatical Literature* (wie Anm. 25), S. 196f.; SLAJE: *Pārasīprakāśa* (wie Anm. 24), S. 266; TRUSCHKE: *Cosmopolitan Encounters* (wie Anm. 18), S. 88.

31 Vgl. SLAJE: *Pārasīprakāśa* (wie Anm. 24), S. 267.

32 Vgl. TRUSCHKE: *Cosmopolitan Encounters* (wie Anm. 18), S. 91f.

33 Vgl. KAVIKARṆĀPŪRA: *Samskṛtapārasīkapadapṛakāśa* (Skt., Anfang 17. Jh.), zitiert nach TRUSCHKE: *Cosmopolitan Encounters* (wie Anm. 18), S. 92–95.

34 Vgl. EBD., S. 94.

35 Vgl. EBD., S. 93.

36 KAVIKARṆĀPŪRA: *Samskṛtapārasīkapadapṛakāśa* (Skt., Anfang 17. Jh.): v. 3, zitiert nach TRUSCHKE: *Cosmopolitan Encounters* (wie Anm. 18), S. 92f.

geweilt haben. Die belegte Verbreitung der Manuskripte in den Bibliotheken von Banaras und der Hindu-Rajputen in Rajasthan deutet aber darauf hin, dass auch die Gelehrten in Banaras diese Grammatiken studierten.³⁷

Vielleicht stehen diese Grammatiken auch im Zusammenhang mit den Schulen, die traditionelle brahmanische Gelehrte für sufische Gelehrte in Banaras betrieben.³⁸ Auch dies ist ein Phänomen, das in der Forschung bisher nur unzureichend gewürdigt wurde. Diese Schulen waren offensichtlich populär. Mit dem muslimischen Philosophen Kamran Shirazi, der bei dem Dashanami-Asketen Citrarupa Ashrama in Banaras studiert haben will,³⁹ ist auch mindestens ein überaus prominenter Absolvent bekannt. Dieses Schulwesen setzte mindestens voraus, dass sich Lehrer und Schüler auf Hindustani verständigen konnten und beinhaltete wohl auch die Vermittlung von Sanskrit, wie auch eine Übersetzung in persische Terminologie. Hier wären die entsprechenden Wörterbücher und Grammatiken gut zu gebrauchen gewesen.

Persische Upanishaden-Übersetzung

Um die enge Verbindung von brahmanischer und persischer Gelehrsamkeit für die Mogulzeit zu illustrieren, eignet sich auch ein bemerkenswertes philologisches Großprojekt. Dara Shukoh, der älteste Sohn des Mogulherrschers Shah Jahan, veranlasste eine persische Upanishaden-Übersetzung, die 1657 fertiggestellt wurde und den Titel *Das große Geheimnis* (Persischer Titel: *Sirr-i akbar*) trug. Fünfzig Upanishaden wurden erstmals und vollständig ins Persische übertragen.⁴⁰ Durch das Vorwort von Dara Shukoh sind wir über das Zustandekommen orientiert:

37 Vgl. EBD., S. 87, Anm. 209 u. S. 92, Anm. 94.

38 Vgl. Jadunath SARKAR: *Maāsir-i-‘Ālamgiri. A History of the Emperor Aurangzib-‘Ālamgir (reign 1658–1707 A. D.) of Sāqī Must‘ad Khan, translated into English and annotated*, Calcutta 1947, S. 51f.; Saiyid Athar Abbas RIZVI: *Shah Wali-Allah and His Times. A Study of Eighteenth Century Islam, Politics and Society in India*, Canberra 1980, S. 89f.

39 Vgl. *Dabistān-i mazāhib* (Pers., Mitte 17. Jh.), zitiert nach David SHEA, Anthony TROYER: *The Dabistan, or School of Manners. Translated from the Original Persian, with Notes and Illustrations*, 3 Bde., Paris 1846, Bd. 3, S. 206f.

40 Vgl. zur genauen Inhaltsangabe Erhard GÖBEL-GROSZ: *Sirr-i akbar. Die persische Upanisadenübersetzung des Mogulprinzen Dārā Šukoh. Eine Untersuchung der Übersetzungsmethode und Textauswahl nebst Text des Praśna-Upaniṣad Sanskrit-Persisch-Deutsch* (Diss., Universität Marburg), Marburg 1962, S. 34–57.

„Er wollte diese Upanishaden – die der eigentliche Schatz der Einheit Gottes (Pers. tauḥīd) waren und die, die in jenem Volk darüber Bescheid wussten, sind auch nur wenige gewesen – ins Persische übersetzen, ohne etwas auszulassen oder hinzuzufügen, ohne künstlerische Absicht, in absolut korrekter Bedeutung, Wort für Wort. [...] Und da in jenen Tagen die Stadt Benares, die das Haus des Wissens jenes Volkes (Pers.: *dār al-‘ilm-i in qaum*) ist, in einem Abhängigkeitsverhältnis zu diesem Wahrheitssucher stand, rief er die Pandits und die Sannyasis (Pers.: *pandithā wa sanyāsīyān*), die die damalige Elite bildeten und den Veda und das Upanishad kannten, zusammen.“⁴¹

Es handelte sich also um ein bemerkenswertes Gemeinschaftswerk zwischen brahmanischen Pandits und muslimischen Gelehrten. Leider sind die brahmanischen Gelehrten, die an dem Projekt beteiligt waren, zum großen Teil namentlich unbekannt. Zwei Gelehrte lassen sich jedoch mit einiger Sicherheit genauer identifizieren.

