

ÜBER DEN SAKRAMENTALEN CHARAKTER DES *DHARMA* NACHSINNEND

Von Albrecht Wezler, Hamburg

1. „Nachsinnend“ heißt nicht mehr, als daß ich mich bemühen will, über das Verständnis des Wortlauts von Textstellen und des damit Gemeinten hinauszugehen in Richtung auf eine umfassendere kulturgeschichtliche¹ Analyse des Untersuchungsgegenstandes. Kein neues Programm also, sondern der Versuch, der aller Philologie letztlich gestellten Aufgabe nachzukommen. Es geht mir dabei nicht so sehr darum, neues Material zu präsentieren, als vielmehr darum, in Anknüpfung an und in kritischer Auseinandersetzung mit der mir bekannten Forschung eine neue Sicht teils aufgreifend fortzuentwickeln, teils selbst vorzuschlagen und sie als These zur Diskussion zu stellen. Der Gefahr der spekulativen Verirrung bin ich mir bewußt. Sollte ich ihr erliegen, so könnte ich vielleicht durch die Erregung von Widerspruch zur Klärung der Wahrheit beitragen.

2. In seinen „Vorläufigen Gedanken zum Thema“ ist GERHARD OBERHAMMER schon auf den *dharmā* zu sprechen gekommen und hat von ihm festgestellt,² daß er „im hier gemeinten, religionshermeneutischen Sinne eines «Sakramentes» als ereignishafte Vermittlung der Transzendenz zum Heil verstanden werden muß“.

¹ „Kultur“ verwende ich hier im weiteren Sinne des Wortes, d. h. als Bezeichnung „of all aspects characteristic of a particular form of human life“ (vgl. *The Oxford Companion to Philosophy*, ed. by T. HONDERICH, Oxford – New York 1995, p. 172). Eine nicht nur für die Kulturanthropologie wichtige Definition gibt C. GEERTZ, *Dichte Beschreibung*, Frankfurt a. M., 1991, S. 46; vgl. auch seine in *The Interpretation of Cultures*, New York 1973, gesammelten Essays.

² Vgl. dazu G. OBERHAMMERS Ausführungen in diesem Buch, S. 17 (§7).

Seine Charakterisierung des *dharmā* „als Ausführung der im Veda geoffenbarten Ritualvorschriften“ macht deutlich, daß er sich dabei auf das bezieht, was in *MS* 1.1.2 als *codanālakṣaṇo 'rthaḥ* definiert wird, als „etwas Nützliches, dessen Kennzeichen die vedischen Weisungen sind“.³ Wie verhält sich diese Definition zu anderen Definitionen des hinduistischen *dharmā*-Begriffes, z. B. zu der, von der HACKER gesagt hat,⁴ es sei „die konkreteste und genaueste“, die er kenne, nämlich *ĀpDhS* 1.7.20.6-8,⁵ wo es heißt: „Dharma und Adharma ... gehen nicht umher und sagen: Das sind wir. Auch Götter und Gandharven und Manen erklären nicht, was Dharma und Adharma ist. Sondern was die Ārya loben, wenn es getan wird, das ist Dharma; was sie tadeln, das ist Adharma. Man soll sich in seinem Verhalten richten nach dem Verhalten, das von wohlgesitteten, betagten, sich selbst in Zucht haltenden, von Besitzgier und Verstellung freien Ārya in allen Ländern einmütig anerkannt wird“?⁶

Gewiß, auch HACKER spricht von „der Beziehung“, die der Dharma „zum Veda hat, zu den heiligen Texten aus der ältesten indoarischen Zeit“. „Was im Veda direkt geboten ist, ist unbedingt verpflichtend“, führt er weiter aus, „es führt zum jenseitigen Heile.“ Wenn er aber anfügt, „(d)er Veda ist die vornehmste Quelle

³ Zitiert aus E. FRAUWALLNER, *Materialien zur ältesten Erkenntnislehre der Karmamīmāṃsā*, Wien 1968, S. 17.

