

Götter der Zwischenrichtungen nennt, und die Skulptur zuoberst die in die Zwischenrichtungen blickenden Köpfe zeigt, kann vielleicht als ein Indiz für direkte Zusammengehörigkeit gedeutet werden. Es ist bekannt, daß der vorliegende Text der Manusmṛti von den Bhārgavas überarbeitet wurde. Wie weit sich ein Bhārgava-Einfluß am Hof der Vākātakas nachweisen läßt, wäre noch zu untersuchen, doch galt die im Nordwesten unmittelbar angrenzende Region von Maheśvar an der Narmadā als Stammland der Bhārgavas.

Wenn diese Deutung der acht obersten Köpfe stimmen sollte, stellten beide Figuren den Gott Maheś(var)a dar, und Bakkers Deutung der Manifestationsebenen (von oben nach unten: *yogin*, *brahmacārin*, *uṣṇiṣin*) wäre dahingehend zu modifizieren, daß die (in einem Fall zweistöckige) obere Ebene die Gottheit als in alle Richtungen blickenden Hüter der kosmischen Ordnung, die mittlere Ebene die Brahmanen als Hüter des Menschen und Götter verbindenden Wissens und die unterste Ebene die Fürsten als Hüter des sozialen *dharma* darstellt.

Die paarweise Anordnung der Köpfe auf Armen und Beinen legt außerdem nahe, daß diese Gestalt in die Nähe der (späteren) Viśvarūpa-Form der Gottheit rückt. Diese, als visionäre Form schon in der Bhagavadgītā beschrieben und später auch in śivaitischem Kontext nicht zu umgehen, hat im 6. Jh. im Viśvarūpa-Śiva von Parel ihren bekanntesten Ausdruck gefunden. Die beiden Maheśvaras aus Mandhal könnten als frühe Vorläufer oder Anfänge dieser Bildkonzeption angesehen werden. Es sei noch angemerkt, daß Bakker (S. 76f.) sich wohl irrt wenn er meint, daß die Götterbilder von Mandhal dem entsprechen, was Gert Kreisel (*Die Śiva-Bildnisse der Mathurā-Kunst*, 1986, S. 88f.) als Grundtyp der Śivadarstellung bezeichnet hat, daß nämlich seit dem 1. Jh. v. Chr. zur Kennzeichnung der gnädigen, ‚bhaktischen‘ Gottheit die Geste des huldvollen Grüßens eingeführt worden sei. Die älteren śivaitischen Götterfiguren aus Mandhal grüßen nicht, weder durch eine Geste, die Furchtlosigkeit verspricht, noch durch eine Geste der Wunschgewährung. Das ist überall der Fall, wo Hände sichtbar sind. Selbst wo die Hände wie bei Maheśvara beschädigt sind, läßt sich dies aus der Armstellung erschließen.

Nach diesem Versuch einer konstruktiven Ergänzung – auch der Bildteil könnte zu weiteren Anmerkungen anregen – nun noch eine kurze Bemerkung zu dem Buch insgesamt. Es bietet interessantes Bildmaterial und eine Fülle von Informationen über eine immer noch relativ wenig bekannte Dynastie. Besonders hervorzuheben ist aber die Sorgfalt und Präzision, mit der Bakker jeden Schritt seiner Argumentation belegt. Jede erwähnte Textstelle wird im originalen Wortlaut zitiert, jeder Ort durch Angabe der Koordinaten genau lokalisiert, jede abweichende Meinung der Gelehrten diskutiert. Die Arbeit ist nicht frei von meist anregenden und bedenkenswerten Spekulationen, aber sie legt diese rückhaltlos als solche offen; sie ist methodisch sauber, inhaltlich sorgfältig durchdacht, ein Musterbeispiel für eine verantwortbare Auswertung der spärlichen Quellen, die uns für die Rekonstruktion der altindischen Geschichte zur

Verfügung stehen. Es ist eine Arbeit, auf der man weitere Forschung aufbauen kann. Die Leser werden dies sehr zu schätzen wissen.

Wild Goddess in India and Nepal. Proceedings of an International Symposium, Berne and Zurich, November 1994. Ed. by Axel Michaels, Cornelia Vogelsanger, Annette Wilke. Bern, Berlin [u. a.]: Lang 1996. 574 S. m. Abb. 8° = Studia religiosa Helvetica, Jahrbuch, 2. Kart. DM 98,-. ISBN 3-906756-04-1. – Bespr. von Ingo Strauch, Berlin.