Da ist zunächst der Dashanami-Asket Kavindracharya Sarasvati. Er war zu seiner Zeit der führende traditionelle brahmanische Gelehrte in Banaras.⁴² Seine Privatbibliothek war berühmt.⁴³ Er verfasste einen Kommentar zum Rigveda, von dem Fragmente erhalten sind.⁴⁴ Von anderen Werken sind bisher nur die Titel bekannt und die Zuschreibung ist unsicher. Diese Titel umfassen u.a. Texte zum Mimamsa und Yoga, sowie Kommentare zum Satapatha Brahmana und zu einem Sanskrit-Roman.

Zugleich hatte Kavindracharya Sarasvati aber exzellente Beziehungen zum Mogulhof, und Shah Jahan verlieh ihm einen Ehrentitel sowie eine üppige jährliche Pension.⁴⁵ Auf sein Drängen hin wurde eine Pilgersteuer für Hinduwallfahrtsorte (Skt.: *tīrtha*), die anscheinend vor allem Banaras und Allahabad (Prayag) betraf, von Shah Jahan abgeschafft. Diese unter Akbar schon einmal abgeschaffte Steuerart war von Shah Jahan wieder eingeführt worden, um die

41 DARA SHUKOH: *Sirr-i akbar* (Pers., 1657), zitiert nach Edition von T. CHAND, S. M. REZA: *Jalali Naini* (Dt. Übers. Siegfried Weber), Tehran 1957: panğ [5]; vgl. auch Bikrama Jit HASRAT: *Dara Shikuh. Life and Works*, New Delhi 1982, S. 262f.; GÖBEL-GROSZ: *Sirr-i akbar* (wie Anm. 40), S. 16.

42 Vgl. V. RAGHAVAN: *Kavindracharya Sarasvati*, in: Bimala Charan Law (Hg.): *D. R. Bhandarkar Volume*, Calcutta 1940, S. 161.

43 Vgl. EBD.

44 Vgl. EBD.

45 Vgl. HASRAT: *Dara Shikuh* (wie Anm. 41), S. 214.

prekäre Finanzsituation des Reiches zu verbessern.⁴⁶ Im Zusammenhang mit diesem Ereignis entstand eine zeitgenössische *Festschrift für Kavindra* in Sanskrit und Hindustani (Sanskrit-Titel: *Kavīndracandrodaya*/Hindustani-Titel: *Kavīndracandrikā*) mit Gedichten von brahmanischen Gelehrten, die zum einen Kavindracarya Sarasvati für seinen Erfolg loben, zugleich aber auch Shah Jahan und Dara Shukoh für ihre Gelehrsamkeit und Patronage der Sanskrit-Dichtung preisen.⁴⁷ Die große Zahl der an dieser *Festschrift für Kavindra* beteiligten Pandits (allein 69 in der Sanskrit-Version)⁴⁸ zeigt, wie umfangreich die Netzwerke von brahmanischen Gelehrten waren und wie sich diese zugleich mit der Mogulherrschaft positiv arrangierten.

Im Zuge seiner engen Kontakte zum Mogulhof begann Kavindracarya Sarasvati auch in Hindustani zu schreiben. Dass diese Hinwendung zum Hindustani sehr stark von der Erwartungshaltung des Mogulhofes beeinflusst war, gibt er dabei selbst zu. Nicht zuletzt angesichts der kontroversen Diskussionslage zum Status der Regionalsprachen in Banaras, die im Anschluss erläutert wird, fühlte er sich anscheinend bemüht zu betonen, dass er Hindustani nur zur Vermittlung nutzte und damit keine eigene sprachphilosophische Positionierung verband: „Es ist eine Schande in der Regionalsprache (Hind. bhāṣā) zu komponieren. Nur für andere wurde dieses Buch geschrieben.“⁴⁹

Dieses Zitat findet sich in seiner Gedichtsammlung *Wunscherfüllender Wein von Kavindra* (Hindustani-Titel: *Kavīndrakalpalatā*), in der die Hälfte der Verse den Mogulherrscher Shah Jahan preisen.⁵⁰ Dies geschah in der Tradition des Lobpreises für Hindu-Könige, nahm aber auch persisch-arabisches Vokabular mit auf. Kavindracarya Sarasvati pries dabei nicht nur die militärischen und politischen Erfolge Shah Jahans, sondern auch ausdrücklich dessen religiöse Gelehrsamkeit. So heißt es in einem Gedicht:

46 Vgl. Sri Ram SHARMA: *The Religious Policy of the Mughal Emperors*, Bombay 1962, S. 86; leider ist nicht bekannt, in welchem Jahr die Abschaffung stattfand.

