

'Divorzio all' indiana'  
Einige Bemerkungen zum Verständnis des Abschnitts  
über die Ehescheidung bei Kautilya  
(Untersuchungen zum 'Kautilya' Arthasāstra I)

von A. Wezler, Hamburg

1. Das 60. (nach Kangles 'Zählung das 59.) *prakaraṇa* des Arthasāstra (= AŚ), also *adhyāya* 2-4 des 3. *adhikaraṇa*, handelt gemäß der Angaben in der sog. '*prakaraṇa*-Liste' (1.1.5) von "Heirat und Eheleben" (*vivāhasamyuktam*). Der 3. *adhyāya* ist dabei seinerseits wieder in mehrere Unterabschnitte gegliedert, in denen der Reihe nach "Gehorsam" (*śūśrūṣā*: 3.3.1-2), "Unterhalt" (*bbārma*: 3.3.2-6), "grobe Behandlung" (*pārusya*: 3.3.7-11), "Haß" (*dveṣa*: 3.3.12-19), "Fehlverhalten" (*aticara*: 3.3.20-29) und "Verbot(e)" (*praiśedha*: 3.3.30-31), wenn auch nur sehr knapp, besprochen werden.

Die 'Zwischenüberschrift' "Haß", d.h. wohl: "starke, 'unüberwindliche' Abneigung", ist durchaus treffend: *dveṣa* bildet den weiteren Zusammenhang, in den u.a. die "Ehescheidung" eingeordnet ist. Mit einer Mischung aus Verwunderung und Amusement nimmt man beiläufig zur Kenntnis, daß Scheidung hier *mokṣa* genannt wird<sup>1</sup>, fragt man sich doch unwillkürlich, ob nicht auch die Sanskritsprecher selbst mit diesem Ausdruck den Begriff der "Erlösung" einerseits und der "Freilassung (aus der Sklaverei)"<sup>2</sup> andererseits assoziativ verbunden haben könnten.

1.1 Wie dem auch sei, was im AŚ dazu gesagt wird, ist folgendes:<sup>3</sup>  
*bhartāraṃ dviṣati stri saptārtavāṇī amāṇḍayamānā tadānim eva śhāpyābharāṇaṃ nidhāya bhartāraṃ  
arjyaṇā saba śyānam anuśayita //2//*  
"A wife disliking her husband (and) not adorning herself (for fulfilment of marital duty)<sup>4</sup> during

---

<sup>1</sup> Vgl. dazu Scharfe 1968: 17ff.

<sup>2</sup> Die Wiedergaben dieser Bezeichnung durch Meyer (1926: 242 Anm. 3) "(Kapitel von dem) was mit der Ehe zusammenhängt" bzw. Kangle (1963: 3 und 227ff.) "concerning marriage" halte ich für nicht richtig. Man würde nicht verstehen, warum *samyukta* nicht auch im 'Titel' aller anderen *prakaraṇas* gebraucht wird (zu *samyukta* in den *prakaraṇas* 144ff. s. Scharfe 1968: 29). Möglich wäre auch "Zusammenleben aufgrund von Heirat/in einer Ehe".

<sup>3</sup> Vgl. zu solchen Untergliederungen Scharfe 1968: 28ff.

<sup>4</sup> Vgl. auch Scharfe 1968: 30.

<sup>5</sup> Beiläufig sei erwähnt, daß in K. Mylius' *Wörterbuch Deutsch-Sanskrit*, Leipzig 1988, *mokṣa* nicht unter den Sanskritäquivalenten für "Scheidung" aufgeführt ist, wohl aber unter denen für "Ehescheidung".

<sup>6</sup> Vgl. AŚ 3.13.9; *pratimokṣa* Nār.S. 5.32; *muc* bzw. *pra-*, *vi-muc* z.B. Nār.S. 5.29ff., Manu 8.414, Yājñ. 2. 186.

<sup>7</sup> Ich zitiere nach der Ausgabe von Kangle (1960: 101) und füge jeweils seine Übersetzung (1963: 233f.) an, aber nicht ohne gelegentlich in Fußnoten Bedenken anzumelden usw.

<sup>8</sup> Das Baden, Anlegen eines frischen Gewandes etc. ist mindestens seit den Zeiten des Rgveda das 'Signal' für das Ende der Menses. Pflicht ist der Geschlechtsverkehr dann namentlich für den Mann (vgl. z.B. den häufig zitierten Vers BaudhDhS 4.1.20); das Verlangen der Frau wird anscheinend unterstellt.

seven<sup>9</sup> menstrual periods,<sup>10</sup> shall forthwith<sup>11</sup> set down her endowment and ornaments<sup>12</sup> and consent<sup>13</sup> to her husband lying with another woman."

*bhiksukyanvādhijñātikulānām anyatame vā bhartā dviṣan striyam ekām anuśayita* /13/.

"A husband disliking the wife<sup>14</sup> shall consent to her staying alone in the family of (the following, viz.)<sup>15</sup> a female mendicant, a guardian<sup>16</sup> or a kinsman."

*drṣṭalinge maithunāpahāre savarnāpasarpopagame vā mithyāvādi dvādaśapaṇam dadyāt* /14/

"One who speaks a falsehood, when indications are clear, when there is a refusal of intercourse or when an approach is made to a person of the same *varṇa* through a secret emissary, shall pay a (fine of) twelve *paṇas*.<sup>17</sup>"

<sup>9</sup> Sieben, weil die *saptapadi* ein wesentliches Element des Hochzeitsrituals bildet (s.u. Fußn. 80)?

<sup>10</sup> Für die Bedeutung "die monatliche Reinigung" weiß das PW s.v. *tirtha* nur auf "H. an. MED. VIŚVA bei UJJVAL." zu verweisen; im AŚ ist sie klar belegt! Offen ist nur die Frage ihrer Entstehung: tabuisierende Bezeichnung im Hinblick auf das Baden der Frau nach der Periode?

<sup>11</sup> Meyers "auf der Stelle" (1926: 247) wird dem *eva* besser gerecht.

<sup>12</sup> Kangle verweist zurecht in einer Fußnote auf 3.2.15; nicht unwichtig sind aber auch 3.2.19 und 3.4.16.

<sup>13</sup> Vgl. dazu Kangles Fußnote. Mir ist aber nicht klar, wie sich diese Bedeutung entwickelt hat; "sich (zeitlich) nach [dem Gatten] niederlegen" = "darauf verzichten, mit ihm 'ins Bett zu gehen" > "es hinnehmen, daß er mit einer anderen Frau schläft" > "ihn freigeben" (Meyer 1926: 248 Anm. 4)?

<sup>14</sup> Mir scheint, daß Meyers sachliche und textkritische Bedenken (1926: 247f. Anm. 4) doch wohl ausgeräumt sind u.a. durch die wichtige Beobachtung bei Kangle (1963: 273 Fußn. zu 3.19.11), daß "vā is often used only to introduce a new rule".

<sup>15</sup> Kangles implizite Annahme (1963: 233 Fußn.), es könne im Skt. ein Kompositum *bhiksukikula* mit der Bedeutung "family of female mendicants" geben, halte ich für höchst problematisch. Möglich wäre "bei (einer) Asketin(nen)/Nonne(n) oder einem zu ihrem Schutz Verpflichteten oder bei einem (ihrer) Verwandten, bei [einem Mitglied] der Familie [ihres Mannes]"; zu *kula* "Familie (des Mannes) s. etwa ĀpDhS 2.27.3; sehr viel wahrscheinlicher aber ist — z.B. wegen der Belege AŚ 3.4.9 und 10 —, daß *kula* hier de facto "Haus, Gebäude" bedeutet und daß, wie Kangle sagt (1963: 234 Fußn.), "in the case of the *bhiksuki* this implies only staying with her".

<sup>16</sup> Kangles Bemerkung (1963: 234 Fußn.) "it may simply mean 'a guardian'" reicht nicht aus, um die u.a. von Meyer (1926: 248 Anm. 4) gesäten Zweifel zu zerstreuen. Die Wortbildung könnte auf eine Person, "der nachträglich etwas/jemand anvertraut wird", weisen.

<sup>17</sup> Auch hier bleibt mancherlei in Deutung und Übersetzung unsicher. Ist — mit Meyer — *mithyāvādi* dahingehend zu verstehen, daß hier nun — im Unterschied zu 3.3.12 (Ehefrau verweigert sich tatsächlich) — von einer entsprechenden falschen Anschuldigung seitens des Mannes die Rede ist? Bei *upagama* wird man — gegen Meyer — doch davon ausgehen, daß es in der bekannten Bedeutung "zu [einer Person] gehen, (um ihr beizuwohnen)" gebraucht ist. Kangle andererseits kann man aber auch nicht beschweigen, eine unmittelbar einleuchtende Erklärung für *savarnāpasarpopagame* zu bieten;

*amokṣyā bhartur akāmasya dviṣati bhāryā, bhāryāyās ca bhartā* //15//

"A disaffected wife is not to be granted divorce from the husband who is unwilling, nor the husband from the wife."

*parasparam dveṣān mokṣah* //16//

"By mutual disaffection (alone)<sup>18</sup> a divorce (shall be granted)."

*striviprakārād vā puruṣas<sup>19</sup> cen mokṣam icched yathāgrhitam asyai dadyāt* //17//

"Or if the husband seeks divorce because of the wife's offence, he shall give to her whatever he may have taken".

*puruṣaviprakārād vā stri cen mokṣam icchen nāsyai yathāgrhitam dadyāt* //18//

"Or, if the wife seeks divorce because of the husband's offence, he shall not give her whatever may have been received."<sup>20</sup>

*amokṣo dbarmavivāhānām /19/ iti dveṣah* /<sup>21</sup>

"There is no divorce in pious marriages. Thus ends (the topic of) disaffection".

1.2 Empfindet man den letzten Satz nicht als eine überraschende Wendung? Steht dem glatten Mitvollzug des in ihm ausgedrückten Gedankens nicht widerstrebend die Annahme entgegen, die sich beim Lesen von 3.3.12 an entwickelt und immer mehr verstärkt hat, daß hier eben von der Scheidung einer 'normalen', d.h. ordentlichen, 'legalen' Ehe die Rede ist? Und nun soll man sich im Nachhinein darüber aufklären lassen, daß alles, was zuvor gesagt worden ist, nur für die 'nicht-legale' Ehe, den Ausnahmebereich der Un-Ordnung gilt! Ist nicht auch die Reihenfolge der Behandlung bzw. Erwähnung in sich ungewöhnlich, ja verdächtig? Und sollte *amokṣa* nicht wie *mokṣa* natürlicherweise mit einem Ablativ verbunden sein, im gegebenen Fall zudem einem Ablativ, der diejenige Person bezeichnet, v o n d e r man sich, da durch Ehe an sie gebunden, zu befreien sucht?

Kurzum, es ist wohl nicht gänzlich abwegig zu überlegen, ob der überlieferte Text nicht vielleicht als *amokṣo 'dbarmavivāhānām* zu deuten ist, "Nicht-Scheidung (d.h. eine Scheidung kommt nicht vor) [von Personen], deren Heirat nicht dem *dharma* gemäß ist/[im Falle] von nicht-*dharmag*emäßen Heiraten". Unverständlich bzw. unlogisch wäre ja die Anschauung nicht, daß die

s. aber seine Verbesserung in "Additional Notes" (1963: 599); hinsichtlich *savarna* evtl. wichtig auch AŚ 3.4.29. Seltsam auch, daß *drṣṭalinge* ausdrücken soll, daß es klare Indizien für das Gegenteil gibt. Ist etwa '*maithunā*' (und '*savarnā*'<sup>9</sup>) zu interpretieren?

<sup>18</sup> Offenbar ist das Einverständnis beider Partner damit impliziert.

<sup>19</sup> Auffällig ist auch der Wechsel der Ausdrücke *stri* bzw. *puruṣa* hier gegenüber *bhāryā* bzw. *bhartṛ* in 3.3.15.

<sup>20</sup> S. Kangles kritische Bemerkung (1963: 234): "It is strange that when the wife is in the wrong, she gets her *ṣulka*, *stridhana* etc., while she gets nothing if forced to seek divorce through the man's wrong." usw. S. auch unten Fußn. 120.

<sup>21</sup> *dveṣah* ist aus dem Malayalam-Kommentar ergänzt (vgl. Kangle 1963: 234 Fußn.).