Der vorliegende Sammelband ist das Ergebnis eines im November 1994 in Bern und Zürich veranstalteten internationalen Symposiums im Rahmen einer Kālī-Ausstellung des Völkerkundemuseums der Universität Zürich. War dieses vom Institut für Religionswissenschaften der Universität Bern und dem Völkerkundemuseum der Universität Zürich organisierte Symposium noch unter dem Thema „The Wild Goddess in South Asia“ ausgetragen worden, entschieden sich die Herausgeber aus gutem Grund, dem vorliegenden Konferenzband den Titel „Wild Goddesses in India and Nepal“ zu geben. Die erste Veränderung ist zugleich Ausdruck einer der wichtigsten und eindeutigsten Erkenntnisse dieser Konferenz – daß es angesichts der vorliegenden Forschungsergebnisse unmöglich ist, von einer Gottheit zu sprechen. Vielmehr begegnet uns in den vorgestellten Arbeiten eine Vielzahl weiblicher Gottheiten und Halbgottheiten, die allenfalls im Ergebnis sekundärer Assimilation zu gemeinsamen Formen zusammengeführt werden konnten.

Die zweite Veränderung des tragenden Themas weist auf den konkretisierten geographischen Rahmen der vorgelegten Studien. Die Herausgeber ordneten die Arbeiten in zwei großen Teilen- „Textual Studies“ und „Regional Studies“. Die letzte Gruppe vereint in erster Linie auf ethnographischer Feldforschung beruhende religionswissenschaftliche und -soziologische, daneben jedoch auch kunsthistorische Arbeiten. Diese Einteilung hat sich als durchaus fruchtbar erwiesen. Dabei ist es nicht so sehr die Verschiedenheit der Quellen, die sie erforderte – die sind oftmals sogar die gleichen –, sondern die Perspektive der Arbeiten. Schauen die der ersten Gruppe von den Texten auf die heutige, z. T. regional verwurzelte Tradition, ist der Blickwinkel der Arbeiten der zweiten Gruppe genau umgekehrt. Das ermöglicht dem Leser eine wirkliche „Rundum-Sicht“.

Innerhalb beider Teile ist das Bestreben erkennbar, inhaltlich und räumlich aufeinander verweisende Arbeiten aneinanderzureihen. Auch das erleichtert die Verknüpfung.

Es mag dem organisatorischen Rahmen des Symposiums geschuldet sein, daß zwei Drittel der vorgestellten Arbeiten dem zweiten Teil, den „Regional Studies“ angehören. Beiden Teilen vorangestellt sind ein Vorwort von Samyukta Gupta und eine Einführung von A. Michaels, C. Vogelsanger und A. Wilke mit Bemerkungen von R. Jansen und P. Schreiner. Die Ein-

führung dient der kurzen Systematisierung der Ergebnisse des Symposiums und der Diskussion in den jeweiligen Sitzungen.

Lediglich fünf Artikel umfaßt Teil I „Textual Studies“, obwohl hier ungleich mehr Material zur Verfügung steht, das dringend bearbeitet werden müßte. Die vorgelegten Studien beschäftigen sich charakteristischerweise nicht vorrangig mit den „klassischen“ Quellen zu den „wilden Göttinnen“, also nicht mit den Purāṇas, nicht mit dem Devīmāhātmya, obwohl auch hier noch durchaus interessante Ergebnisse zu erwarten sind, wie z. B. die von S. Wendt vorgelegte Arbeit über das Kālikāpurāṇa zeigt. Gemeinsame Quelle der ersten drei Artikel (Herrmann-Pfandt, Baldissera, Schwarz Lindner) ist der Kathāsaritsāgara (KSS) des Somadeva (um 1080).

A. Herrmann-Pfandt untersucht die Rolle der *ḍākinī*s, einer Art von halbgöttlichen Wesen, im Hinduismus. Die sowohl zeitliche als auch inhaltlich-konzeptionelle Heterogenität der zugrundegelegten Quellen (buddhistisch: Laṅkāvatārasūtra; hinduistisch-śivaitisch: Kathāsaritsāgara; ethnographische Arbeiten des 19./frühen 20. Jh.) ermöglicht es einerseits, die erstaunliche Kontinuität der mit diesen Wesen verbundenen Vorstellungen aufzuzeigen; andererseits eröffnet sie die Möglichkeit, sich diesen Vorstellungen aus durchaus unterschiedlichen, wenn auch nicht voneinander unabhängigen, Perspektiven zu nähern.