47 Vgl. HASRAT: *Dara Shikuh* (wie Anm. 41), S. 212; Allison BUSCH: *The Anxiety of Innovation. The Practice of Literary Science in the Hindi/Riti Tradition*, in: *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East* 24, 2004, S. 47, 57 n. 12–13.

48 Vgl. HASRAT: *Dara Shikuh* (wie Anm. 41), S. 212, Anm. 114.

49 KAVĪNDRĀCĀRYA SARASVATĪ: *Kavīndrakalpalatā* (Hind., Mitte 17. Jh.), zitiert nach POLLOCK: *The Languages of Science* (wie Anm. 9), S. 28.

50 Vgl. Allison BUSCH: *Hidden in Plain View. The Brajbhasha Poets at the Mughal Court*, in: *Modern Asian Studies* 44, 2010, S. 289.

„Er kennt Koran und Puranas (Hind.: *kurāna purāna*), er kennt die Geheimnisse der Veden. Sag, wo sonst findest Du so viel Begeisterung und Verständnis? Er gibt einen Berg Sumeru aus Gold, er gibt der Religion und der Welt (Hind.: *dīna dūnī [=duniyā]*).“⁵¹

Noch emphatischer sind seine Charakterisierungen von Dara Shukoh, dem er bescheinigt, dass sich in ihm Vishnu (Hind.: *hari*) offenbare, er die Gotteserkenntnis (Hind.: *brahmajñān*) darstelle und eine personalisierte Manifestation (Hind.: *saguṇ*) des eigenschaftslosen Gottes (Hind.: *brahmanirguṇ*) sei.⁵²

Kavindracarya Sarasvati war darüber hinaus aktiv daran beteiligt, die Lehre des Advaita Vedanta am Mogulhof zu vermitteln. In der *Festschrift für Kavindra* ist davon die Rede, dass er Shah Jahan im Beisein von Dara Shukoh einen leider nicht genannten Kommentar von Shankara regelmäßig erklärt habe.⁵³ Leider gibt es dafür keine ausdrückliche Bestätigung aus den zeitgenössischen Quellen des Mogulhofes, aber diese geben auch keinerlei Anlass, an dieser Aussage zu zweifeln. Bekannt ist aber, dass Kavindracarya Sarasvati eine Hindustani-Übersetzung des (*Laghu*-) *Yoga-Vasishtha-Sara* in zehn Abschnitten vorlegte, der er den originalen Sanskrittext beifügte.⁵⁴ Hier handelte es sich um einen Text des Advaita Vedanta. Weiterhin findet sich in der Gedichtsammlung *Wunscherfüllender Wein von Kavindra* eine sechzigzeilige Übersicht über die verschiedenen Strömungen der brahmanischen Philosophie (Hind.: *tattvajñān*), ebenfalls aus der Perspektive des Advaita Vedanta geschrieben.⁵⁵

Der zweite traditionelle brahmanische Gelehrte, der an der persischen Upanishaden-Übersetzung mitgewirkt hat und dessen Namen wir identifizieren

51 CUNDAVAT (Hg.): *Kavīndrakalpalatā of Kavindracarya Sarasvati*. Jaipur: Rajasthan Oriental Research Institute, 1958, S. 4, Vers 8, zitiert nach BUSCH: *Hidden* (wie Anm. 50), S. 209.

52 Vgl. KAVĪNDRĀCĀRYA SARASVATĪ: *Kavīndrakalpalatā* (Hind., Mitte 17. Jh.), zitiert nach V. RAGHAVAN: *The Kavīndrakalpalatikā of Kavīndrācārya Sarasvatī*, in: Balkrishna Govind Gokhale (Hg.): *Indica. The Indian Historical Research Institute Silver Jubilee Commemoration Volume*, Bombay 1953, S. 338.

53 Vgl. RAGHAVAN: *Kavindracarya Sarasvati* (wie Anm. 42), S. 161.

54 Vgl. EBD., S. 164f.; V. G. RAHURKAR: *The Bhāṣā-Yogavāsiṣṭhasāra of Kavīndrācārya Sarasvatī*, in: G. T. Deshpande, Ajay Mitra Shastri u.a. (Hg.): *Felicitations Volume (A Collection of Forty-two Indological Essays)*, presented to Mahamahopadhyaya Dr. V. V. Mirashi, Nagpur 1965, S. 212.