Auflösung einer Ehe, die auf nicht 'legale' Weise geschlossen ist, keiner Regelung(en) bedarf. Dem sprachlich-philologischen Argument, daß *adharmavivāha* im AŚ — und offenbar auch sonst — nicht belegt ist, käme gewiß kein sonderliches Gewicht zu.

Diesem Spiel der Gedanken wird nun aber doch durch eine Reihe von Gründen Einhalt geboten, die letztlich ihre Abwegigkeit erweisen. An der anderen Belegstelle<sup>22</sup> ist *dharmavivāha* eindeutig ein *tapurusa*; die Wahrscheinlichkeit, daß das Wort hier, in 3.3.19, ein *babuvrihi*-Kompositum ist, muß deshalb als gering angesehen werden. Die Optative bzw. das Gerundivum in den vorangehenden Sätzen widersprechen der Annahme, daß *amokṣa* (in 3.3.19) die Funktion einer empirischen Feststellung hat. Erheblich wahrscheinlicher ist vielmehr, daß *amokṣa* hier wie auch sonst nicht selten Komposita mit *a-/an-* im Vorderglied<sup>23</sup> eine Bedeutung hat, die nicht einfach gleich der Negation des von Hinterglied Bezeichneten ist, d.h. daß *mokṣa* hier im Sinne von *mokṣapraisedha*, "Verbot der Scheidung", gebraucht ist; und der Genitiv bereitet keinerlei ernsthafte Schwierigkeiten, ob man nun eine Ellipse vermutet oder von der wahrscheinlicheren Annahme seiner dativischen Funktion ausgeht. Auch sonst kommt es im AŚ vor, daß erst 'Ausnahme(n)' und dann 'Regel' behandelt wird. Der stärkste Grund ist freilich, daß AŚ 3.3.19 — insoweit wird man Kangle<sup>24</sup> vorbehaltlos zustimmen — einen klaren Bezug zu AŚ 3.2.1ff. ausweist.

1.3 Dort nun heißt es:

*vivāhapūrvō vjāvāhārah* /1/

"(All) transactions begin with marriage".<sup>25</sup>

*karyādānam karyām alamkṛtya brāhma vivāhah* /2/

"Making a gift of the daughter, after adorning her (with ornaments) is the Brāhma form of marriage".

*sādharmacaryā prājāpatyah* /3/

"The joint performance of sacred duties is the Prājāpatya".<sup>26</sup>

<sup>22</sup> AŚ 3.4.31; cf. u. § 4.1.

<sup>23</sup> Vgl. etwa die Paraphrase von *avacanam* aus vārtt. 3 zu Pāṇ. 1.1.9 durch *na vaktavyam* bei Patañjali (Mbhāṣya I 62.18) oder die von *agrahamam* (vārtt. 5 zu Pāṇ. 1.1.23) durch *°grahamam na kartavyam* (Mbhāṣya I 82.15) oder von *aprasaidhabh* durch *anarthah prasaidhabh* (Mbhāṣya I 56.1; 79.15; 84.17 etc.); s. auch Yuktidipikā (ed. Pandeya) 9.19, wo *asambandhabh* durch *ayuktasambandhabh* expliziert und die Paraphrase *avidyamānasambandhabh* ausdrücklich abgelehnt wird; oder s. die Explikation von *anadhyaiah* aus Yājñ.S. 1.114 durch *adhyayanam varjayet* in der Mitākṣarā. — Bei P. Hartmann, Nominale Ausdrucksformen im wissenschaftlichen Sanskrit, Heidelberg 1955, ist dieses ganze Phänomen nicht einmal erwähnt.

<sup>24</sup> Cf. 1963: 234 Fußn., was als Verweis auf 3.2.10 erst wörtlich erkennbar wird, wenn man berücksichtigt, was er in der Fußnote zu letzterer Stelle sagt (1963: 227).

<sup>25</sup> Vgl. 3.3.1 (*dvādaśavarṣā stri prāptavyavahārā bhavati, sodāśavarṣah pumān*) und Scharfe 1968: 220 und 298f.

<sup>26</sup> Vgl. dazu Meyer 1926: 243 Anm. 1 und Kangle 1963: 227 Fußn.; s. auch u. § 3.6.

*gomūhunādānād ārsah* /4/

"On receiving a pair of cattle (from the bride-groom) it is the Ārsa".

*antar vedyā rtviṣe dānād daivah* /5/

"By making a gift (of the daughter) to the officiating priest inside a sacrificial altar," it is the Daiva".

*mūhāsamavāyād gāndharvah* /6/

"By a secret" association (between lovers) it is the Gāndharva".

*śūlkādānād āsurah* /7/

"On receiving a dowry," it is the Āsura".

*prasahyādānād rākṣasah* /8/

"By forcible seizure (of a maiden), it is the Rākṣasa".

*suptamattādānād paiśācam* /9/

"By the seizure of a sleeping or intoxicated (maiden), it is the Paiśāca";

*pitṛpramānās catvārah pūrve dharmyāh, mātāpitṛpramānāh śeṣāh* /10/ *tau hi śūlkaharau dubituh, anyatarābhāve 'nyataro vā* /11/ *dvitīyam śūlkam stri hareta* /12/

"The first four are lawful with the sanction of the father, the remaining with the sanction of the father and the mother."

"For, those two receive the dowry<sup>30</sup> of the daughter, or one of them in the absence<sup>31</sup> of the other."

"The woman shall receive the second dowry."<sup>32</sup>

Nun expliziert Kangle aber *dharmavivāhānam* in der Fußnote zu 3.3.19 durch "i.e., the first four forms" (scil. of marriages), geht hier demnach davon aus, daß nur *brāhma*, *prājāpatya*, *ārsa* und

<sup>27</sup> Besser wäre wohl "sacrificial ground".

<sup>28</sup> Ist durch *samavāya* selbst wirklich schon ausgedrückt, daß es sich um eine "heimliche" Verbindung handelt?

<sup>29</sup> Da "dowry" definiert ist (The New Penguin English Dictionary 1986) als "the money, goods, or estate that a woman brings to her husband in marriage", scheidet dieser Begriff hier eindeutig aus als Äquivalent von *śūlka*. Die ablehnende Haltung des Dharmasāstra gegenüber dem "Brautgeld, Brautpreis" — die sich auch bei Kane noch fassen läßt u.a. bei seiner Besprechung des *ārsa vivāha* (1974: 504 und 517) — sollte auch einen traditionalistisch eingestellten brahmanischen Gelehrten nicht dazu bringen, die offenkundige historische Tatsache zu leugnen oder zu verdrängen, daß es im alten Indien — und gewiß auch später noch — 'Brautkauf' gegeben hat.

<sup>30</sup> Hier ist "dowry" noch unsinniger als im Falle von 3.2.8.

<sup>31</sup> D.h. wohl: wenn der andere Partner nicht mehr lebt.

<sup>32</sup> S. dazu Kangle 1963: 227 Fußn.

*daiva* (*vivāha*) als *dharmya* angesehen werden; und er folgt dabei Meyer, der seine Wiedergabe von *dharmavivāhanām* durch "fromme Heiratsarten" durch den Zusatz "(d.h. den vier ersten)" expliziert<sup>17</sup>. Auch P. Kane, der gewiß nicht nur Kangle's Ausgabe, sondern auch seine Übersetzung benutzt hat<sup>18</sup>, ist ganz offensichtlich dieser Ansicht, fügt er doch seiner eigenen Übersetzung von AS 3.3.15-19<sup>19</sup> die Erklärung an<sup>20</sup>: "Kauṭilya himself says (in III.2) that the first four forms, viz. brāhma, prajāpatya, āṛṣa and daiva are dharmya (approved), since they are brought about under the authority of the father." Diese Deutung paßt zu dem, was Kane zuvor<sup>21</sup> mit Blick auf einschlägiges Material aus Dharmasāstra-Texten festgestellt hat, nämlich daß "divorce in the ordinary sense of the word (i.e. divorce a vinculo matrimonii) has been unknown to the dharmasāstras and to Hindu society for about two thousands years (except on the ground of custom among the lower castes)." Es bedarf keines besonders feinen Gehörs, um aus diesen Äußerungen die heimliche Überzeugung herauszuhören, daß die Ehescheidung im vollen Sinne des Wortes, also die Auflösung der Ehe, ein soziales (und moralisches ?) Übel ist, das den Hindus — anders als den Muslimen — nahezu unbekannt war, bevor es zusammen mit anderen europäischen Rechtsvorstellungen auch Indien bzw. die hinduistische Gesellschaft, jedenfalls ihre höheren Schichten, befallen hat.

Daß Kane bei diesem Thema nicht als unvoreingenommen gelten kann, ergibt sich aus seiner Interpretation von zwei Versen aus der Manusmṛti, auf die er gleich am Anfang des Unterkapitels über "Divorce"<sup>22</sup> verweist (offenbar Sir J. Banerjee<sup>23</sup> folgend), indem er behauptet: "The theory of dharmasāstra writers is that marriage when completed by homa and saptapadi is indissoluble. Manu IX.101 says 'Let mutual fidelity (between husband and wife) continue till death; this in brief may be understood to be the highest *dharmā* of man and wife'. In another place Manu (IX.46) declares 'neither by sale nor by desertion is the wife released from the husband; we understand that this is the law ordained by the Creator in former times.'"

Denn die Aussage:

*anyonyasyāvvyabhicāro  
bhaved āmarānāntikah /*

<sup>17</sup> 1926: 249.

<sup>18</sup> Cf. Kane 1968: 154.

<sup>19</sup> Diese lautet: "A wife hating her husband cannot be released from her husband if he is unwilling (to let her go), nor can the husband release himself from the wife (if she is unwilling); but if there is mutual hatred then release is possible. If a man fearing danger (or injury) from his wife desires release from her, he shall return to her whatever was given to her (at the time of marriage). If a woman out of fear of danger (or injury) from the husband desires release, the latter need not return to her what was given to her (at the time of marriage); marriages in the approved form cannot be dissolved."

<sup>20</sup> Kane 1974: 621. Eine — rühmliche — Ausnahme in dieser Schar von Interpreten stellt nur Heramba Chatterjee dar, insofern er (1972-74: 167) immerhin erwägt, daß "the second statement probably suggests that they are to be treated as approved if they are recognised by the parents".

<sup>21</sup> Nämlich 1974: 620.

<sup>22</sup> Kane 1974: 619.

<sup>23</sup> 1896: 182; cf. außerdem Mitter 1913: 342, Kapadia 1955: 184 und Altekar 1962: 83 (A.'s Interpretation von Manu 9.79, ibidem, ist besonders betremdlich).

*esa dharmah samāsena  
jñeyah stripumsayoh parah // (9.101)*

läßt, wie u.a. auch die Kommentatoren bezeugen<sup>24</sup>, durchaus unterschiedliche Deutungen zu: *avyabhicāra* könnte sich allein auf die (natürlich nur für die Frau geltende) Verpflichtung zu sexueller Treue<sup>25</sup> beziehen oder in Übereinstimmung mit Āpastamba auf ein Gebot wechselseitiger Treue und Verlässlichkeit im Bereich aller 3 Lebensziele<sup>26</sup>; nicht auszuschließen ist auch die Möglichkeit, daß mit *avyabhicāra* "(Nicht-)Trennung" (*vīryoga*) voneinander<sup>27</sup> gemeint ist bzw. — obwohl Medhātithi sich nachdrücklich gegen diese Auffassung wendet — das "Nichtaufgeben" (*aparītyāga*) eines Partners durch den anderen, d.h. wohl der Frau durch den Mann. Vor allem aber, d.h. grundsätzlich, ist bei diesem Vers doch zu bedenken, daß die Qualifizierung einer für Mann und Frau in ihren Beziehungen zueinander geltenden Verhaltensnorm als eine "bis zum Tode" von ihnen zu beachtende sehr wohl auch dann sinnvoll wäre, wenn sie mit der stillschweigenden Voraussetzung verbunden wäre, "sofern die Ehe bestehen bleibt".

Und was 9.46 betrifft, also die Feststellung

*na niṣkrayaṅvisargabhṛyām  
bhātur bhāryā vimucyate /  
evam dharmam vijānimah  
prak prajāpatinirmitam //,*

so darf zu einem nicht übersehen werden, daß der Kontext<sup>28</sup>, in dem dieser Vers steht, entschieden zugunsten der Deutung spricht, die Bühler unter Verweis auf Medhātithi<sup>29</sup> mit den

<sup>24</sup> S. J. H. Dave, *Manu-Smṛti with Nine Commentaries ...*, Vol. V, Bombay 1982, p. 86 (aber lies bei Kullūka natürlich *parasparāvvyabhicārah*); Govindarājas Kommentar bricht (in allen erhaltenen MSS.?) bei 9.71 ab, um erst bei 10.1 wieder einzusetzen.