Die Frage nach der Rolle dieser hauptsächlich als böseartig beschriebenen Wesen in der kulturellen Realität Indiens beantwortet die Autorin sowohl aus sozialer als auch aus religionswissenschaftlich-psychologischer Sicht. Die soziale Konzeption der *ḍākinī*s als „anti-women“ oder „counter images“ in bezug auf das in der patriarchalen Hindu-Gesellschaft entworfene weibliche Ideal der gehorsamen Frau ist überzeugend, wenngleich sie als Produkt dieses Patriarchats m. E. nur insofern gesehen werden kann, als sie die Vielfalt, „Polyvalenz“ der weiblichen Gottheiten zugunsten einer Reduktion auf deren „böse“, schreckliche Aspekte aufgegeben hat. Es ist m. E. zu berücksichtigen, daß das Patriarchat diese Aspekte nicht erfunden hat, es hat sie lediglich in seinem Sinne funktionalisiert. Zu viele der in Zusammenhang mit den *ḍākinī*s beschriebenen Besonderheiten (ihr Zusammenhang mit Tod und Geburt, dem Tod in der Geburt, dem Blut als Symbol des Lebens und des Todes, der Verwandlung als Symbol der Metamorphose der mikro- und makrokosmischen Zyklen) tragen archetypischen Charakter. Sie können schwerlich ein erst im indischen Mittelalter geschaffenes künstliches Anti-Bild verkörpern.

F. Baldissera sucht nach Spuren der Aktivität der schrecklichen Göttinnen im KSS. Sie untersucht deren Funktion in bestimmten inhaltlichen Kontexten, insbesondere ihre Verbindung zu Tod und Selbstopfer. Die Rollen, die den Göttinnen jeweils in Rahmenerzählung und Erzählung zugeschrieben werden, sind unterschiedlich und zeugen vom Bestreben Somadevas nach Anpassung an konventionell śivaitische Normen.

Während Baldissera den tantrischen religiösen Hintergrund des KSS nurmehr angedeutet sieht, gelingt es D. Schwarz-Lindner im folgenden Beitrag, auf der

Grundlage des Vergleichs mit klassischen tantrischen Quellen wie dem Māhātmayakhaṇḍa aus dem Tripurārahasya die klar tantrische Konzeption des *yantra* der Juweleninsel (*maṇḍivīpa*) bereits im KSS nachzuweisen. Sie eröffnet somit den Blick auf eines der Hauptwirkungsfelder der „wilden Göttinnen“, den Tantrismus. Im folgenden handelt Schwarz-Lindner über die Symbolik dieser Konzeption und des mit ihr verbundenen *śrīyantra* sowie über die Charakteristik der „Lady of the Island of the Jewels“ Lalitā/Tripurā, die sowohl destruktive als auch glückverheißende, gnädige Züge hat, hauptsächlich jedoch in dieser letzten Form verehrt wird.

Ebenfalls dem Tantrismus, insbesondere seiner Śrīvidyā-Form, ist die hervorragende Studie von A. Wilke gewidmet. Ausgehend von den Legenden über den Philosophen Śaṅkara und der ihm zugeschriebenen *devī*-Hymne Saundaryalaharī, untersucht sie die Mechanismen, die zur „Zähmung“ lokaler „wilder“ Göttinnen führen, sprich: ihrer Einbeziehung in ein religiös wie kultisch tantrisch geprägtes Umfeld. Als hauptsächlichliches Mittel einer solchen Zähmung macht sie die Heirat aus, die jedoch nicht nur ein Akt der Unterwerfung und Unterordnung ist, sondern gleichzeitig die Macht der entsprechenden lokalen Göttin universalisiert, sie in einen größeren religiös-kultischen Kontext befördert. Anhand mehrerer Fallbeispiele untersucht Wilke den Śaṅkara zugeschriebenen Zähmungsakt, wobei sie nachweist, daß die vereinfachte Formel, nach der *ugra*-Göttinnen zu *saumya*-Göttinnen werden, nicht stimmt. Vielmehr sind beide Aspekte weiterhin in der entsprechenden Göttin vereint, bedingen einander geradezu. Es ist beispielhaft, mit welcher Konsequenz und Akribie Wilke die mannigfachen – u. a. auch ethnographischen – Quellen zueinanderführt und so zu beeindruckenden und überzeugenden Resultaten gelangt.