55 Vgl. CUNDAVAT (Hg.): *Kavīndrakalpalatā of Kavindracarya Sarasvati*. Jaipur: Rajasthan Oriental Research Institute, 1958, S. 37, Vers. 5, zitiert nach BUSCH: *Hidden* (wie Anm. 50), S. 292.

können, war Brahmendra Sarasvati. Er war Schüler des berühmten Narayana Bhatta und ebenfalls ein Dashanami-Asket. Dass er in Banaras als angesehenes Gelehrter eigenen Rechts galt, geht daraus hervor, dass ihn die *Festschrift für Kavindra* mehrfach erwähnt und er als Mitunterzeichner einer wichtigen Entscheidung der brahmanischen Gelehrtenschaft von Banaras auftaucht.⁵⁶

Es existiert ein Schreiben Dara Shukohs an Brahmendra Sarasvati, das auf Sanskrit verfasst ist und eine Eulogie auf ihn in 24 Paragraphen darstellt.⁵⁷ Darin wird Brahmendra Sarasvati als „selbstloser Beschützer der Könige in der Zeit ihres Wunsches [mit ihm, d.h. mit Dara Shukoh] zu sprechen“ (Skt.: *vivakṣām-akṣit-īśa-niṣkāma-rakṣaka*)⁵⁸ bezeichnet. Diese Charakterisierung und die Überlegung, dass ein solcher umfangreicher Lobesbrief in geschliffenem Sanskrit von Dara Shukoh nur aus besonderem Anlass veranlasst worden sein kann, stärken die Vermutung, dass es sich hier um einen Beleg für Brahmendra Sarasvatis maßgebliche Beteiligung an dem Projekt der Upanishaden-Übersetzung handelt.⁵⁹ Dara Shukoh selbst bekannte sich in dem Sanskrit-Brief übrigens ausdrücklich zu den Grundlehren des Advaita Vedanta.⁶⁰

Die Identifizierung von Kavindracarya Sarasvati und Brahmendra Sarasvati als Beteiligte der Upanishaden-Übersetzung macht klar, dass dieses Projekt die aktive Unterstützung der führenden traditionellen brahmanischen Gelehrten in Banaras hatte. Diese Tatsache kann gar nicht genug betont werden.

Der frühe Orientalismus Bengalens hatte am Beginn des 19. Jahrhunderts diese persische Gemeinschaftsübersetzung aus dem Sanskrit ins Persische diskreditiert, indem er sie mit dem entstehenden neuen philologischen Ideal

56 Vgl. RAGHAVAN: Kavindracarya Sarasvati (wie Anm. 42), S. 163; Christopher MINKOWSKI: Wash Out (wie Anm. 17), 2010, S. 125; DERS.: Advaita Vedānta in Early Modern History, in: South Asian History and Culture 2, 2011, S. 217f.

57 Vgl. C. Kunhan RAJA: A Sanskrit Letter to Mohamed Dara Shukoh, in: Adyar Library Bulletin, Bd. 4 (3), Adyar 1940, S. 87–94; Parashurama Krishna GODE: The Identification of Gosvāmi Nṛsiṃhāśrama of Dara Shukoh's Sanskrit Letter with Brahmendra Sarasvati of the Kavindra Candrodāya (between A. D. 1628 and 1658), in: Adyar Library Bulletin 4 (3), 1942, S. 172–177; Svevo D'ONOFRIO: A Persian Commentary to the Upaniṣdas. Dārā Śikōh's „Sirr-i Akbar“, in: Denis Hermann, Fabrizio Spziale (Hg.): Muslim Cultures in the Indo-Iranian World during the Early-Modern and Modern Periods, Berlin 2010, S. 543f.

58 Kunhan RAJA: Sanskrit Letter (wie Anm. 57), S. 89, zitiert nach D'ONOFRIO: A Persian Commentary (wie Anm. 57), S. 544, Anm. 58.

59 Vgl. EBD.

60 Vgl. EBD.

konfrontierte, wonach eine Übersetzung nur dann gut ist, wenn sie von einem einzigen Philologen mit voller zweisprachiger Kompetenz durchgeführt wird. Diese Linie der Argumentation hielt sich in der Beurteilung zum Teil bis ins 20. Jahrhundert.⁶¹ Dennoch gibt es auch in der modernen philologischen Tradition durchaus die Praxis von Übersetzungskomitees, vor allem im Bereich der großen Bibelübersetzungsprojekte seit dem 19. Jahrhundert, die ja ihrerseits beachtliche philologische Leistungen darstellen.⁶² Wenn Dara Shukohs Übersetzungsprojekt nach heutigen Maßstäben beurteilt werden soll, dann wäre das der Vergleichspunkt. Zudem sollte die beachtliche Mehrsprachigkeit und sachliche Kompetenz der Beteiligten nicht unterschätzt werden. Kavindracarya Sarasvati war nicht nur ein Sanskrit-Gelehrter, sondern auch profilierter Hindustani-Autor. Hinzu kommen die vielen ungenannten brahmanischen Mitarbeiter aus Banaras, einer Stadt die nicht nur eine Hochburg brahmanischer Gelehrsamkeit darstellte, sondern auch des religiösen Austausches mit sufischen Gelehrten, wie wir bereits gesehen haben. Wir können vermuten, dass unter den brahmanischen Mitarbeitern an der Upanishaden-Übersetzung auch solche waren, die sufische Gelehrte unterrichteten und damit über praktische Erfahrung verfügten, wie brahmanische Philosophie auf Hindustani einer durch die persische Philosophie geprägten Zuhörerschaft zu vermitteln war. Auf der anderen Seite verfügte Dara Shukoh selbst über eine umfassende persische und arabische Bildung, konnte mit großer Wahrscheinlichkeit sehr gut Hindustani, und er kannte immerhin die Bedeutung der wichtigen Termini des Sanskrit, wenn er auch höchstens rudimentäre Kenntnisse von dessen Grammatik und Syntax besaß.⁶³ Einige Formulierungen im Vorwort deuten darauf hin, dass er die persische Endfassung der Upanishaden-Sammlung mit eigener Hand redigierte.⁶⁴ Im unmittelbaren Umfeld von Dara Shukoh gab es ebenfalls eine beeindruckende mehrsprachige Kompetenz, wie zwei Beispiele zeigen. Der Poet Jagannatha (Skt.: *jagannātha*, gest. ca. 1670) war ein Spezialist der Sanskrit-Dichtung, hatte aber offensichtlich auch Persisch studiert,⁶⁵ und er