<sup>25</sup> Vgl. Bhārucci (Bhārucci's Commentary on the Manusmṛti ..., Vol. I: The Text, ed. by J. Duncan, M. Derrett, Wiesbaden 1975), p. 169.

<sup>26</sup> Ich beziehe mich hier u.a. auf den von Medhātithi nach einleitendem *tathā āpastambah* zitierten Satz *dharme cārthe ca kāmē ca nābhicariavyā*, dessen Herkunft ich aber nicht klären können; merkwürdigerweise erwähnt auch Kane (1968: 66) nur andere Zitate aus Āpastamba — womit allerdings in erster Linie das Dharmasūtra gemeint ist. Vgl. außerdem die Kommentare von Kullūka und Manirāma. Gemäß Dharmakośa (ed. Laxmanshastri Joshi) III 3, Wai 1981, p. 2033 und 2036, begegnet der Satz in zwei noch nicht edierten Texten (Śākalakārikā und Renukārikā), die aber kaum als die ursprünglichen Quellen anzusehen sein dürften.

<sup>27</sup> Vgl. Rāghavananda zu M. 9.101. Nicht gemeint ist gewiß die nur temporäre Trennung z.B. durch Verreisen des Mannes, die den Dichtern ein so willkommenes und unerschöpfliches Thema ist.

<sup>28</sup> Dieser — gegeben durch 9.41cd: *āyuskāmēna vaptavyam na jātu parayosi*, usw. — steht allerdings in spürbarem Gegensatz zu dem der vorangehenden Verse, die das Thema 'Dominanz des Samens gegenüber dem Feld' umkreisen; man vgl. etwa 9.36 mit 9.43. Der durchgängige rote Faden ist offenbar aber das Problem der Legitimität der (männlichen) Nachkommenschaft bzw. der Sicherung eines optimalen Status für sie.

<sup>29</sup> Vgl. aber auch Govindarāja, Kullūka u. andere Kommentatoren.

Worten referiert<sup>6</sup>: "The meaning is that a wife, sold or repudiated by her husband, can never become the legitimate wife of another who may have bought or received her after she was repudiated." Zum anderen ist es keineswegs eine logische Haarspalterei, darauf hinzuweisen, daß durch die erste Vershälfte lediglich bestimmte Mittel, nämlich *niskraya* und *visarga*, was immer auch damit genau gemeint sein mag<sup>7</sup>, ausgeschlossen werden sollen, nicht aber notwendig jegliche Form des *'vimokṣa'*, auch wenn sich *vi-muc* hier nicht auf ein Freiwerden durch Scheidung beziehen sollte.

Es hätte also einiger exegetischer Bemühungen auf Seiten Kanes bedurft, um plausibel zu machen, daß diese beiden Verse — für die Zeit der 'Entstehung' der Manusmṛiti - zu Recht als Zeugnis für den Gedanken der Unauflösbarkeit der Ehe in Anspruch genommen werden dürfen. Von größerer Bedeutung aber ist, ob seine — und Meyers sowie Kangles — Explikation zu AŚ 3.3.19 überzeugend und in der Tat durch 3.2.10 abgedeckt ist. Es ist also letztere Stelle, durch deren Erörterung die kritische Untersuchung voranzutreiben ist — wobei von der Annahme ausgegangen wird, die auch die genannten drei Gelehrten machen, daß der Ausdruck *dharmavivāha* in 3.3.19 von der Prädizierung bestimmter *vivāhas* in 3.2.10f. als *dharmya* nicht zu trennen ist, d.h. in 3.3.19 implizite auf 3.2.10 verwiesen wird.

2.1 Unstrittig dürfte sein, daß im Vordersatz (*pitṛpramānās catvārah pūrve dharmyāḥ*) *pūrve catvārah* Subjekt (*uddēśya*) ist; die Abweichung von der üblichen Wortstellung im Nominalsatz läßt sich dadurch rechtfertigen, daß auf die vorangehende Aufzählung durch ein qualifiziertes Zahlwort Bezug genommen wird und daß darüberhinaus zwei Aussagen von diesen "vier ersten (*vivāhas*)" gemacht werden. Dann ist im Nachsatz aber — das übrigens adjektivische<sup>8</sup> — *śeṣāḥ* Subjekt. Einigkeit herrscht unter den Übersetzern des AŚ auch darin, daß im Vordersatz *dharmyāḥ* als Prädikat zu bestimmen ist. Die theoretische Alternative, daß *dharmyāḥ* also nachgestelltes Attribut oder Apposition oder Prädikativum zu *catvārah pūrve* ist, würde — und darauf kommt es mir an — jedoch keineswegs die Annahme rechtfertigen, daß im Nachsatz zu *śeṣāḥ* deshalb ein *adharmyāḥ* zu ergänzen ist. Im Gegenteil, aufgrund der Struktur beider Sätze und ihrer Aufeinanderfolge kann dies — sprachlich — als ausgeschlossen gelten. Aus dem gleichen Grund muß Gaṇapati Shastris Interpretation als gänzlich verfehlt gelten, wenn er in seinem Kommentar Śrīmūla erläuternd behauptet<sup>9</sup>: *etesv aṣṭasu vivāhesu pūrve brāhmādayas catvārah, pitṛpramānāḥ dharmyāḥ pitṛpramānasvād dharmayuktāḥ / anye tv adharmyā ity arthasiddham / ...* Daß im Nachsatz nicht *dharmyāḥ* als Prädikat fortgilt, sondern das kontradiktorische *adharmyāḥ* als impliziert zu ergänzen ist, wäre logisch nur dann möglich, wenn von den "restlichen (vier Eheformen)" durch das Prädikat (x) etwas ausgesagt würde, das von der Bedeutung von *dharmya* einerseits signifikant verschieden ist, andererseits sachlich dieser aber insoweit nahestünde, daß die Implikation, daß sie ergo nicht

*dharmya* sind, aus der Aussage "sie sind x" unmittelbar und zwangsläufig folgen würde. Der Ausdruck *mātāpitṛpramānāḥ* würde für sich betrachtet diesen Bedingungen zwar genügen, kann aber eben nicht isoliert gesehen werden, sondern nur in seiner Relation zu *pitṛpramānāḥ* im Vordersatz; und daraus ergibt sich, daß er eben nicht das Prädikat des Nachsatzes darstellt! Sowohl Meyer als auch Kangle geben beide Sätze auf eine Weise wieder, die keinen anderen Schluß zuläßt als den, daß sie, auch wenn sie das nicht explizit machen, das Prädikat *dharmyāḥ* des Vordersatzes im Nachsatz ergänzen, d.h. eine in jeder Hinsicht unproblematische Ellipse unterstellen. Die *babuvṛibi*-Komposita *pitṛpramānās* bzw. *mātāpitṛpramānāḥ* können dann, wie sich namentlich für das letztere aus extralinguistischen Gründen<sup>10</sup> zwingend ergibt, nur aufgefaßt werden als attributive Bestimmungen (im weiteren Sinne) mit konditionaler Bedeutung, wie es Meyer sehr schön verdeutlicht, indem er auch übersetzt "wenn der Vater die vier erstgenannten genehmigt" bzw. "wenn Vater und Mutter sie genehmigen".

Was die Wortbildungen von *dharmya* anbelangt, so kann auch kaum ein Zweifel bestehen, daß von Pān. 4.4.92 — und nicht 4.4.91 — auszugehen ist, d.h. daß *dharmyāḥ* durch *dharmād anapetaḥ* paraphrasierbar ist<sup>11</sup>. Einen Grund für die Annahme, daß die lexikalische Bedeutung hier eine andere ist, d.h. wie Kangle meint<sup>12</sup>, "conveys also the idea 'holy, pious'", also mehr beinhaltet oder, in gewisser Hinsicht schon ausgehöhlt, nur mehr "herkömmlich" oder gar "üblich, gebräuchlich" ist, sehe ich nicht. Wörtlich wäre deshalb nach meinem Dafürhalten zu übersetzen: "(Wenn) durch den Vater autorisiert, sind die vier ersten dem *dharmā* entsprechend; (wenn) von Vater und Mutter autorisiert, die übrigen (d.h. sind die übrigen, also *gāndharva*, *āsura*, *rākṣasa* und *paiśāca* (*vivāha*)), (dem *dharmā* entsprechend)."

2.2 Da Meyer und Kangle zweifellos erkannt haben, daß der Ausdruck *dharmavivāha* von 3.3.19 im Lichte von 3.2.10, d.h. des dortigen Prädikats *dharmya*, zu verstehen ist, ihre Übersetzungen von 3.2.10 andererseits von der gerade von mir explizit gegebenen sachlich nicht abweichen, fragt man sich — zunächst mit einiger Ratlosigkeit —, warum Meyer die oben (§ 1.3) zitierte Erläuterung anfügt bzw. Kangle im Kommentar zu 3.3.19 entsprechend behauptet, es seien nur "the first four forms" gemeint. In 3.2.10 wird doch im Gegenteil von beiden Gruppen, den ersten vier wie den restlichen vier, ausgesagt, sie seien, wenn auch je unter gewissen Bedingungen, "im Einklang mit dem *dharmā*". Es kommt einem dann der Verdacht, daß Meyer und Kangle hier mogeln. Die besagte

<sup>6</sup> 1886: 335 Fußnote.

<sup>7</sup> Siehe dazu u.a. die Kommentatoren.

<sup>8</sup> Vgl. Scharfe 1968: 102 (leider nicht in den Index aufgenommen, der eben nur eine 'Liste wichtiger Termini' ist).

<sup>9</sup> The Arthasāstra of Kauṭalya with the commentary "Śrīmūla" of Mahāmahopādhyāya T. Gaṇapati Śāstri ..., Repr. Delhi-Varanasi 1984, Vol. II p. 13. Ob der gelehrte Herausgeber auch in diesem Fall (vgl. Scharfe 1968: 14ff.) auf dem Malayalam-Kommentar fußt, vermag ich nicht zu entscheiden (da mir dieser nicht zugänglich ist); an meinem Urteil würde sich dadurch aber auch nichts ändern.

<sup>10</sup> Bei den Heiratformen *gāndharva*, *rākṣasa* und gewiß auch *paiśāca* als solchen ist *per definitionem* die — vorherige — "Autorisierung" durch die Eltern ausgeschlossen. Und daß die Aussage "sind ... [dem *dharmā* entsprechend], wenn ..." nur vom *āsura vivāha* gemacht werden sollte, ist wegen der Struktur der Sätze nicht möglich (vgl. §3.1). Heramba Chatterjee (1972-74: 168f.) scheint ähnlicher Ansicht zu sein, stellt jedenfalls hinsichtlich von *rākṣasa*, *paiśāca* und *gāndharva* u.a. fest, daß "it is likely that some conciliatory steps had to be taken to secure the sanction of the parents in general by way of presentation to them".

<sup>11</sup> Vgl. auch Kāśikā (etc.) zu 6.2.65 und 4.4.47 und beachte die Erläuterung Haradattas *dharmab* [=] *anuvṛtta ācārah*.

<sup>12</sup> Und zwar 1963: 227 Fußn.

Behauptung als solche findet sich dann aber auch bei Kane<sup>51</sup> und z.B. K. M. Kapadia<sup>52</sup>, so daß man zögert, sie als offenkundig falsch einfach abzutun, ohne der Frage wenigstens kurz nachzugehen, was diese Gelehrten wohl zu dieser Auffassung gebracht hat.

Das AŚ selbst kann es nicht gewesen sein; dann aber gewiß derjenige Bereich der Sanskritliteratur, dem man sich zuallererst zuwendet, wenn man Informationen über Eherecht und ähnliches sucht, das Dharmasāstra. In der Tat begegnet in der "History of Dharmasāstra" im Anschluß an die Besprechung der verschiedenen Formen des *vivāha* eine höchst aufschlußreiche Feststellung<sup>53</sup>: "The smṛtis contain several views about the suitability of these eight to various varṇas. All are agreed that the first four, brāhma, daiva, āṛṣa and prājāpatya, are the approved forms (prāśasta or dharmya). Vide Gaut. IV, 12, Ap.Dh.S II.5.12.3, Manu III.24, Nārada < (stripuṃsa, verse 44), etc.". Entsprechendes kann man schon bei Jolly lesen<sup>54</sup>. Damit bestätigt sich die Vermutung, ja wird es praktisch zur Gewißheit, daß Meyer, Kangle usw. sich bei ihrer Deutung von AŚ 3.3.19 von der Überzeugung haben bestimmen lassen, daß im Dharmasāstra Übereinstimmung jedenfalls dahingehend besteht, daß nur die ersten vier Formen des *vivāha* als "dem *dharmya* entsprechend" angesehen werden und daß deshalb auch im AŚ nur sie mit dem Ausdruck *dharmavivāhānām* gemeint sein können!