Der erste Teil wird abgeschlossen durch einen Artikel von S. Wendt über zwei Versionen des Satī-Mythos im Kālikāpurāṇa. Sie zeigt, wie der Charakter der Göttin abhängig vom Kontext und seiner Funktion ist: liebevoll und ergeben, *saumyā*, im mythologischen Teil des Purāṇa, strafend und furchterregend, *ugrā*, im rituellen Teil.

Die 13 Aufsätze der „Regional Studies“ beginnen mit fünf Arbeiten über nepalesische Kulte. N. Gutschow stellt in seiner beeindruckenden Studie die Kulte um die Aṣṭamātrkā und die Navadurgā in Bhaktapur vor. Während die Aṣṭamātrkā als Schutzgottheiten fungieren, die über ihre *piṭha*s fest an die acht Sektionen des als *maṇḍala* visualisierten Stadtgebiets gebunden sind, symbolisieren die Navadurgā als „living counterparts“ der Aṣṭamātrkā durch eine Prozession das dynamische Moment innerhalb dieses *maṇḍala*. Dabei weist Gutschow darauf hin, daß die acht Abschnitte des *maṇḍala* nicht etwa sozial definierten territorialen Einheiten entsprechen, sondern vielmehr dem kosmischen Ideal entspringen, das mit dem urbanen Territorium assoziiert wird. Auch die Navadurgā können nicht auf den *saumya*- bzw. *ugra*-Aspekt reduziert werden; sie sind, um mit Gutschow zu reden, furchterregend, um beschützend zu sein.

Ebenfalls den Navadurgā ist die Arbeit von G. Toffin gewidmet. Er untersucht ihren Kult in Theco, einem Dorf

im Kathmandu-Tal. Toffin behandelt umfassend die Bestandteile dieses Kults, seine formale und inhaltliche Ausgestaltung und die zugrundeliegenden organisatorischen Strukturen, die ihrerseits Aufschluß über seine soziale Relevanz geben. Menschenopfer sind ein wichtiger Bestandteil dieses Kults und sollen nach Toffins Beobachtungen noch in jüngster Zeit vollzogen worden sein.

Bhairava, der traditionelle Begleiter der „wilden Gottheit“, steht im Mittelpunkt der Studie von E. Chalié-Visuvalingam. Die Vielfalt an höchst heterogenen Informationen, methodischen Ansätzen und zeitlichen wie räumlichen Inkonsistenzen läßt den Leser recht ratlos zurück. Sollte Forschung nicht auch ein Stück weit Klärung, Vereinfachung – eben Abstraktion – sein, oder doch zumindest dazu führen?

A. Michaels beschreibt den nepalesischen Kult Guhyeśvarīs, der „Göttin des Geheimen“. Sehr anschaulich legt er die Geschichte des Haupttempels dieser Göttin im nepalesischen Raum und die Etablierung ihres Kults dar. Eine Tabelle am Ende des Artikels faßt die wichtigsten Ereignisse in der Geschichte des Tempels zusammen. Obwohl sich die Anfänge des Tempels kaum vor die Mitte des 17. Jahrhunderts datieren lassen, gibt es sichere Hinweise auf eine Guhyeśvarī-Tradition in Nepal vor 1000 v. Chr. Die von Michaels zusammengetragenen Charakteristika der Mythologie der Devī und ihres Kultes präsentieren eine schillernde Göttin, die gnädig wie böse, *saumyā* wie *ugrā*, vegetarisch wie fleischverzehrend ist, kurzum, die sich wie viele der bereits beschriebenen Göttinnen jeder Klassifikation entzieht. Es ist nach Michaels diese „multiple identity“, die sich scheinbar jenseits jeder Identität bewegt, die die Macht dieser Göttinnen bedingt. Sein Verweis auf „mother experiences in early childhood“ als Grund für diese multiple Identität mag ein psychologisches Erklärungsmuster sein. Warum es jedoch dieses Phänomen als indische Besonderheit ausweisen soll, ist fraglich.