⁴ „Dharma im Hinduismus“, in: *ZMR* 49 (1965), S. 93-106 = Kleine Schriften, hrsg. v. L. SCHMITHAUSEN, Wiesbaden 1978, S. 496-509.

⁵ *na dharmādharmāu carata āvañi sva iti / na devagandharvā na pitara ity ācakṣate 'yaṃ dharmo 'yaṃ adharma iti // 6 // yas tv āryāḥ kriyamāṇaṃ praśāṃsanti sa dharmo yad garhante so 'dharmāḥ // 7 // sarvajana-padeṣv ekāntasamāhitam āryāpām vṛttañi samyagvinītānāṃ vṛddhānām ātmavatām alolupānām adāmbhikānāṃ vṛttasādrśyaṃ bhajeta // 8 //* Ich fasse *vṛttasādrśyaṃ* als Adverb auf („in einer/der Weise, daß Ähnlichkeit des Verhaltens [besteht]“) und vermute, daß dahinter die Erkenntnis steht, daß das Verhalten einer Person niemals mit dem einer anderen oder mit einem Verhaltensmodell identisch sein kann, sondern ihm immer nur im Sinne einer Ähnlichkeit entsprechen kann.

⁶ Übersetzung von HACKER, I. c., S. 96f. (= 499f.).

des Dharma“,⁷ dann ist unmittelbar klar, daß er hier nicht, jedenfalls nicht allein, an den Veda als Hort von Weisungen über das Opfer denkt, – das Opfer, von dem er etwas später sagt, es „sei ein selbstwirksames Mittel zur Erreichung diesseitiger und jenseitiger Ziele“ aufgefaßt worden. Ebenso hat er den Veda als vornehmste Quelle des Dharma im Sinne, wenn er rekapitulierend feststellt:⁸ „Der Dharma, seinem Inhalt nach auf die Kasten und Lebensstände bezogen, den ganzen Bereich von Moral, Kultur, Recht und Sitte umgreifend, durch seinen Vollzug jenseitiges Heil wirkend, ist nicht aus einem philosophischen Prinzip oder einem religiösen Ursprung ableitbar, sondern nur empirisch feststellbar, sei es aus dem Veda, sei es aus dem Consensus der Guten mit Rücksicht auf den geographischen Ort.“⁹

Wenn Indologen von hinduistischem *dharmā* sprechen, denken sie also bald an die Opferweisungen der *Saṃhitās* und *Brāhmaṇas* – oder der *Śrautasūtras* –, bald an den *varṇāśrama-dharma* der *Dharmaśāstra*-Texte oder an beides zugleich, wobei sie aber nicht notwendig auch beiden die gleiche Aufmerksamkeit schenken. Schon als ich HACKERS – man darf wohl sagen: berühmten – Aufsatz über den „Dharma im Hinduismus“ zum ersten Mal gelesen habe, drängte sich mir die Frage auf, ob es sich nicht in Wahrheit um zwei verschiedene Gegenstände handelt, eben den vedischen, von den großen feierlichen Opfern handelnden Dharma und den von den Indern selbst so genannten *varṇāśrama-dharma*. Was mich irritierte, war u. a. auch die Bemerkung, der *dharmā* sei „nur empirisch feststellbar, sei es aus dem Veda, sei es aus dem Consensus der Guten“,¹⁰ der „hinduistische Begriff des Dharma“ sei

⁷ HACKER, I. c., S. 98 (= 501).

⁸ HACKER, I. c., S. 100 (= 503).

⁹ Gemeint ist natürlich das auf S. 98 (= 501) erwähnte Āryāvarta.

¹⁰ HACKER, I. c., S. 100 (= 503).