Aber gibt es wirklich diese *opinio communis* bei den Dharmasūtra- und Smṛti-'Autoren'? Und, falls ja, was besagt sie für das Verständnis für unsere AŚ-Stelle?

Die Aussage von Gautama (1.4.12)

*catvāro dharmyāḥ prathamāḥ*

ist in der Tat so klar, daß es hier nichts zu deuteln gibt; aber sie wird immerhin unmittelbar gefolgt von *śad ity eke*; wenn auch durch die Zuweisung an "einzelne" relativiert, so wird die Ansicht, daß die ersten sechs Formen *dharmya* sind, immerhin erwähnt und damit doch eindeutig nicht völlig verworfen. In ApDhS 2.5.12.3 andererseits ist gar nicht von den ersten vier die Rede, sondern nur von den ersten drei (*tesām trayā ādyāḥ prāśastāḥ pūrvāḥ pūrvāḥ śrēyaṇ*). Nārada<sup>55</sup> 12.44 (*esām tu dharmyāḥ catvāro brāhmācāryāḥ samudāhṛtāḥ / sādharāṇāḥ syād gāndhārvas trayo 'dharmyāḥ tv atah pare //*) scheint Kanes These zu stützen, Manu 3.24 jedoch tut das nicht, denn dort werden die ersten vier *vivāha*-Formen zwar als *prāśasta* bezeichnet, aber für einen *brāhmaṇa*, und im gleichen Atemzug die *rākṣasa* Form für einen *ksatriya* und die *āsura*-Formen für *vaiśya* und *śūdra*<sup>56</sup> und im übernächsten Vers heißt es gar (cd): *gāndhārvo rākṣasāś caiva dharmyau ksatṛasya tau smṛtau!*

Mit der "Übereinstimmung aller" ist es also nicht weit her; auf gar keinen Fall kann man — anders als im Hinblick auf die Achtzahl bzw. die acht Formen von Heirat — von ihr so sprechen, als habe es sie von Anfang an gegeben und als habe sie immer die herrschende Meinung dargestellt, der gegenüber andere Auffassungen als unerhebliche 'Sondervoten' zurückzutreten haben und von der deshalb als selbstverständlich angenommen werden darf, daß sie auch im AŚ bezeugt sein muß.

In Wahrheit hat es — im Bereich des Dharmasāstra — eine Vielzahl von Meinungen gegeben<sup>57</sup> und zweifellos auch eine entsprechende historische Entwicklung, die aber noch niemand ernsthaft versucht hat nachzuzeichnen (sofern das überhaupt möglich ist). Daß diese Entwicklung dadurch gekennzeichnet ist, daß gewisse Formen (*rākṣasa*, *paśāca*) schließlich radikal verworfen und daß die vier ersten besonders oder ausschließlich empfohlen werden, soll natürlich nicht bestritten werden. Aber ein Ergebnis eines komplexen historischen Prozesses, der zudem, wie gesagt, überhaupt noch nicht befriedigend untersucht ist, in der Weise auf da AŚ zu projizieren, wie Meyer, Kangle und Kane das tun, geht dann doch nicht an. Es soll nun keineswegs behauptet werden, daß Aussagen in historisch jüngeren Texten bei Interpretation älterer Quellen nicht herangezogen werden dürften. Aber um die grundsätzliche Frage der methodischen Berechtigung dieses Vorgehens geht es hier ja gar nicht, sondern um den Tatbestand der Willkürlichkeit sowohl bei der Auswahl der anderen 'Zeugen' als auch bei dem (zudem stillschweigenden) Sich-Hinwegsetzen über die Evidenz des AŚ selbst!

3.1 Denn es hat sich bestätigt, daß AŚ 3.2.10 für sich genommen eine klare und eindeutige Aussage darstellt. Alle acht zuvor kurz definierten Formen des *vivāha* sind *dharmya*; dieses Nichtabweichen von *dharmya* ist aber in beiden Gruppen jeweils an eine Bedingung geknüpft. Diese Bedingung ist offensichtlich nicht so zu verstehen, daß sie aus der jeweiligen Gruppe von vier Formen (eine) bestimmte als ihr vom Typ her allein entsprechend abdeckt und andere/eine andere ausscheidet; sondern sie gilt für jede einzelne der vier *vivāhas* der einen wie der anderen Gruppe.

Die beiden Bedingungen unterscheiden sich voneinander nicht nur dadurch, daß im Falle der "restlichen vier" Formen die Heirat der Autorisierung durch Vater und Mutter bedarf, sondern auch dadurch, daß — wie der zweite Teil von AŚ 3.2.11 (*anyatarābhāve 'nyataro vā*) zumindest nahelegt — alternativ auch nur die Mutter als *pramāna* ausreicht. Nicht minder wichtig ist freilich der Unterschied, der durch den ersten Teil von 3.2.11, d.h. die Begründung *tau hi śulkaḥ arau dubitub*, angezeigt wird: Die restlichen vier Formen werden durch die Eltern oder einen Elternteil dadurch 'legalisiert', daß sie/er einen/den Brautpreis entgegennimmt. Dieser Textausage liegt ersichtlich die Vorstellung zugrunde, daß ein *śulka* nicht nur im Fall des *āsura vivāha* entgegengenommen wird, sondern auch bei der *gāndhārva*, *rākṣasa* und *paśāca* Heirat möglich ist. Die Entgegennahme des Kaufgeldes/Brautpreises ist für *āsura vivāha* jedoch konstitutiv; bei den drei anderen Formen ist er lediglich das Mittel der 'Legalisierung' der auf andere Weise erfolgten 'Gewinnung' einer Braut<sup>58</sup>. Der durch Geschlechtsverkehr zwischen Liebenden konstituierte

<sup>51</sup> 1974: 621.

<sup>52</sup> 1955: 184f.; vgl. außerdem Altekar 1962: 85 und Bandyopadhyay 1973: 51.

<sup>53</sup> 1974: 521.

<sup>54</sup> 1896: 53.

<sup>55</sup> S. The Nārada-smṛti, critically edited ... by R. W. Lariviere, 2 Parts, Philadelphia 1989.

<sup>56</sup> *caturo brāhmanasyadyan prāśastān katvayo viduh / rākṣasān ksatriyasāikam āsurān vaiśyāśdrayoh //*

<sup>57</sup> Vgl. etwa auch die Fußnote zu Manu 3.23 in Bühler 1886: 79 sowie den in Anm. 85 genannten Aufsatz von Gonda, p. 234 = [182]. — Ob das, was ich im 2. Teil dieses Satzes sage, zu differenzieren ist wegen L. Sternbach, "Forms of Marriages in Ancient India and their Development", in: Bharatiya Vidya 12, 1951, pp. 62-138 (= Juridical Studies in Ancient Indian Law, Delhi-Varanasi-Patna 1965, pp. 347-438) muß ich dahingestellt lassen, da ich leider erst nach Abschluß der Arbeit an dem vorliegenden Aufsatz auf diesen Beitrag zum Thema aufmerksam wurde.

<sup>58</sup> Es sind ja Unterschiede in dieser Hinsicht, die der ganzen Aufgliederung in 8 Formen des *vivāha* zugrundeliegen, wie auch Kane (1974: 520) richtig bemerkt! — Vgl. ansonsten auch Heramba Chatterjee (1972-74: 160 und 167ff.). Von besonderer Bedeutung ist wohl, daß also ein und derselbe Akt eine doppelte Funktion hat, d.h. einerseits konstitutiv ist und andererseits 'legalisiert'!

*gāndharva vivāha*, d.h., um Jolly zu zitieren<sup>61</sup>, "die Liebesheirat ohne elterlichen Consens", kann von den Eltern/einem Elternteil durch Entgegennahme eines *śulka* nachträglich doch noch autorisiert werden; und Analoges gilt auch für die 'Raub'-Heirat und die Heirat durch Bemächtigung im Schlaf oder Rausch. "Nachträglich" meint dabei "innerhalb eines Zeitraumes, der in etwa dem entspricht, wie er in alter Zeit auch für die vier ersten Formen zwischen der 'Verlobung', genauer dem Versprechen, die Tochter in die Ehe zu geben<sup>62</sup>, und den Vollzug des Hochzeitsrituals anzusetzen ist." Jedenfalls erscheint diese Vermutung plausibler als die alternative, daß noch Jahre nach dem Eingehen einer 'nicht-legalen eheähnlichen' Verbindung deren Autorisierung möglich ist.

Eine weitere Implikation der Nennung dieser beiden verschiedenen Bedingungen ist, daß das Paar von Rindern, dessen Entgegennahme für die *ārṣa*-Form konstitutiv ist, nicht als *śulka* im technischen Sinne aufgefaßt wird. Entscheidend aber ist für die "ersten vier" Formen, daß die Zustimmung des Vaters bewirkt, daß sie *dharmya* sind. Die Dichotomie beruht demnach nicht auf dem kontradiktorischen Gegensatz zwischen hier *dharmya* und dort *adharmya vivāhas*, sondern hebt klärllich ab auf ganz andere Unterscheidungsmerkmale und zwar die Person des 'Brautgebers' und die Weise des 'Gebens'!

3.2 An diesem Punkt der Analyse angelangt, ist es nun gewiß legitim, sich in Dharmasāstra-Texten umzusehen, aber eben nicht, um mit Hilfe einzelner Aussagen dem AŚ Gewalt anzutun, sondern um mit vorsichtiger Sorgfalt nach Parallelen Ausschau zu halten, Aussagen, welche die gleiche Anschauung bezeugen oder mindestens auf sie hinweisen. Es darf dabei jedoch nicht übersehen werden, daß ein negatives Ergebnis allein ganz und gar nicht zu Zweifeln am selbständigen Zeugniswert des AŚ bzw. der Richtigkeit des Textes und/oder seiner Interpretation berechtigt. Warum sollte das AŚ nicht auch im Bereich des *dharmā* über sonst nicht belegte Vorstellungen, Bräuche usw. informieren?<sup>63</sup>

Nun weist auch Kane<sup>64</sup> u.a. darauf hin, daß das MānavaGS, und zwar in sūtra 1.7.11, nur zwei Heiratsformen empfiehlt, den *brāhma* und den *śaulka* (*dharmā*).<sup>65</sup> Dem Verweis Dresdens<sup>66</sup> nachgehend erkennt man in einem zweiten Schritt, daß die gleiche Zweigliederung (dort allerdings die Ausdrücke *brāhmadeyā* und *śulcadeyā*) außerdem aber auch im KāthGS (15.1ff. bzw. 16.1ff.) und VarāhaGS (10.11) belegt ist. Man kann ja sicherlich nicht so weit gehen zu behaupten, daß die in den GS-Stellen verwendeten Ausdrücke jeweils mehrere *vivāha*-Formen bezeichnen;<sup>67</sup> aber auch

als Bezeichnungen je einer der — seit wann sicher bezeugten? — acht verschiedenen Formen<sup>68</sup>, also des *brāhma* und des *āsura*<sup>69</sup> *vivāha*, verlieren sie nichts von ihrer Bedeutung für die AŚ-Stelle, liegt ihnen doch allem Anschein nach grundsätzlich die gleiche dichotomische Unterscheidung zugrunde. Wenn denn eine Beziehung zu Dharmasāstra-Texten (im weiteren Sinne des Wortes) verdient im Zusammenhang mit AŚ 3.2.10 erwähnt zu werden, dann also doch wohl, an erster Stelle, diese! Und wenn man zugesteht, daß das, was ist, auch sein darf, dann besteht nun nicht mehr der geringste Grund, *dharmavivāhānām* in AŚ 3.3.19 anders aufzufassen, als es durch AŚ 3.2.10 — und 11 — auf eine dem unvoreingenommenen Leser schon von Anfang an als selbstverständlich erscheinende Weise erklärt wird, daß nämlich alle acht Heiratsformen gemeint sind, insoweit sie durch Erfüllung gewisser Bedingungen eben "dem *dharmā* entsprechen".