Der „Nepal-Zyklus“ wird abgeschlossen durch die Arbeit von B. Merz über den Hārātī-Kult in Nepal. Obwohl Hārātī nicht zu den „klassischen“ wilden Göttinnen gehört, ergibt die Analyse ihres Charakters ein Bild, das sie in die Nähe der Mātrkā-Göttinnen stellt. Auch nach ihrer „Zähmung“, die wohl in buddhistischem Umfeld stattgefunden hat, bewahrt sie viele der Eigenschaften der „wilden Göttinnen“. Charakteristisch ist auch für sie die Ambivalenz (oder: Polyvalenz) ihres Wesens. Sie schickt Krankheiten und vermag sie zu nehmen. Sie ist „Mutter“ und zürnende Göttin. Ein wichtiges Element der Kommunikation mit dieser Göttin wurde in jüngster Zeit die rituelle Besessenheit. Der Gegensatz von *ugra* und *saumya* scheint personifiziert zu sein in den beiden exponierten Frauengestalten des Mahābhārata Draupadī und Kuntī. W. Sax dokumentierte und interpretierte eine Form des rituellen Theaters, wie man sie heute noch im ehemaligen Königreich von Garhwal im Mittleren Himalaya findet, die Pāṇḍav-līlā. Kuntī – die Mutter *per se*, Draupadī – das gefährliche, rachsüchtige, triebhafte Weib, so mag die Rollenverteilung für den in Dichotomien denkenden Westeuropäer erscheinen. Wenngleich dies auch die Hauptcharakte-

ristika beider Figuren sind, offenbaren sich doch in der heutigen Rezeption dieses Mythos und seiner theatralischen Umsetzung Momente, die den Gegensatz zwischen ihnen aufheben. Beide sind, freilich auf unterschiedliche Art, „good *kṣatriya* women“, deren Anliegen das Bewahren von Recht und Ehre ist. Vom Wirken beider war der Sieg der Pāṇḍavas abhängig.

Wie die *bhakti*-Bewegung des ausgehenden 18. Jahrhunderts das Bild der Göttin Kālī in Bengalen veränderte, zeigt R. Fell McDermott in ihrer Studie. Die bengalische poetische Tradition über Kālī dient ihr dabei als Ausgangspunkt, das Ineinandergreifen von tantrischen, *bhakti*- und *yoga*-Elementen im heutigen Kult dieser Göttin zu demonstrieren. Besonders aufschlußreich sind ihre Befragungen bengalischer Menschen, die einmal mehr die Vielschichtigkeit der Auffassung über die „wilden Göttinnen“ zeigen. Für sie ist Kālī Mā – die Mutter. Die heutige Dominanz der *bhakti*-Elemente ist Ausdruck des Volksglaubens, die tantrischen Ursprünge jedoch sind latent vorhanden und bei Bedarf abrufbar.

Der klar tantrischen Kālī in anderem geographischen wie religiösen Kontext ist die Studie von A. Loseries-Leick „Kālī in Tibetan Buddhism“ gewidmet. Auf der Suche nach Identität oder Verschiedenheit in bezug auf die indische Kālī beschreibt sie in erster Linie Ikonographie und Funktion der tibetischen tantrisch-buddhistischen Göttinnen Śrīdevī, Krodhakālī, Ekajāṭā, Siṃhamukhā, und Srid pa'i rGyal mo. Die schon erwähnte Frage nach dem Verhältnis dieser Göttinnen zu ihrem indischen Äquivalent (so es dieses gibt) kann Loseries-Leick jedoch nicht beantworten. Die von ihr angeführten Parallelen zwischen Auffassungen westbengalischer *sādhaka*s und denen tibetischer tantrischer Texte sind vor dem Hintergrund gemeinsamer tantrischer Konzeptionen wohl zu erklären, bieten jedoch kaum Anhaltspunkte zur Beantwortung der eingangs gestellten Frage.