„radikal empirisch“,¹¹ ohne die m. E. notwendige Ergänzung, daß der Veda für eben die Gruppe, deren Ansicht HACKER hier wiedergibt, eine ewige transzendente Entität ist, ganz im Unterschied zu den anderen 'Quellen des Dharma', und ohne darauf einzugehen, daß im einen Fall das, was als „Weisungen“, „Vorschriften“ aufgefaßt wird, in Texten explizit ausgedrückt ist, im anderen Fall aber das Verhalten einer bestimmten Gruppe von Personen zum Vorbild genommen wird und allenfalls in einem zweiten Schritt „Weisungen“ daraus abgeleitet werden können. Auch heute noch läßt mich diese Frage nicht los, scheint mir aber der Zeitpunkt gekommen, sie öffentlich zu stellen. Sind, mit anderen und deutlicheren Worten, der vedische *dharmā* und der *dharmā* des Dharmaśāstra – so will ich sie begrifflich unterscheiden – nur (die) zwei Teile, Seiten oder Aspekte des numerisch einen und letztlich einheitlichen hinduistischen Dharma oder handelt es sich dabei – zumindest der Herkunft nach – um zwei eigentlich ganz verschiedene Dinge, zwei ursprünglich getrennte Stränge der altindischen Kultur und ist der übergreifende – möglicherweise auch einheitliche – *dharmā*-Begriff deshalb sekundär, der sobald entstanden allerdings erlauben würde, in der Tat mit HACKER festzustellen¹², daß „der Dharma ... also neben dem eigentlich Moralischen die gesamte äußere kultische, zeremonielle Seite der Religion ...“ umfaßt, und daß darüber hinaus „der ganze Bereich des Zivilrechts, des Strafrechts und der Staatslenkung“ zu ihm gehört ebenso wie „die Sühne- und Bußriten“?

3. Bedenkt man den Gegenstand, von dem der vedische *dharmā* einerseits und der *dharmā* des Dharmaśāstra andererseits

¹¹ HACKER, l. c., S. 99 (= 502). HACKERs Bestimmung des *dharmā* der Hindus als „radikal empirisch“ hat in der Indologie Wirkung gezeigt; vgl. etwa H. SCHARFE, *The State in Indian Tradition*, Leiden - New York - København - Köln, 1989, p. 220, Fußn. 125, oder H.-J. KLIMKEIT, *Der politische Hinduismus. Indische Denker zwischen religiöser Reform und politischem Erwachen*, Wiesbaden 1981, S. 56f.

¹² l. c., S. 96 (= 499)

handelt, dann fällt doch, so meine ich, zuerst einmal die – radikale – Verschiedenheit auf: Im Dharmaśāstra ist zwar von den feierlichen vedischen Opfern die Rede, aber eben im Zusammenhang mit den Pflichten und Rechten bestimmter Stände (*varṇa*) oder bestimmten Sühnehandlungen (*prāyaścitta*), d.h. nur indirekt und sozusagen beiläufig; es finden sich aber keine „(An)weisungen“ zur Durchführung solcher Opfer. Opferhandlungen, die dort vorge-schrieben werden, gehören in den Bereich der Gṛhya-Rituale, der „Non-Solemn Rites“.¹³ Das Śrauta-Ritual weist also allenfalls bestimmte indirekte Beziehungen zu dem eigentlichen Gegenstand des Dharmaśāstra auf. Umgekehrt finden sich in den Saṃhitās und Brāhmaṇas Sätze oder Abschnitte, die Licht auf damaliges Recht, auf Sitte und Bräuche werfen – so wie auf häusliche Riten;¹⁴ aber für diejenigen, denen die Vorschriften und Verbote bezüglich der Śrauta-Opfer als der wichtigste Bestandteil der Saṃhitās und Brāhmaṇas erscheinen, also für die Mīmāṃsakas und ihren Gefolgs-leuten, sind diese Sätze eben gerade nur Beiwerk, das in der Regel der Kategorie *arthavāda* zugeordnet wird.