3. Die *dharmā*-Gemäßheit von — jeweils — einer bestimmten Bedingung abhängig zu machen, ist jedoch nur dann sinnvoll, wenn theoretisch und praktisch nicht ausgeschlossen werden kann, daß diese Voraussetzung auch nicht erfüllt sein kann. Bei den "ersten vier" *vivāha*-Formen wäre dies das Fehlen mindestens der Zustimmung des Vaters. Daß andere Personen ohne die Einwilligung bzw. gar ohne das Wissen des Vaters ein Mädchen in die Ehe geben können, ist offenbar auch von den Dharmasāstra-Autoren bedacht worden. Aussagen über die verschiedenen *kanyāpradas* wie z.B. Viṣṇu 24.38, Nār. 12.20f. usw.<sup>70</sup> erlauben diesen Schluß, wenn auch nicht auszuschließen bzw. wahrscheinlich ist, daß sie sich (auch) auf den Fall beziehen, daß der Vater (usw.) gar nicht mehr lebt — oder verschollen ist (etc.). Besonders signifikant ist in diesem Zusammenhang, daß z.B. in Nār. 12.20 die Berechtigung des Bruders (an den ältesten wäre natürlich zu denken, wenn das heiratsfähige Mädchen mehrere hat<sup>71</sup>) als *kanyādātṛ* zu fungieren, ausdrücklich von der Zustimmung des Vaters abhängig gemacht wird<sup>72</sup>. Nār. 12.20(ab) dürfte auf Manu 5.151(ab) zurückgehen; jedenfalls heißt es dort auch ganz unmißverständlich:

*yaśmai dadyāt pitā tv enām  
bhṛātā vānumate pitub //*<sup>73</sup>

Die Betonung der Notwendigkeit der Zustimmung des Vaters ist sicherlich nicht zufällig auch in der Hinsicht, daß die Möglichkeit eines gegenteiligen Verhaltens anderer Familienmitglieder als des Vaters selbst eben einzukalkulieren war.

Was die "vier restlichen" Formen anbelangt, so wird, wie wir gesehen haben, die Heirat durch die Eltern oder einen Elternteil durch Entgegennahme des *śulka* "autorisiert"; abgesehen von

<sup>61</sup> 1896: 51.

<sup>62</sup> D.h. 'Verlobung' ist zu verstehen im Sinne dessen, was z.B. Manu 5.152, 9.47 und 71 gesagt ist; vgl. auch Schmidt 1987: 67.

<sup>63</sup> Mit einem solchen Unterschied zwischen Artha- und Dharmasāstra argumentiert auch Schmidt (1987:65). Vgl. auch M. Schetelich, "Zu den Anfängen altindischer Staatslehre", in: *Indologica Taurinensia* VIII-IX (1980-81) = Dr. L. Sternbach Commemoration Volume, p. 377f.

<sup>64</sup> 1974: 516.

<sup>65</sup> *saṃjṣṭām dharmenopayaccheta brāhmena śaulkena vā.*

<sup>66</sup> M. J. Dresden, *Mānavagṛhyasūtra, A Manual of Domestic Rites ...*, Groningen-Batavia 1941, p. 28.

<sup>67</sup> Vgl. auch J. Jolly, "Über die rechtliche Stellung der Frauen bei den Indern nach den Dharmasāstra". in: *SBAW* 1876, pp. 420-476, insbesondere p. 432f.

<sup>68</sup> Wie auch immer es zu erklären sein mag, daß hier nur diese zwei genannt werden. Kane (1974: 516) meint, der Grund sei, daß "these two were the forms most current".

<sup>69</sup> Vgl. auch die Kommentare zu den genannten GS-Stellen.

<sup>70</sup> Vgl. auch Jolly 1896: 56.

<sup>71</sup> Vgl. Nandapaṇḍita zu Viṣṇu 24.38 (ed. V. Krishnamacharya, Adyar 1964), p. 409: 1: ... *bhṛātā sodaryab / tesu jṣṣṭhab, śaulabhāve 'nyab/*.

<sup>72</sup> Denn der Vers lautet:  
*pitā dadyāt svayam kanyām bhṛātā vānumate pitub /  
mātāmaho mātulā ca sakulyā bāndhavas tathā //*

<sup>73</sup> Medhātithi merkt hierzu an, daß die Aussage analog auch für den Fall gilt, daß die Mutter das *svāmyā* hat.

*āsura vivāha*, namentlich aber *rākṣasa* und *paiśāca*, hat der Brautpreis dabei geradezu auch den Charakter einer Wiedergutmachung bzw. Entschädigung. Im Moment wichtiger aber ist es festzustellen, daß die Möglichkeit, daß der *śulka* nicht oder an die falschen Personen (im Falle des *āsura vivāha*) gegeben wird, so offen zutage liegt, daß sich weitere Erläuterungen wohl erübrigen. Es ist im Gegenteil hier angezeigt, in voller Offenheit zuzugeben, daß die — theoretische — Wahrscheinlichkeit, daß die Autorisierung unterbleibt, bei den "vier restlichen" insgesamt — abgesehen vom *āsura vivāha* — doch als nicht unbeträchtlich höher zu veranschlagen ist als bei den "ersten vier": Eltern z.B., die — um stellvertretend für andere von Manus Definition des *rākṣasa vivāha* auszugehen<sup>74</sup> — erschlagen worden sind, scheiden als *śulkabara* ja wohl aus, während Heiratsformen, für die charakteristisch ist, daß der Vater möglichst selbst seine Tochter "gibt", in aller Regel auch der Autorisierung durch ihn nicht ermangeln dürfen. Aber dies ist eine Feststellung, die es gilt sorgfältig zu unterscheiden von der Behauptung Meyers und seiner 'Gefolgsleute', daß nur die "ersten vier" Formen des *vivāha* auch *dharmya* sind. Über die Verhältnisse in der Praxis andererseits, im Alltagsleben der Zeit, die durch das AŚ erfaßt wird, ließe sich angesichts des Mangels an Quellen allenfalls spekulieren. Häufig werden wohl "nicht dem *dharmya* entsprechende" Heiraten der "vier ersten" Formen nicht gewesen sein, während umgekehrt "dem *dharmya* entsprechende Heiraten" der "restlichen vier" seltener vorgekommen sein dürften; absolute Zahlen liegen naturgemäß nicht vor, auch nicht über Ehescheidungen. Zu halten haben wir uns an die — ich meine: sprechende — Tatsache, daß Regelungen für die Scheidung in bezug auf solche Heiraten im AŚ bezeugt sind, also überhaupt für notwendig gehalten wurden.

3.4 Was bedeutet nun aber rechtlich die "Autorisierung" einer Heirat durch den Vater, wie sie für die "ersten vier" erforderlich ist, um ihnen den Status von *dharmavivāhas* zu verleihen? Unter mehreren Textstellen, die Antwort hierauf geben, möchte ich Medhātithis Manubhāṣya zu 5.151 auswählen, weil dort besonders klar u.a. gesagt wird<sup>75</sup>: *yadaiva pitrā datā tadaiiva pitub svāmīyam nivartate yasmai diyate tasyotpadyate*, "genau in dem Moment, in dem [die Braut] vom Vater gegeben wird, endet der Besitz/die Gewalt [des Vaters über sie, und] beginnt [der Besitz/die Gewalt] derjenigen [Person], der sie gegeben wird". Nachzugehen lohnt sich auch Medhātithis Verweis auf Manu 5.152(d), denn die Feststellung "die Vergabe [der Tochter] bewirkt das *svāmīya*"<sup>76</sup> steht dort in der Tat in bemerkenswertem, weil emphatischen Gegensatz zu dem eigentlichen Hochzeitsritual, das nur als *mangalārtha* bezeichnet wird.<sup>77</sup>

Es bedarf kaum weiterer Zeugen,<sup>78</sup> um die Richtigkeit der Behauptung zu belegen, daß seit

<sup>74</sup> Also dem Vers 3.33:

*hāvā chitvā ca bhītvā ca krolantiim rudatiim gṛhāt /  
prasāhya kanyāharanam rākṣaso vūdhir ucyate //*

<sup>75</sup> Manu-Smṛti with Nine Commentaries ..., ed. by J. H. Dave, Vol. III, Bombay 1978, p. 160.

<sup>76</sup> *pradānam svāmīyākāranam*; Medh. scheint allerdings *°karakam* gelesen zu haben (s. Manubhāṣya zu 5.151).

<sup>77</sup> Manu 5.152 insgesamt lautet nämlich:  
*mangalārtham svastīyānam yajñāś cāsām prajāpateḥ /  
prayujyate vivāhesu pradānam svāmīyākāranam //*

<sup>78</sup> S. aber Schmidt 1987: 3, 5 und 102f.

alters in Indien genau dies, die Übertragung des *svāmīya* von den, wie Meyer trefflich sagt<sup>79</sup>, "Gewalthabern" des Mädchens auf diejenige Person/Familie, der sie gegeben wird, als zentrales Element des 'Rechtsgeschäftes' zwischen dem Vater bzw. einem in seinem Auftrag handelnden Familienmitglied auf der einen Seite und dem/den Brautnehmern auf der anderen angesehen wurde, — unbeschadet von Diskussionen in der Dharmasāstraliteratur darüber, bei welchem der verschiedenen aufeinanderfolgenden Schritte von der 'Verlobung'<sup>80</sup> bis hin zu den essentiellen Teilen des Hochzeitsrituals diese Übergabe des *svāmīya* nun eigentlich erfolgt (und den jeweiligen rechtlichen Konsequenzen der einen oder anderen Position).

Zugrundeliegen die bekannten Vorstellungen über die lebenslange *asvatratā* der Frau<sup>81</sup> und die Verpflichtung des Vaters/Gewalthabers, für eine rechtzeitige Verheiratung der Tochter/des Mädchens zu sorgen<sup>82</sup>. Kane unterstreicht zurecht, daß<sup>83</sup> "the word *dāna*" — in *kanyādāna* — "here is used in the sense of transfer of the father's right of guardianship and control of the maiden to the husband"; nicht weniger wichtig ist sein anschließender Hinweis darauf, daß auch dieses Geben, "is to be made with water", d.h. daß die Wahrheit des *vāgdāna* bzw. das die Übertragung begleitenden oder letztlich beinhaltenden Sprechaktes auf traditionell feierliche Weise als wahr bekräftigt wird.<sup>84</sup> Ein *vivāha* der vier ersten Formen bedarf demnach der Autorität des Vaters, weil er der *svāmīn* des heiratsfähigen Mädchens ist und nur er die Übertragung des *svāmīya* rechtsgültig vollziehen und solenn bekräftigen kann. Offensichtlich gilt dies dem AŚ zufolge auch für den *ārṣa vivāha*, eine Heiratsform, in bezug auf die Gonda<sup>85</sup> starke Gründe ins Feld führt, daß sie "in the eyes of those who clung to the traditional customs of the civilized classes" "was of a non-commercial character".

3.5 Ob die "vier restlichen" Formen des *vivāha* schon ursprünglich als reine "commercial transactions" angesehen wurden, bleibe dahingestellt. Für die Dharmasūtras und Smṛtis jedenfalls steht diese Einschätzung des *śulka* außer Frage, nährt sich doch daraus ganz wesentlich ihre unverhohlene und oft harsch-kompromißlose Kritik am 'Brautkauf', speziell am *āsura vivāha*, auch

<sup>79</sup> 1926: 243 Anm. 1.

<sup>80</sup> S.o. Fußn. 62. Zu diesem Ausdruck sachlich wichtig ist Kane 1974: 538ff. und Schmidt 1987: 67, welch letzterer u.a. auf Mahābh. 7.55.15-16 verweist, das "states that the promise and the giving with water is not a certain sign of wife-hood, but the *saptapadi* is", während "according to Mbh. 13.44.35 one may ask for the girl promised to another man up to *pānigrahana*".

<sup>81</sup> S. dazu M. Schetelich, "Asvatratā in der altindischen Rechtsliteratur", in: Altorientalische Forschungen V, 1977, pp. 113-122.

<sup>82</sup> S. dazu Schmidt 1987: 31, 82 und 102.

<sup>83</sup> 1974: 517.