Nicht einer konkreten Göttin, sondern der durchaus interessanten Frage nach der Rolle des Geschlechts im Kult geht H. Brückner nach. Anhand der Untersuchung und symbolischen Interpretation mehrerer südindischer Kulte kommt sie zu dem erstaunlichen Resultat, daß es nicht das Geschlecht einer Gottheit ist, das die Ausgestaltung des ihr gewidmeten Kultes bestimmt, sondern ihr Charakter. Und der läßt sich eben nicht nur über das Geschlecht definieren, vielmehr beobachtet Brückner hier die Dominanz der Göttlichen, die ihren klarsten Ausdruck in der androgynen Gestalt von Gottheiten findet. Von Bedeutung ist das Geschlecht vor allem in Hinsicht auf die den Kult Praktizierenden. Selbstaufopferung ist eines der Hauptelemente jeder rituellen Kommunikation mit einer Gottheit. Dabei sind gewaltsame devotionale Praktiken im engeren Sinne auf männliche Adepten beschränkt. Ihr weibliches Äquivalent ist die sexuelle Hingabe der weiblichen Teilnehmerinnen, die als rituelle Heirat mit der Gottheit, auch einer weiblichen, vollzogen wird. Es wäre wichtig, diese Forschungsergebnisse Brückners anhand anderer Kulte, auch in anderem geographischen Kontext, zu verifizieren.

Die Göttin und ihre Augen stehen im Mittelpunkt der Studie von E. Masilamani-Meyer. Anders als der

Titel ihres Aufsatzes „The eyes of the goddess“ vermuten läßt, setzt sie sich mit der Semantik der Augenzahl in der Ikonographie verschiedener indischer Göttinnen auseinander. Wenngleich der hypothetische Ausgangspunkt der Arbeit, nur eine „Hindu goddess“ zu vermuten, auch angesichts der hier diskutierten Forschungen fraglich erscheinen muß, legt Masilimani-Meyer doch durchaus interessantes Material vor. Wie nicht anders zu erwarten, entdeckt sie eine direkte Beziehung zwischen der ikonographisch verbindlichen Anzahl der Augen einer Göttin und dem von ihr repräsentierten Charakter und der von ihr vertretenen Funktion(en). Vor allem mythologische Motive sind der Ausgangspunkt ihrer Betrachtungen. Zwar ist das Material in seiner Gesamtheit aussagekräftig, doch wäre es wünschenswert gewesen, wenn die Autorin verschiedene mythologische Ebenen identifiziert hätte, um eventuelle genealogische Verbindungen aufzuzeigen, Ursprüngliches von sekundär Hinzugetretenem zu trennen. Diese Bemerkung richtet sich nicht nur an Masilimani-Meyer, sondern scheint ein generelles Problem des Umgangs mit Mythen zu sein (vgl. Chalier-Visuvalingam).

Die Beziehung der Göttin Dantesvarī zur königlichen Familie der Rājas von Bastar (Madhya Pradesh) und die Rolle des Kultes dieser Göttin im sozialen Kontext dieser Region stehen im Mittelpunkt der Untersuchung von C. Mallebrein. Mallebrein studierte das jährlich wiederkehrende Daśaharā-Festival zu Ehren dieser Göttin und entdeckt in ihm die Reflektion der Hinduisierung dieser Region, der Unterwerfung unter die Herrschaft einer Adelsdynastie und der Bemühungen um die Integration verschiedener sozialer Schichten der Gesellschaft. Die Form der Verehrung der Dantesvarī ist dabei stark abhängig vom jeweiligen sozialen Kontext. Während in den urbanen Gebieten Dantesvarī als „great“ verehrt wird, spielen in den ländlichen Gebieten vor allem Formen ritueller Besessenheit eine große Rolle in ihrem Kult. Der Beitrag ist besonders wertvoll durch seine Konzentration auf die soziale Komponente des Kultes der „wilden Göttinnen“, ihre Rolle in der Hinduisierung tribaler Gebiete. Gemeinsam mit der Arbeit Wilkes, die sich dem Phänomen der Hinduisierung freilich eher aus religionswissenschaftlicher Sicht nähert, zeigt er die Fruchtbarkeit dieser Perspektive. Sie eröffnet m. E. die größten Möglichkeiten für das Verständnis der mit den Göttinnen verbundenen Probleme, größere jedenfalls als sie der feministische Ansatz einer angenommenen Patriarchalisierung zu bieten vermag.