61 Vgl. GÖBEL-GROSZ: *Sirr-i akbar* (wie Anm. 40).

62 Vgl. Philip A. Noss (Hg.): *History of Bible Translation*, Rome 2007.

63 Vgl. GÖBEL-GROSZ: *Sirr-i akbar* (wie Anm. 40), S. 29f., 206.

64 Vgl. EBD., S. 29; D'ONOFRIO: *A Persian Commentary* (wie Anm. 57).

65 Vgl. Timothy C. CAHILL: *Jagannātha's Rasagaṅgādhara. The Text with a Translation and Critical Study* (Ph.D. diss., University of Pennsylvania), Philadelphia 1995, S. 7.

beherrschte das Hindustani.⁶⁶ Weiterhin gehörte der bereits erwähnte Chandar Bhan zum Kreis von Dara Shukoh und dieser beherrschte ebenfalls neben Persisch und Hindustani auch Sanskrit.

Die Sammlung enthielt alle wichtigen älteren Upanishaden, wobei unklar ist, ob dem bereits eine ähnliche Zusammenstellung in Sanskrit zugrunde lag, oder ob es sich um eine originäre Auswahl handelte.⁶⁷ Der Text bemühte sich insgesamt um eine textgetreue Übersetzung. Leitende Interpretationskriterien waren aber zugleich die Upanishaden-Kommentare Shankaras.⁶⁸ Die Anlehnung an Shankara ging zum Teil so weit, dass ganze Passagen aus seinen Kommentaren ohne Kenntlichmachung als Zusätze unmittelbar in den persischen Text mit einfließen.⁶⁹ Wichtige Sanskritausdrücke wurden meist in originaler Transkription wiedergegeben und dann zusätzlich durch eine persische Übersetzung bzw. Definition erklärt. Der persische Text bemühte sich nicht um eine Nachbildung der Stilmittel des Sanskrit-Originals, sondern stellte eine reine Übertragung der dargestellten Sachverhalte dar.⁷⁰ Dabei enthält die persische Übertragung nach den Standards der modernen Indologie viele Fehlübersetzungen, aber im Einzelfall durchaus auch interessante Lösungen beim Versuch, schwierige Textpassagen zu interpretieren.⁷¹

Wie auch immer im Einzelnen diese Übersetzung bewertet wird: Fest steht, dass führende traditionelle brahmanische Gelehrte des Advaita Vedanta in Banaras bereit waren, fünfzig Upanishaden aus dem Sanskrit ins Persische übersetzen zu lassen. Dabei bedarf zudem der besonderen Beachtung, dass nicht nur diejenigen Upanishaden übersetzt wurden, von denen Kommentare des Shankara oder anderer klassischer Autoritäten des Advaita Vedanta existierten. Die große Zahl der zusammengetragenen Texte spiegelt die aktuellen philologischen Bemühungen advaitischer Gelehrter in Banaras wieder, möglichst viele Upanishaden wieder aufzufinden und gegebenenfalls eigenständig und

66 Vgl. Sheldon POLLOCK: The Death of Sanskrit, in: Comparative Studies in Society and History 43, 2001, S. 404–412; BUSCH: The Anxiety of Innovation (wie Anm. 47), S. 47.

67 Vgl. GÖBEL-GROSZ: Sīr-i akbar (wie Anm. 40), S. 56f.

68 Vgl. D'ONOFRIO: A Persian Commentary (wie Anm. 57), S. 546–552.

69 Vgl. den exemplarischen Nachweis beim Praśna-Upaniṣad in GÖBEL-GROSZ: Sīr-i akbar (wie Anm. 40), S. 165–175; neben Shankara flossen wahrscheinlich auf ähnliche Weise bisher nicht näher identifizierte Kommentartraditionen ein.