<sup>84</sup> Vgl. Verfasser, "Bhṛṅgāra in Sanskrit Literature", in: Aligarh JOS, IV/2, 1987, pp. 145-180 = Aligarh Oriental Series No. 8, pp. 1-40, insbesondere p. 157ff. = 12 ff.

<sup>85</sup> J. Gonda, "Reflections on the Ārṣa and Āsura forms of Marriage", in: Sarūpa-Bhārati or the Homage of Indology. Lakshman Sarup Memorial Vol., Hoshiarpur 1954, pp. 223-237 = Selected Studies, Vol. IV, Leiden 1975, pp. [171]{[185]}, insbesondere p. 231 = [179]. Vgl. auch Heramba Chatterjee (1972-74: 155f.).

wenn andererseits, wie Gonda\* m.E. mit vollem Recht hinsichtlich Manus hervorhebt, die Existenz der/von darauf gegründeten Heiratsformen in diesen Texten ganz und gar nicht gelehnet wird. Gemäß Kautilya stellt die Entgegennahme des *śulka* durch die Gewalt habenden Eltern bzw. einen Elternteil sogar das gemeinsame Element dieser "vier restlichen" *vivāhas* insofern dar, als sie dadurch ebenfalls zu *dharmya*, "dem *dharmā* entsprechenden", Heiraten werden. Vorausgesetzt sind dabei ohne Zweifel die gleichen Vorstellungen über das *svāmya*; was abweicht, ist jedoch das rechtliche Verfahren der 'Legalisierung': Sie geschieht – vom *āsura vivāha* abgesehen – *post-festum* und besteht in allen Fällen in der Entgegennahme von Geld – und/oder Sachwerten als Brautpreis. Durch die Entgegennahme bekunden die Eltern ihre (nachträgliche) Einwilligung und wird die Übertragung des *svāmya*, auch wenn sie zuvor schon ohne ihr Wissen bzw. ihre Billigung vom Bräutigam bzw. gemeinsam von Braut und Bräutigam *de facto* vollzogen worden ist bzw. sein sollte, zum vollgültigen 'Rechtsgeschäft', das offenbar als dem eines Kaufes-Verkaufes analog oder gar direkt als ein solches betrachtet worden ist.<sup>7</sup> Hinsichtlich der "Autorisiertheit" jedoch unterscheiden sich die "restlichen vier" Formen allem Anschein nicht von den "ersten vier"!

3.6 Das Erfordernis der "Autorisierung" des *vivāha* ist übrigens auch bei einem – besonders unverdächtigen – Zeugen belegt, nämlich bei Kālidāsa. Bei der Beschreibung der Hochzeit Śivas und Pārvatis macht der Dichter nicht nur z.B. klar, in Vers 7.83<sup>8</sup>, daß es sich dem Typ nach um einen *prājāpatya vivāha* handelt<sup>9</sup>, und das Gott Feuer als Zeuge des Hochzeitsrituals, d.h. des Bundes zwischen den zu Vermählenden, fungiert; sondern bei der Schilderung der ihr vorausgehenden Ereignisse heißt es am unmittelbaren Anfang des 6. sarga, also nach der 'Verlobung', auch:

*atha viśvātmane gauri  
samādeśa mīṭhah sakḥim /  
dātā me bhūbhṛtām nāṭhah  
pramānikriyātām iti //*

"Darauf schickte Pārvati insgeheim durch eine Freundin [Śiva], der das Selbst von allem ist, [die folgende Botschaft]: 'Der Herr der Berge (d.h. Himālaya) soll als mein Brautgeber zur Autorität gemacht werden!'"

Diese Botschaft besagt natürlich – und deshalb gebraucht Kālidāsa die *cvi*-Bildung –, daß Śiva alles Erforderliche tun soll, um zu erreichen, daß ihr Vater die Hochzeit "autorisiert", d.h., wie M. R. Kale es sagt<sup>10</sup>, daß ihr Vater "should be formally applied to for my hand and his consent

\* Loc. cit. (s. Fußn. 84), p. 228 = [176].

<sup>7</sup> Dies bedürfte einer genaueren Untersuchung, denn aus dem Terminus (*śulka*) kann man weder in der einen noch in der anderen Richtung einen sicheren Schluß ziehen.

<sup>8</sup> *vadhūm dvijah prāha tavaiṣa vate  
vahnir vivāhaṃ prati karmasāksi /  
śivena bharrā saha dharmacarya  
kāryā tvayā muktavivārayeti //*

<sup>9</sup> Vgl. Mallinātha: *ayam ca prājāpatyavivāho drastavyah / yathāśvalāyanah* (ĀśvGS 1.6) 'saha dharmam caratam iti prājāpatyah' iti //.

<sup>10</sup> M. R. Kale, Kālidāsa's Kumārasambhava. Cantos I-VIII, 6th ed., repr. Delhi-Varanasi-Patna 1967, p. [102].

obtained (the father being the proper authority for the disposal of his daughter in marriage)."<sup>11</sup> Und genau das macht dann auch Śiva, und auf diese Weise wird die Hochzeit der beiden zu "einer, die dem *dharmā* entspricht" im Sinne des AŚ.

4. Es kann, so meine ich, nach alle dem kein Zweifel mehr daran bestehen, daß die Unterscheidung *dharmya* versus *adharmya* gerade nicht – wie die zwischen den "ersten vier" und den "restlichen vier" Formen des *vivāha* – eine (bezogen auf ihre Aufzählung) horizontale Gliederung darstellt, sondern vielmehr eine vertikale, so daß grundsätzlich jede der acht Formen "dem *dharmā* entsprechen" oder eben "nicht entsprechen" kann, anders als z.B. ĀpDhS (2.6.13.10-11; 2.10.27.1) meint.

4.1 Deshalb ist auch an der zweite Belegstelle für *dharmavivāha*, also AŚ 3.4.31 (*dharmavivāhāt<sup>12</sup> kumārī parighṛtāram<sup>13</sup> anākhyāya proṣitam asṛiyamānam sapta tirthāryā ākāṅkṣeta, samvatsaram śrūyamānam*)<sup>14</sup> selbstverständlich davon auszugehen, daß alle acht *vivāhas* eingeschlossen sind und die AŚ 3.2.10 genannten Kriterien für ihr *dharmyatva* intendiert sind. Daß in AŚ 3.4.33 von einem Ehemann die Rede ist, der nur "einen Teil des Brautpreises bezahlt hat"<sup>15</sup> (*ekadeśadattasulkaṃ*), und im nächsten Satz von einem, "der den ganzen Brautpreis gegeben hat" (*dattasulka*), ist also nicht weiter verwunderlich: welche Eiertänze Meyer<sup>16</sup> und Kangle<sup>17</sup> vollführen, um diese Textaussagen zu entschärfen, die ihrer Überzeugung, es könnten (auch hier) nur die vier ersten der AŚ 3.2.2. ff. genannten Hochzeitsformen gemeint sein, eindeutig widersprechen!

<sup>11</sup> Ist Kum.S. 6.1 also ein weiterer Beleg dafür, daß Kālidāsa das AŚ kannte? Zu dieser Beziehung s. die unter Nr. 348, 350, 357, 360, 369, 371, 372 und 403 verzeichneten Titel in L. Sternbach, Bibliography of Kauṭīliya Arthaśāstra, Hoshiapur 1973.

<sup>12</sup> Man beachte, daß der Ablativ hier die zeitliche (Nach-)Folge ausdrückt.

<sup>13</sup> Kangle (1963: 239 Fußn.) weist richtig darauf hin, daß beide Ausdrücke "imply that the marriage has not been consummated"; vgl. P. Thieme, "Jungfrauengatte ...", in: Zeitschrift für Vergleichende Sprachforschung 78, 1963, pp. 161-248 = Kleine Schriften, ed. G. Buddrus, Wiesbaden 1971, pp. 426-513.

<sup>14</sup> Kangle übersetzt (1963: 239): "After a pious marriage, the maiden shall wait for her husband who has gone away without informing her, for seven periods" – (vgl. Anm. 9 und 80 oben) – "if no news is heard about him, for one year if news is heard."

<sup>15</sup> Meyer sagt (1926: 254, Anm. 2) dazu: "Die Kaufehe gehört ja nicht zu den frommen (*dharmavivāha*). Sie wird nicht einmal so hoch gewertet wie die ohne Wissen der Angehörigen geschlossene Liebesheirat. Im Leben freilich war sie die Gewöhnlichste und eine völlig unverfängliche Form". Letzteres mag ja stimmen, aber die Behauptung des ersten Satzes ist schlicht falsch.

<sup>16</sup> S. die Anm. 95 zitierten Bemerkungen.

<sup>17</sup> Kangle weist hier immerhin darauf hin (1963: 239, Fußn.), daß "it is to be noted that the reference to *śulka* here is in connection with *dharmavivāhas*", ist aber offenbar nicht bereit, den sich doch aufdrängenden Schluß zu ziehen, daß seine Deutung von AŚ 3.3.19 ergo nicht richtig sein kann.

4.2 Wie aber steht es mit jenen Textstellen, an denen *vivāha* als *dharmīṣṭha* bezeichnet werden? Formal ist *dharmīṣṭha* ein Superlativ zu *dharmin*<sup>98</sup>, das zwar durch *dharmo 'syāsti'* paraphasiert wird, bedeutungsmäßig aber *dharmya* sehr nahe kommt; "einer, der (den) *dharma* (z.B. eines Brahmanen) hat", ist eben eine Person, welche die (für Brahmanen) geltenden normativen Verhaltensvorschriften beachtet und darum eben nicht "vom *dharma* abweicht", nicht *dharmād apeta* ist. Die große semantische Nähe zwischen *dharmin* — und damit *dharmīṣṭha* — und *dharmya* wird auch im AŚ selbst schlagend bestätigt: 3.17.16 wird die "basic fine" (*prakṛti*) als *dharmya* dem "impost" (*rūpa*) und der "surcharge" (*vyāji*) gegenübergestellt, die ihrerseits als *adharmīṣṭha* bezeichnet werden<sup>100</sup>.

Da — jedenfalls *prima facie* — von einer superlativischen oder elativischen Funktion auszugehen ist, bietet sich als Übersetzung von AŚ 3.5.10<sup>101</sup> (*rikṣam putravatāḥ putrā dubitaro vā dharmīṣṭheṣu vivāheṣu jātāḥ*) zunächst einmal an:<sup>102</sup> "Die Hinterlassenschaft des mit Söhnen Gesegneten (erben)<sup>103</sup> die Söhne oder die Töchter, wenn sie in (den) Ehen<sup>104</sup> geboren sind, die im höchsten Maße/in besonderem Maße dem *dharma* entsprechen." Akzeptiert man Kangles<sup>105</sup> inhaltliche Interpretation, dann wird hier gelehrt, daß Töchter erben, wenn keine Söhne vorhanden bzw. mehr vorhanden sind<sup>106</sup>, vorausgesetzt<sup>107</sup> die Töchter sind *dharmīṣṭheṣu vivāheṣu jātāḥ*, was seiner Ansicht nach impliziert "that in the case of the last four forms of marriage the daughters are excluded from inheritance even in the absence of sons".<sup>108</sup> Einzuwenden wäre hier gegen Kangle — der auch sonst gelegentlich *dharmīṣṭha* nur mit einem Positiv wiedergibt<sup>109</sup> —, daß es weder sprachlich irgendwie wahrscheinlich noch sachlich gerechtfertigt erscheint, daß an dieser Stelle als *dharmīṣṭha vivāha* bezeichnet sein sollte, was anderwärts schlicht *dharmavivāha* bzw. *dharmya (vivāha)* heißt. Die — von mir oben vorgetragene — notwendige Korrektur seiner Auffassung von AŚ 3.3.19 eröffnet nun auch im Fall von 3.5.10 die Möglichkeit einer dem Wortlaut zwanglos gerecht werdenden Interpretation, die sachlich freilich Kangles Ergebnis bestätigt: Mit den

<sup>98</sup> Siehe dazu J. Wackernagel, Altindische Grammatik II,2 von A. Debrunner, Göttingen 1954, p. 458.

<sup>99</sup> Vgl. z.B. Kālikā zu Pāṇ. 5.2.132.

<sup>100</sup> Vgl. AŚ 7.5.19 u. 20.

<sup>101</sup> Vgl. auch 15.1.66.

<sup>102</sup> Meine Übersetzung lehnt sich an die von Meyer (1926: 255) an.

<sup>103</sup> *hareyuh* aus 3.5.9 'gilt fort'.