Die Hinduisierung auf einem anderen Gebiet beobachtete E. Fischer in seinem Beitrag über die Wandmalereien der Oṣākoṭhi-Tradition aus Süd-Orissa und den ihnen gewidmeten Kult. Die prominenteste der verehrten Göttinnen ist heute Maṅgalā, eine viṣṇuitische Gottheit. Jedoch daneben und von besonderer Bedeutung für die Bevölkerung stehen im Mittelpunkt dieser Wandmalereien verschiedene *ṭhākuraṇīs*, die bis vor kurzem noch Menschenopfer erhielten. Sie wurden im Laufe der Zeit durch Maṅgalā ersetzt oder aber in ihren furchtbaren Aspekten von den klassischen hinduistischen Gottheiten Kālī und Durgā vertreten.

Die Beiträge werden abgeschlossen durch einen Aufsatz M. Burger's, die anhand des Hindi-Films „Amar jyoti“ aus dem Jahre 1935 die Bedeutung der mythologischen Tradition der Durgā und ihre Rezeption in der modernen indischen Filmkunst untersucht.

Es schließt sich ein ausführlicher Index an, der insbesondere bei Quervergleichen sehr nützlich ist. Das Buch liegt in drucktechnisch einwandfreier Gestalt vor. Das Design ist übersichtlich und zweckmäßig. Die begleitenden Illustrationen fügen sich gut in den Text ein und ergänzen ihn sinnvoll. Der englische Text ist, soviel ich feststellen konnte, frei von Druckfehlern; lediglich die Transkriptionen des Sanskrit bieten eine leider nicht kleine Liste von Fehlern, die die Lesbarkeit und das Verständnis zwar nicht beeinträchtigen, aber doch unangenehm ins Auge fallen. Es stand nicht zu erwarten, erschöpfende Antworten auf alle mit den „wilden Göttinnen“ verbundene Fragen zu finden. Doch wenn es ein vollständiges und korrektes Bild von den „Wilden Göttinnen“ geben kann – und soviel ich der Lektüre entnehmen konnte, ist dies mehr als zweifelhaft – an dieser Sammlung höchst heterogener und in ihrer Mehrzahl qualitativ außerordentlich wertvoller Beiträge wird man in seiner Anfertigung nicht vorbeikommen.

Weber-Brosamer, Bernhard und Dieter M. Back: Die Philosophie der Leere. Nāgārjunas Mūlamadhyama-Kārikās. Übersetzung des buddhistischen Basistextes mit kommentierenden Einführungen. Wiesbaden: Harrassowitz 1997. 130 S. = Beiträge zu Indologie 28. Kart. DM 54,-. ISBN 3-447-03897-7. – Bespr. von Klaus Butzenberger, Berlin.

Nāgārjuna-s ‚opus magnum‘, die Mūlamadhyamakārikā-s (= MMK), liegen vor in Sanskrit (3 Hss. ed. de la Vallée Poussin 1903–13; nepales. Hs. ed. de Jong (1977) sowie in tibetischen (TP 5224, 5229, 5242, 5253) und chinesischen Fassungen (T 1564, 1565 (teilw.), 1566, 1567). Der Text wurde, auszugsweise oder insgesamt, vielfach in moderne Sprachen übersetzt, u. a.: deutsch (Walleser 1911 (tib.), 1912 (chin.); Schayer 1931: Kap. 5, 12–16, 10); englisch (Stcherbatsky 1927: Kap. 1, 25; Chatterjee 1957: Kap. 1–5, 1962: Kap. 6, 8; Streng 1967; Inada 1970; Kalupahana 1986; Garfield 1995 u. a.); französisch (Lamotte 1936: Kap. 17; de Jong 1949: Kap. 18–22; Noli 1959: Kap. 2–4, 6–9, 11, 23, 24, 26, 27); italienisch (Gnoli 1961); dänisch (Lindtner 1982); japanisch (Yamaguchi 1947, 1949; Saigusa 1985); Hindi (Narendradeva 1983).

Anlage und Anspruch dieser Übersetzungen sind durchaus unterschiedlich; es gibt exegetisch-philologisch präzise, reich annotierte und kommentierte Arbeiten, die in der Regel Candrakīrtis Prasannapadā mitberücksichtigen und sich vornehmlich an Indologen und Buddhologen wenden (z. B. Schayer, de Jong, May), aber auch leichter lesbare Gesamtübersetzungen, die eine breitere, philosophisch oder religionswissenschaftlich orientierte Leserschaft avisieren. Einige der letzteren fallen allerdings deutlich hinter die üblichen Standards kritisch-philologischer Texterschließung zurück (z. B. Inada, Kalupahana).