70 Vgl. EBD., S. 179.

71 Vgl. z. B. EBD., S. 181f. (zu Praśna-Upaniṣad 1,11).

erstmalig zu kommentieren.⁷² *Das große Geheimnis* ist also auch ein konkreter Ausweis einer zeitgenössischen brahmanischen Neubesinnung auf die Upanishaden und der Versuch die Schriftbasis des Advaita Vedanta zu erweitern. Die brahmanischen Gelehrten waren dabei offensichtlich bereit, ihre neuen Erkenntnisse in das persische Übersetzungsprojekt einzuspeisen. In jedem Fall ist das persische Übersetzungsprojekt als Teil der Renaissance der Upanishaden-Gelehrsamkeit in Banaras zu betrachten und zu würdigen.

Brahmanische Sprachphilosophie und der „Tod des Sanskrit“

Die dominierende Rolle des Persischen in der Mogulzeit führte zu grundsätzlichen sprachphilosophischen Debatten innerhalb der brahmanischen Sanskrit-Gelehrsamkeit. Auf den Prüfstand kam dabei die bis dahin anscheinend weitverbreitete Ansicht, dass Sanskrit, Persisch und die indischen Regionalsprachen als gleichberechtigte und untereinander übersetzbare Sprachen zu behandeln sind. In der brahmanischen Sprachphilosophie (Skt.: *mīmāṃsā*) der Mogulzeit war es für viele Gelehrte anscheinend ausgemacht, dass Sanskrit eine Sprache unter vielen sei. In der ersten Hälfte des 17. Jahrhundert schrieb Kaunda Bhatta aus Banaras, ein Neffe des berühmten Grammatikers Bhattoji Dikṣita, mit Blick auf Marathi:

„[...] wir müssen schlussfolgern, dass Regionalsprachen auch unmittelbar die Kraft zur Bezeichnung von Dingen besitzen [...] auch Marathi bleibt mit sich selbst identisch in jeder einzelnen Region. [...] es ist nicht die Tatsache, ob es Sanskrit oder eine Regionalsprache ist, die bestimmt ob eine Sprache die Kraft hat, Dinge zu bezeichnen, sondern ihre orthographische Stabilität [...] Die orthographische Variabilität in den Regionalsprachen entspricht der Variabilität im Sanskrit bezüglich der Synonyme.“⁷³

Die bisher beschriebene Offenheit der brahmanischen Gelehrsamkeit gegenüber dem Persischen setzt ebenfalls voraus, dass das Sanskrit als eine übersetzbare Sprache angesehen wurde.

Die überragende politische und kulturelle Bedeutung des Persischen im Mogulreich als auch die zunehmenden Bedeutung der indischen Regionalsprachen, nicht zuletzt durch die Dichtungen des Sufismus und der verschiedenen Bhakti-Strömungen, forderten den Superioritätsanspruch des Sanskrit und

72 Vgl. MINKOWSKI: Advaita Vedānta (wie Anm. 56), S. 211.

73 KAUNDA BHATTA: Bṛhadvaivākaraṇabhūṣaṇa (Skt., 1. Hälfte 17. Jh.), zitiert nach POLLOCK: The Languages of Science (wie Anm. 9), S. 30f.

damit der brahmanischen Sanskrit-Gelehrsamkeit heraus. Eine heftige innerbrahmanische Diskussion um den Status des Sanskrit entbrannte. Im Banaras des 16. und 17. Jahrhunderts erlangte daraufhin die Philosophie der Sanskrit-Sprache einen neuen bis dahin unerreichten Höhepunkt.⁷⁴

Im Zuge dieser Diskussion wurde gegen die Übersetzbarkeit des Sanskrit, wie sie von Kaunda Bhatta vertreten wurde, eine konservative Gegenposition formuliert. Diese sollte wohl dazu dienen, einen Alleinvertretungsanspruch der brahmanischen Sanskrit-Gelehrsamkeit theoretisch festzuschreiben. Beschworen wurde eine vermeintlich traditionelle Position. So wandte sich der Grammatiker Kamalakara Bhatta dezidiert gegen die „neue“ (Skt.: *navyā*) Lehre von Kaunda Bhatta und beschwor die traditionelle Ansicht, dass nur Sanskrit wirklich Dinge bezeichnen könne und damit über reale Worte verfüge:

„Reale Worte können (Nicht-Sanskrit-)Sprachen nur auf zwei Arten zugeschrieben werden. Entweder durch die falsche Vorstellung, dass sie in sich selbst ausdrucksfähig sind, oder durch die Annahme der Anwesenheit von grammatisch korrekten Sanskrit-Worten, die in ihnen enthalten sind. Worte sind tatsächlich unveränderlich und ewig, weil es die Phoneme sind, aus denen sie zusammengesetzt werden.“⁷⁵