<sup>104</sup> *vivāha* bezeichnet hier eindeutig das, wozu eine Hochzeit/Heirat führt.

<sup>105</sup> 1963: 241 Fußn.

<sup>106</sup> AŚ 15.1.66 bestätigt diese syntaktische Interpretation des nachgestellten Attributs bzw. Prädikativums (*dharmīṣṭheṣu vivāheṣu jātāḥ*) als auf *dubitaro* allein bezogen.

<sup>107</sup> Oder bedeutet *putravatāḥ* hier "einer, der Kinder hat"?

<sup>108</sup> Zitiert aus 1963: 242 Fußn.

<sup>109</sup> Z.B. AŚ 7.5.20 (1963: 388), s. auch Anm. 108. Auch in seiner Fußnote zu AŚ 3.2.10 (1963: 227) behauptet Kangle, daß "*dharmīṣṭha* and *dharmavivāha* conveys the same idea" — wie *dharmyāḥ* (scil. *vivāhāḥ*)!

*dharmīṣṭha vivāha* sind die "ersten vier" gemeint; die Ansicht, der man meist allerdings in rigorosere Form in den Dharmasāstra-Texten begegnet, daß die ersten vier *vivāha*-Formen "besser" sind als die übrigen, hat offensichtlich auch Kauṭilya geteilt. Sie korrespondiert auf's vorzüglichste seiner Zweiteilung der Kriterien für die 'Legalität' in *pitṛpramāṇa* und *mātāpitṛpramāṇa* (etc.). Umgekehrt bestätigt aber die Verwendung des Ausdrucks *dharmīṣṭha* auf seine Weise, daß die "restlichen vier" Formen eben nicht *per se* *adharmya*, sondern sehr wohl *dharmya* sind! Und genauso würde ich argumentieren mit Bezug auf die weitere Belegstelle 3.2.17<sup>110</sup>

Man wird andererseits auch erwägen, ob die Apostrophierung einzelner Eheformen als "am meisten/besonders dem *dharma* entsprechende" sich nicht vielleicht auf eine durchgängige Hierarchie dieser — von der besten (*brāhma*) bis hinunter zur schlechtesten (*paśāca*) — beziehen könnte. In der Tat ist ja die Vermutung, daß die Reihenfolge der Aufzählung aller acht und der jeweils vier im AŚ durch solche Wertungen bedingt ist, keineswegs von der Hand zu weisen. Es scheint mir aber — auch in dieser Hinsicht — vernünftiger, bei der anderen Erklärung für *dharmīṣṭha* zu bleiben, weil sie mit allen relevanten Aussagen des AŚ selbst in Einklang steht und diese in sich klar und verständlich sind, so daß der Exeget der Hilfe externer Quellen durchaus entraten kann — womit jedoch nicht gesagt sein soll, daß die Reihenfolge der Aufzählung in AŚ 3.2.2ff. nicht doch eine absteigende Klimax darstellte.<sup>111</sup>

5. Da sich, wie ich hoffe gezeigt zu haben, nicht leugnen läßt, daß im AŚ alle acht Heirats- und Eheformen als *dharmya* gelten, wenn die essentiellen Bedingungen ihrer Autorisierung durch den/die Gewalthaber der Braut auf die eine oder andere Weise erfüllt ist, ergibt sich schon *per implicationem*, daß Kauṭilya außerdem die Existenz von "nicht dem *dharma* entsprechenden *vivāha*" mindestens faktisch anerkennt. Das wird eindeutig bestätigt durch seine Ausführungen zur Ehescheidung, insofern diese sich ausschließlich auf den Bereich beziehen, der durch das kontraktische Gegenteil von "*dharmavivāha*" gebildet wird.

5.1 Dadurch wird man zwangsläufig zu der Frage geführt: Was macht denn diese "nicht dem *dharma* entsprechenden Heiraten" überhaupt zu Heiraten? Welchen 'Rechtsstatus' hat eine solche Ehe?

Die Richtung für eine Beantwortung dieser Frage, so will mir scheinen, weist eine Bemerkung Medhātithis zu dem — bereits oben erwähnten<sup>112</sup> — Vers Manu 5.152. Am Ende seines Kommentars sagt er nämlich<sup>113</sup>:

<sup>110</sup> *trivāropabbuktam ca dharmīṣṭheṣu vivāheṣu nānuvūjita*, was Kangle (1963:228) übersetzt: "And if it" (nämlich *vṛtti* und *ābandhya*) "has been used for three years, the (wife) shall not question, in the case of the pious marriages." Der folgende Satz (3.2.18: *gāndharvāsvopabbuktam savṛddhikam ubhayaṃ dāpyeta, rākesasapāśācopabbuktam steyam dadyat*) bestätigt aber doch, daß die "ersten vier" von den "übrigen vier" nicht dadurch unterschieden sind, daß nur sie "dem *dharma* entsprechen", sondern nur dadurch, daß sie ihm "in höherem Maße entsprechen", im Sinne des *dharma* die besten Formen sind.

<sup>111</sup> Im Sinne von ĀpDhS 2.5.12.3 und BaudhDhS 1.1.10 u. 11. Die Gegenüberstellung der "ersten" und der "restlichen vier" im Hinblick auf die Form ihrer 'Autorisierung' schließt ja keineswegs eine 'Binnen'-Hierarchie (innerhalb der jeweiligen Gruppe von vier bzw. der Aufzählung insgesamt) aus.

<sup>112</sup> S. § 3.4.

<sup>113</sup> Manusmṛti ... ed. J. H. Dave, Bombay 1978, p. 161.

*pradānād evāsaty api vivābe svāmīyam utpadyata ity etad atra jñāpyate / vivāhayajñas tu mangalārtha ityādy avivakṣitam / dārakaraṇam vivāha iti smaryate / saty api svāmīye naivāntarena vivāham bhāryā bhavati //,*

"in diesem [Vers] wird gelehrt (worauf man sonst nicht ohne weiteres käme), daß das *svāmīya* [seitens des Mannes über die Frau] allein aufgrund der Tatsache, daß sie gegeben wird, entsteht, auch wenn ein Hochzeits[ritual] (noch) nicht/nicht stattgefunden hat. [Die Aussage des Verses aber, daß] das Opfer [beim] Hochzeits[ritual] nur eine auspiziose Bedeutung habe, ist nicht wörtlich gemeint; [denn] gemäß der Erinnerungsüberlieferung, [die in den Smṛti-Texten ihren Niederschlag gefunden hat], heißt Hochzeit, daß man sich eine Frau nimmt (d.h. heiratet); [und] selbst wenn das *svāmīya* [über eine weibliche Person] vorhanden ist, wird diese keinesfalls ohne Hochzeits[ritual] zur Gattin (für deren Unterhalt der Mann zu sorgen hat)."

Hier spricht natürlich der — brahmanische — Dharmasāstrin, aber in einer Weise, die mancherlei Aufschlüsse für das Verständnis des AŚ-Materials enthält. Denn dem *pradāna* entspricht bei den "vier übrigen" Formen des *vivāha* die Entgegennahme des *śulka* durch die Eltern oder einen Elternteil. Ob man annehmen darf, daß diese "Autorisierung" nicht nur die *de jure* Übertragung des *svāmīya* bedeutet, sondern auch zur Folge hat, daß nun doch noch ein Hochzeitsritual durchgeführt wird<sup>114</sup>, muß (hier) dahingestellt<sup>115</sup> bleiben.

Für besonders verräterisch halte ich das Argumentationsziel, das Medhātithi klärlieh verfolgt, nämlich die Absicherung der These, daß ein *vivāha* ohne Hochzeitsritual kein *vivāha* im Sinne des *dharma*, der autoritativ gültigen Tradition der Smṛti, ist. Denn wogegen er sich hier wendet, kann ja nicht eine Säkularisierungsbewegung sein, die sozusagen entgegen bestehender Tradition eine 'standesamtliche' Trauung als völlig ausreichend für eine Eheschließung propagiert; es muß vielmehr diejenige Anschauung gewesen sein, die — anders als Medhātithi es haben möchte — in Manusmṛti 5.152 selbst zum Ausdruck kommt und die besagt, daß die Funktionen des Gebens des Mädchens und des Rituals gänzlich voneinander verschieden sind: Durch ersteres wird das *svāmīya* übertragen, durch letzteres Glück und Segen für die Ehe bewirkt. Für uns westliche Interpreten liegt es nahe, in dieser schroffen Abhebung des einen vom anderen den wohlbekanntem Gegensatz zwischen profan und religiös in anderem Gewande wiederzuerkennen. Doch dieser Versuchung wird man widerstehen u.a. auch deshalb, weil das Geben von den alten Indern selbst eben nicht als rein säkulare "commercial transaction" verstanden wurde, wie u.a. das Vergießen des Schenkungswassers<sup>116</sup> und die Tatsache zeigt, daß durch das Geben eine Beziehung zwischen Brautgeber/-

<sup>114</sup> Vgl. in diesem Zusammenhang VasDhS. 17.13, wo die Bestimmung *samskrīyām* darauf hinweisen dürfte, daß die Möglichkeit des Fehlens eines Hochzeitsrituals auch in Betracht gezogen wird, und BaudhDhS 4.1.17, demzufolge eine mit Gewalt geraubte *kanyā*, wenn sie nicht mit *mantras* geweiht wurde (*mantrair yadi na samskrīyā*), einem anderen gegeben werden darf. (Beiläufig: *kanyā* bedeutet dort 1. "Jungfrau" und 2. "Mädchen/junge Frau, das/die legal verheiratet werden darf/Objekt der *kanyādāna* genannten Handlung gemacht werden darf, obwohl sie möglicherweise nicht mehr Jungfrau ist"). Der *gāndharva vivāha* wird in Mbh. als *nirmantra* bezeichnet (Jolly 1896: 51).

<sup>115</sup> Dazu wäre eine weiter ausholende Untersuchung erforderlich, da sich die Dharmasāstrins diesem Problem, so scheint es, nicht direkt zugewandt haben. — Zum Ritual s. vor allem Chanchal Kumar Chatterjee, *Studies in the Rites and Rituals of Hindu Marriage in Ancient India*, Calcutta 1978.

<sup>116</sup> Wenn das auch, jedenfalls gemäß Manu 3.35, nur für Brahmanen gilt und die feierliche Bekräftigung eines Geschäftes auch in anderen Kulturen begegnet.

Familie des Brautgebers und Brautnehmer/Familie des Brautnehmers hergestellt wurde<sup>117</sup>. Daß Medhātithi zugleich auch solche Praktiken im Auge hat, bei denen das *svāmīya* eben nicht *de jure* übertragen, sondern gewissermaßen usurpiert wurde, ist ein verlockender Gedanke, für den das zitierte Textstück aber keine ausreichende Grundlage bietet.

Entscheidend ist, daß durch Medhātithi die Einsicht nahegelegt wird, daß sich die Vertreter des Dharmasāstra und die des Arthasāstra in ihrer Auffassung vom *vivāha* (mindestens) in zwei Punkten voneinander unterschieden: Für erstere bildete das Ritual ein konstitutives, jedenfalls sehr wichtiges und unerlässliches Element der Eheschließung, für letztere stand — ebenso verständlicher Weise — die Übertragung des *svāmīya* im Vordergrund, wobei unterschieden wurde zwischen "autorisierter" Übertragung, d.h. Übertragung im eigentlichen Sinne des Wortes, und nicht-"autorisierter", d.h. *de facto*-Aneignung des *svāmīya*. Die Stellung, welche das AŚ dazu bezieht, bedarf aus verschiedenen Gründen etwas genauerer Betrachtung: Das AŚ stellt in Hinblick auf die "vier restlichen" Eheformen offenbar selbst ein Kriterium für ihre *dharmā*-Gemäßheit bzw. ihr Abweichen vom *dharmā* auf; denn die Anschauung, daß diese durch Entgegennahme des *śulka* durch die Eltern oder einen Elternteil *post festum* "autorisiert" werden (können), läßt sich aus eigentlichen Dharmasāstra-Quellen nicht nachweisen. Es hat demnach ganz den Anschein, als habe das AŚ sich nicht gescheut, seine eigenen Vorstellungen davon zu entwickeln, was in einem bestimmten Fall "dem *dharmā* entspricht"! Von nicht geringerer Tragweite ist die zweite Beobachtung, die hier anzuschließen ist, nämlich, daß das AŚ — im Bereich der Ehe — die *de facto*-Aneignung des *svāmīya* über ein Mädchen als gegebenes Element der Realität hinnimmt, also anerkennt. Keine Rede ist davon, daß der König bzw. der Staat einzuschreiten habe, wenn zwei junge Leute sich in einem *gāndharva vivāha* miteinander in Liebe verbinden, ohne daß die Eltern der Braut ihre Zustimmung gegeben haben, oder wenn eine Braut geraubt wird (von einem *ksatriya* etwa) und die Familienangehörigen der Braut, weil sie Widerstand leisten, niedergemacht werden! Kein Wort darüber, daß der König bzw. Staat für die Beachtung der Normen des *dharmā* durch Gebrauch seiner Strafgewalt zu sorgen hat! Stattdessen pragmatisch-'realistisches' Anerkennen von ehelichen Verbindungen, die "nicht dem *dharmā* entsprechen", und offenbar der Grundsatz, daß der König bzw. Staat sich da nicht einzumischen habe (jedenfalls solange nicht, wie das Zusammenleben des Paares gelingt)! Dieser Grundsatz, diese Haltung bedeutet aber eine klare, jedoch nicht radikale Absage an den Anspruch des *dharmā* auf universelle Geltung und eine eher unbekümmert-selbstbewußte Betonung des Entscheidungsspielraums des weltlicher Herrschers! Genau auf dieses Verhältnis zwischen *dharmā* und *rājasāsana*, "Befehl des Königs", laufen denn auch die in diesem Problemzusammenhang besonders wichtigen Verse AŚ 3.1.38ff.<sup>118</sup> hinaus! Last but not least würde hier, wüßten wir es nicht längst, deutlich, daß *dharmā* eben nicht gleich "Recht" ist: Auch die "nicht dem *dharmā* entsprechenden" Ehen sind für den Staat legal<sup>119</sup>.

## 5.2 Die Anerkennung der Existenz von "nicht dem *dharmā* entsprechenden" Ehen — und daß

<sup>117</sup> Vgl. auch J. Gondas Aufsatz (s. Anm. 85) sowie Kumara S. 7.68.

<sup>118</sup> Vgl. dazu Meyer 1926: 241ff. sowie J. J. Meyer, "Über das Wesen der altindischen Rechtsschriften und ihr Verhältnis zu einander und zu Kaṭilya", Leipzig 1927, außerdem Scharfe 1968: 226f.

<sup>119</sup> Deshalb habe ich oben "legal" als Entsprechung von *dharmīya* immer zwischen einfache Anführungszeichen gesetzt.

das AŚ solche anerkennt, könnten ja auch Meyer und Kangle und Kane nicht bestreiten — ging aber noch weiter: Sie schloß die Auffassung mit ein, daß solche ehelichen Verbindungen, aber sie allein, und nicht auch die *dharmavivāhas*, grundsätzlich aufgelöst werden können und daß diesbezüglich auch Regelungen, 'Gesetze', geschaffen werden müssen. Als Scheidungsgrund wurde dabei zunächst einmal wechselseitiger "Haß" angesehen — man zögert hinzuzufügen "einleuchtenderweise", denkt man an Mädchen, die geraubt oder im Schlaf bzw. Rausch in Besitz genommen wurden. Der zweite Grund bereitet dem Verständnis in doppelter Hinsicht Schwierigkeiten, nämlich dadurch, daß er eine Alternative zur '(unüberwindlichen) gegenseitigen Abneigung' bildet<sup>120</sup>, und, weil die Bedeutung des entscheidenden Wortes (*viprakāra*) nicht hinreichend klar ist. Kangles "offence" scheint zu schwach; Meyers "Mißhandlung" dann schon eher glaubwürdig<sup>121</sup>.

Wie dem auch immer sein mag, der Möglichkeit zur Beendigung "nicht dem *dharmā* entsprechender" Ehen durch Scheidung — und nur in ihrem Fall kam sie überhaupt in Frage — waren sehr enge Grenzen gezogen, und die Frauen waren auch in dieser Hinsicht, gelinde gesagt, benachteiligt. Aber ein liberales Scheidungsrecht und den Gedanken der Gleichberechtigung von Mann und Frau durfte niemand hoffen, im alten Indien, auch nicht im AŚ, zu entdecken.

Bemerkenswert aber bleibt, daß dieser Text immerhin ein unstreitiges Zeugnis für die Ehescheidung im vollen Sinne des Wortes<sup>122</sup> enthält, und, welcher Art die weiteren Vorstellungen über die Ehe sind, die sich ihm abgewinnen lassen, wenn man ihn beim Wort zu nehmen und weitergehende Fragen an ihn zu richten versucht<sup>123</sup>. Von besonderer Bedeutung ist dabei sicher

<sup>120</sup> Es ist allerdings nicht sicher, daß *vā* hier überhaupt eine Alternative signalisiert (s.o. Anm. 14). Aber ob nun neue, andere Vorschrift (vorher: Abneigung, jetzt: Mißhandlung) oder Alternative, die beiden Sätze (AŚ 3.3.17 und 18) bereiten mancherlei Schwierigkeiten. Warum ist hier vom Wunsch eines Partners die Rede? Weil dieser dann — im Gegensatz zu dem zuvor (13-16) Gelehrten — ausreicht? Kann sich (*yathāgrhiam* nur auf den Mann beziehen (s. 3.2.24, wo die Frau logisches Subjekt ist)? Und was hat er denn eigentlich zuvor "genommen", was ihr gehört, wenn eine 'legale' Heirat gar nicht stattgefunden hat? Kangle (vgl. Anm. 20), wohl unter dem Eindruck von 3.2.24, nimmt zurecht an der Benachteiligung der Frau (durch AŚ 3.3.18 im Verhältnis zu 17) Anstoß; aber logisch ist auch möglich, daß *na ... yathāgrhiam* bedeutet "mehr als das"; das *svayambhāva*-Kompositum wörtlich ohnehin nicht "whatever may have been received", sondern "not going beyond what has been taken" (*grhiam anatikramya*). Oder Frau eben generell Person 'minderen Rechts'?

<sup>121</sup> Daß ein *viprakāra* mindestens Spuren am Körper hinterläßt, zeigt AŚ 4.7.26. Wenig aufschlußreich sind die restlichen Belegstellen (3.4.1 und 12.5.23; vgl. auch 1.14.3 (*viprakāra*)).

<sup>122</sup> U.a. weil die *dharmavivāhas* als solche davon ausgenommen sind, wird der Schluß nahegelegt, daß *mokṣa* in der Tat dem Begriff 'Ehescheidung' im wesentlichen entspricht. Im Falle der *dharmavivāhas* gab es offenbar allenfalls die Möglichkeit einer 'dauernden Trennung (unter Fortbestehen der Ehe)', und dies dürfte mit dem Terminus *ryāga* — in den Dharmasāstras — (u.a.) gemeint sein (wohl auch Nār.S. 12.90, obwohl man sich sehr an Kauṭilya erinnert fühlt). Zu *ryāga* s. z.B. Jolly 1896: 65ff., Banerjee 1896: 190f., Mitter 1913: 342f., Kane 1974: 620f. Den Unterschied zwischen *ryāga* und *mokṣa* betont auch K. P. Jayaswal, *Manu and Yājñavalkya*, Calcutta 1930, p. 230.

<sup>123</sup> Gleichwohl bleiben zahlreiche Fragen offen; viele von ihnen werden sich mittels des vorhandenen Textmaterials wohl auch gar nicht beantworten lassen. Um nur einige zu nennen: Wie wurde die Scheidung vollzogen? Von wem ausgesprochen? Bedeutete sie — anders als der *ryāga* —, daß die Frau keinerlei Versorgung mehr erhielt? Welche Regelung galt hinsichtlich eventueller gemeinsamer

die Tatsache, daß nur "nicht dem *dharmā* entsprechende" Ehen geschieden werden können, bzw. der Grund für diese Rechtsvorstellung; dieser Grund kann nämlich nur darin liegen, daß im Falle solcher *vivāhas* der Übergang des *svāmya* vom Vater oder den Eltern auf den neuen "Besitzer" eben nicht "autorisiert" ist, daß keine förmliche vollgültige Übertragung, sei es durch 'Schenkung' oder 'Kauf', stattgefunden hat. Es ist einsichtig, daß die *dharmavivāhas* demgegenüber als unauflösbar gelten: die Übertragung des *svāmya* ist in ihrem Fall nicht rückgängig zu machen, da *lege artis*, d.h. verbindlich und also endgültig, vollzogen!<sup>124</sup> Deshalb — oder vor allem deshalb — wird auch im AŚ die "dem *dharmā* entsprechende" Ehe als nicht auflösbar (es 'Besitzverhältnis') angesehen. Vor allem aber kam es mir darauf an, an einem — eher zufällig gewählten — Beispiel einmal den Blick zu lenken auf die bemerkenswerte Weise, in der das AŚ auf unterschiedliche, gewiß auch einander widerstreitende 'Forderungen' der Bereiche 'Theorie' und 'praktisches Leben' reagiert. Diese oft einfach nur als Pragmatismus bezeichnete — und damit vorschnell klassifikatorisch abgelegte — Haltung genauer zu untersuchen, hielt ich für lohnend und wichtig. Voraussetzung wäre allerdings ein geschärfter Blick für die Unterschiede z.B. zwischen Artha- und Dharmasāstra.

#### Häufiger zitierte Sekundärliteratur

- |                             |  |
|-----------------------------|--|
| Altekar 1962                | A. S. Altekar, <i>The Position of Women in Hindu Civilization from Prehistoric Times to the Present Day</i> , Delhi 1962                         |
| Bandhyopadhyay 1973         | S. Bandhyopadhyay, <i>Foreign Accounts of Marriage in India</i> , Calcutta 1973  |
| Sri Gooroodas Banerjee 1896 | Sri Gooroodas Banerjee, <i>Hindu Law of Marriage and Stridhana</i> , 2 <sup>nd</sup> ed. Calcutta 1896 (Repr. Delhi 1984)                        |
| Bühler 1896                 | G. Bühler, <i>The Laws of Manu</i> (SBE XXV), Oxford 1886 (2 <sup>nd</sup> Repr. Delhi 1967)   |
| Heramba Chatterjee 1972-74  | H. Chatterjee Śāstri, <i>Studies in the Social Backgrounds of the Forms of Marriage in Ancient India</i> , Vol. I and II, Calcutta 1972 and 1974 |

Kinder? Auch Probleme, die durch AŚ 3.2.1-5 gegeben sind, habe ich nicht ansprechen und nicht alle, welche die Sätze 3.2.6ff. aufwerfen, behandeln können.

<sup>124</sup> Vgl. auch *Manu* 9.47(b) *sakṛt karmā pradīyate*, ein Grundsatz, der, obwohl nicht völlig ohne Ausnahme geltend (s. Schmidt 1987), die Endgültigkeit, auch im juristischen Sinne, der 'Schenkung' beleuchtet und damit indirekt noch einmal bestätigt, daß eine 'Heilung' der *de facto*-Aneignung des *svāmya*, (unabhängig von ihrer Wahrscheinlichkeit und Häufigkeit in der Praxis) eben nur durch nachträgliche Anerkennung dieses Faktums seitens der Eltern vorstellbar war.

- 
- Jolly 1896 J. Jolly, *Recht und Sitte (Grundriß der Indo-Arischen Philologie u. Altertumskunde II 8)*, Straßburg 1896
- Kane 1968 P. V. Kane, *History of Dharmasāstra Vol. I, (Revised and Enlarged)*, Poona 1968
- Kane 1974 P. V. Kane, *History of Dharmasāstra Vol. II, Second Edition*, Poona 1974
- Kangle 1963 R. P. Kangle. *The Kauṭilya Arthasāstra Pt. II, An English Translation with Critical and Explanatory Notes*, Bombay
- Kapadia 1955 K. M. Kapadia, *Marriage and Family in India (3<sup>rd</sup> ed. Calcutta 1966)*
- Meyer 1926 J. J. Meyer, *Das altindische Buch vom Welt- und Staatsleben*, Leipzig 1926
- Mitter 1913 D. N. Mitter, *The Position of Women in Hindu Law*, Calcutta 1913 (2<sup>nd</sup> Repr. Delhi 1989)
- Scharfe 1968 H. Scharfe, *Untersuchungen zur Staatsrechtslehre des Kauṭalya*, Wiesbaden 1968
- Schmidt 1987 H.-P. Schmidt, *Some Women's Rites and Rights in the Veda*, Poona 1987