Unter die vom Sanskrit verschiedenen „Sprachen“ (Skt.: *bhāṣā*) fallen danach alle Sprachen der „Unzivilisierten“ (Skt.: *mleccha*), also sowohl die indische Regionalsprachen, wie Marathi, Bengali, Hindustani (*Braj*, *Avadhi*) wie auch ausdrücklich das Persische. Für diese Position ließen sich in der Tat zahlreiche Belege aus der älteren brahmanischen Sprachphilosophie anführen. Obwohl sie auch im 16. und 17. Jahrhundert vielfach vorgetragen und vertreten wurde, war diese traditionelle Maximalposition von Kamalakara Bhatta angesichts der Omnipräsenz des Persischen und der zunehmenden Bedeutung der indischen Regionalsprachen in dieser Form anscheinend nur schwer durchzuhalten.⁷⁶ Deswegen wurde eine Modifizierung dieser klassischen Position populär, wie sie zum Beispiel der Grammatiker Khandadeva (gest. 1665) in einer Abhandlung zur Sprachphilosophie formulierte. Auf der einen Seite gab er zu,

74 Vgl. Johannes BRONKHORST: Bhaṭṭoji Dikṣita on Sphoṭa, in: Journal of Indian Philosophy 33, 2005, S. 3.

75 KAMALĀKARA BHĀṬA: Mīmāṃsākutūhalam (Skt., 17. Jh.), zitiert nach POLLOCK: The Languages of Science (wie Anm. 9), S. 32.

76 Vgl. EBD., S. 33.

dass auch die Sprachen der „Unzivilisierten“ (Skt.: *mleccha*) Dinge bezeichnen könnten:

„Dies führt uns dazu anzunehmen, dass ihre Sprachverwendung Bedeutung ausdrückt. In gleicher Weise [wie im Sanskrit] sollten ihre Praktiken sie dazu befähigen, die Signifikation von Worten zu bestimmen.“⁷⁷

Der entscheidende Punkt scheint nun, dass anders als in der klassischen Position kategorial zwischen indischen Regionalsprachen als ungrammatischem oder „degeneriertem“ (Skt.: *apabhraṣṭa*) Sanskrit und den Sprachen der „Unzivilisierten“ (Skt.: *mleccha*), was hier vor allem Persisch meint, unterschieden wird.⁷⁸ Allerdings wird dieser Unterschied nicht überall durchgehalten, da die klassische Position mitunter beim Zitieren älterer Gewährsleute wieder durchbricht.⁷⁹ Während den Sprachen der „Unzivilisierten“ (Skt.: *mleccha*) und damit dem Persischen durchaus formal Signifikationskraft zugesprochen wird, werden diese zugleich aus dem brahmanischen Diskurs ausgeschlossen, da es grundsätzlich verboten sei, diese überhaupt zu lernen. Die indischen Regionalsprachen als „degeneriertes“ Sanskrit dürften dagegen durchaus allgemein verwandt werden und ihr Gebrauch sei nur für die vedischen Rituale ausgeschlossen. Bei Khandadeva liest sich das so:

„Jedoch, gibt es in der Tat ein Verbot allgemein moralischer Art (Skt.: *puruṣārtha*), das sich auf die Worte der Barbaren (Skt.: *bārbara*) und andere Sprachen bezieht, da es ein Verbot der Schrift dagegen gibt, sie überhaupt zu lernen: ‚Eine Sprache der Unzivilisierten darf nicht gelernt werden.‘ (Skt.: *na mleccha-bhāṣām śikṣeta*) [...] Das Verbot der barbarischen und anderer [unzivilisierter] Sprachen ist nur allgemein moralischer Art, während das Verbot einer anderen [indischen Regional-]Sprache, [d. h. des degenerierten Sanskrit der indischen Regionalsprachen], sich auf vedische Opfer (Skt.: *kratvartha*) bezieht und nur darauf.“⁸⁰

Dies führt zu folgender paradoxen Konsequenz: Persisch wird zwar als Dinge bezeichnende Sprache anerkannt, aber zugleich völlig aus dem brahmanischen Diskurs ausgeschlossen, während die indischen Regionalsprachen,

77 KHANĀDEVA: Mīmāṃsākaustubha (Skt., ca. Mitte 17. Jh.), zitiert nach EBD., S. 32f.

78 Vgl. EBD., S. 34f.

79 Vgl. Sheldon POLLOCK: The Ends of Man at the End of Premodernity, Amsterdam 2005, S. 55f.

80 KHANĀDEVA: Mīmāṃsākaustubha (Skt., ca. Mitte 17. Jh.), zitiert nach POLLOCK: The Languages of Science (wie Anm. 9), S. 35; vgl. DERS.: The Ends of Man (wie Anm. 79), S. 56f.

wie Marathi, Hindustani und Bengali, eine begrenzte Legitimität erhalten. Khandadeva würdigt ihre Funktion zur Verständigung im Alltag als auch in der Bhakti-Dichtung:

„Denn diese degenerierten Sanskrit-Worte werden von gelehrten Menschen aller Regionen (Skt.: *sakaladeśīyāḥ śiṣṭāḥ*) in ihren täglichen (Skt.: *vyavahārikāla*) Aktivitäten als auch beim Singen (Skt.: *saṃkīrtana*) der Namen und der Tugenden Gottes (Skt.: *hari*) benutzt.“⁸¹

Wie das Zitat zeigt, sieht Khandadeva die Bedeutung der Regionalsprachen vor allem im Alltag und in der Bhakti-Dichtung. Auch wenn er formal die Regionalsprachen nur von vedischen Opferhandlungen ausschließt, so bleiben sie doch strukturell defizitär, da sie als „degeneriertes“ Sanskrit definiert werden. Von daher ist klar, dass die brahmanischen Wissenschaften und die brahmanische Gelehrsamkeit am Sanskrit als der Sprache, die Dinge wirklich bezeichnen kann, unbedingt festhalten müssen.⁸² In der Sache bedeutete diese Position einen Selbstausschluss aus dem persischen Diskurs der Zeit und damit aus den allgemeinen politischen, gesellschaftlichen und kulturellen Debatten. Zugleich wurde für die Sanskrit-Gelehrsamkeit ein geschützter Raum geschaffen, für den die indischen Regionalsprachen aufgrund ihres strukturellen Defizits keine Konkurrenz darstellen. Die brahmanische Tradition dieser konservativen Richtung siedelte sich jenseits der Gesellschaft, der Alltagsvollzüge und der populären Bhakti-Dichtung an. Mit dieser Marginalisierung verlor Sanskrit seine Bedeutung als lebende Sprache. Der „Tod des Sanskrit“⁸³ war damit besiegelt.

Dabei ist es wichtig festzuhalten, dass diese konservative Haltung eine Neupositionierung im 16. und 17. Jahrhundert darstellte, die sich von der älteren brahmanischen Sprachphilosophie unterscheidet. Weiterhin handelte es sich zumindest für die Mogulzeit wohl eher um eine Minderheitsposition, wie die oben beschriebenen Aktivitäten traditioneller brahmanischer Gelehrter nahelegen: Zur selben Zeit verfassten Krishnadasa und Kavi Karnapura persische Sanskrit-Grammatiken. Chandar Bhan verstand sich nach wie vor als traditioneller Brahmane, obwohl er zugleich ein persischsprachiger Gelehrter war. Führende traditionelle brahmanische Sanskrit-Gelehrte fanden sich in Banaras zu

81 KHANDADEVA: *Mīmāṃsākaustubha* (Skt., ca. Mitte 17. Jh.), zitiert nach POLLOCK: *The Languages of Science* (wie Anm. 9) S. 34.

82 Vgl. EBD., S. 34f.

83 Vgl. POLLOCK: *The Death of Sanskrit* (wie Anm. 66).

dem philologischen Großprojekt einer persischen Upanishaden-Übersetzung zusammen.

Zusammenfassung

Ein genauerer Blick auf die brahmanische Sanskrit-Tradition des 16. und 17. Jahrhunderts zeigt, dass die vermeintliche Abschottung von jeglichem persischen Einfluss eine gelehrte Neupositionierung und Ergebnis einer Auseinandersetzung mit dem zunehmenden Einfluss der persischen Gelehrsamkeit und der regionalsprachigen Bhakti-Traditionen gewesen war. Gewichtige Belege sprechen zudem dagegen, dass diese Position zur damaligen Zeit allgemein geteilt wurde. Zeitgleich entstanden Sanskrit-Grammatiken des Persischen und eine gigantische persische Upanishaden-Übersetzung. Zentrale Werke persischer Religionstheologie aus dem Umfeld von Dara Shukoh wurden wie selbstverständlich ins Sanskrit übersetzt. Kein anderer als Kavindracharya Sarasvati verfasste Lehr-Texte des Advaita Vedanta in Hindustani, damit sie von muslimischen Gelehrten gelesen werden konnten. Brahmanische Sanskrit-Gelehrte betrieben in Banaras Schulen für sufische Gelehrte. Dies alles spricht dafür, dass die traditionelle brahmanische Sanskrit-Gelehrsamkeit des 16. und 17. Jahrhunderts in ihrer „Verflechtung“ mit der sie umgebenden persischen Gelehrsamkeit erforscht werden muss. Würde in Zukunft eine solche „Verflechtungsgeschichte“⁸⁴ beachtet, dann wäre dies ein wichtiger Schritt, um die Segregation der indischen Religionsgeschichtsschreibung zu überwinden.

84 Vgl. Sebastian CONRAD, Shalini RANDEIRA: *Einleitung. Geteilte Geschichten – Europa in einer postkolonialen Welt*, in: DIES. (Hg.): *Jenseits des Eurozentrismus. Postkoloniale Perspektiven in den Geschichts- und Kulturwissenschaften*, Frankfurt am Main 2002; BERGUNDER: *What is Religion?* (wie Anm. 1); Karénina KOLLMAR-PAULENZ: *Lamas und Schamanen. Mongolische Wissensordnungen vom frühen 17. bis zum 21. Jahrhundert. Ein Beitrag zur Debatte um außereuropäische Religionsbegriffe*, in: Peter Schalk (Hg.): *Religion in Asien? Studien zur Anwendbarkeit des Religionsbegriffs*, Uppsala 2013.