Halten auch die Inder selbst diese beiden verschiedenen Arten von *dharmā* auseinander? Der bereits erwähnte geläufige, weil sprechende und in vieler Hinsicht treffende, Terminus *varṇāśrama-dharmā* böte sich als Beispiel an, aber alt scheint er ja nicht gerade zu sein. Das gilt aber nicht für die Gegenüberstellung von *śrauta*, d.h. *śrutyukta*, und *smārta* (*dharmā*), die gewiß nicht erst von *Manu* (vgl. I.108, s. u. S. 74, Anm. 36) eingeführt worden ist. Es könnte einem des weiteren der erste Satz des *ĀpDhS* in den Sinn kommen: *athātaḥ sāmāyācārikān dharmān vyākhyāsyāmaḥ*, „(n)ow, therefore, we will declare the acts productive of merit which form part of the customs of daily life, as they have been

¹³ Vgl. J. GONDA, *Vedic Ritual. The Non-Solemn Rites*, Leiden - Köln 1980.

¹⁴ Vgl. J. GONDA, o. c., p. 1ff.

settled by the agreement (of those who know the law).¹⁵ Denn die beiden satzeinleitenden Partikeln kündigen wie auch sonst in vedischen und frühen nachvedischen Texten einen neuen Unterrichtsgegenstand an, der sich von dem vorangegangenen unterscheidet; und an die Erläuterung des Sekundärmoments *sāmayācārika*¹⁶, die der Kommentator Haradatta (zwischen 1100 und 1300 n. Chr.) gibt, nämlich *samayamūlā ācārāḥ [=] samayācārās[,] teṣu bhavāḥ* (cf. *Pāṇ* 4.3.53) *sāmayācārikāḥ / (evaṃbhūtān dharmān iti /)*, hat sich BÜHLER zu Recht gehalten,¹⁷ – obwohl vielleicht zu überlegen wäre, ob mit *samaya* nicht eher „in der Praxis gegebene, sich zeigende Übereinstimmung“ als „Übereinkunft“, „Konvention“ gemeint ist.¹⁸ Daß auch die Verwendung des Plurals *dharmān* für die

¹⁵ Zitiert aus G. BÜHLER, *The Sacred Laws of the Āryas*, Pt. I (SBE Vol. II), repr. Delhi - Varanasi - Patna, 1965, p. 1.

¹⁶ Weitere Belege sind *ĀpDhS* 1.2.7.31 und *GautDhS* (1.)8.11 (s. dazu u. S. 69 nebst Anm. 21).

¹⁷ Ein Zweifel könnte allerdings entstehen bezüglich der Ableitung des Sekundärmoments, da *sāmayācārika* im Gaṇa (211) zu *Pāṇ* 5.4.34 (*vinayādibhyaḥ* (*ḥak*) aufgeführt wird und das Suffix *ḥak* (= $\pm ikā$ oder $\pm ká$) nach Ansicht der Pāṇinīyas *svārthe* angefügt wird, also ohne die Bedeutung des Primärmoments zu verändern. (Vgl. auch CĀRUDEVA ŚĀSTRĪ, *Vyākaraṇacandrodaya*, dvitīyakhanda, Delhi - Varanasi - Patna 1970, p. 498, wo als Beleg für die Behauptung *samayācāra eva sāmayācārika* *GautDhS* 1.8.11 zitiert wird). Man muß sich natürlich aber fragen, ob *sāmayācārika* zum alten Bestand dieses Gaṇa gehört. Daß dies nicht der Fall ist, zeigt schon die Vṛtti zu *Cāndra-vyākaraṇa* 4.4.17 und wird bestätigt durch R. BIRWÉ, *Der Gaṇapāṭha zu den Adhyāyas IV und V der Grammatik Pāṇinis. Versuch einer Rekonstruktion*, Wiesbaden 1961, S. 411, dessen vergleichende Tabelle darauf hindeutet, daß das Wort zum ersten Mal in der Kāśikā innerhalb dieses Gaṇa auftaucht. – Zu *samayācāra* vgl. R. (Baroda) 2.1.19 (offenbar mit dem Attribut *laukika*), wo mehrere Kommentatoren *dharmā* explizieren; vgl. *The Rāmāyaṇa of Vālmīki. An Epic of Ancient India*. Vol. II: Ayodhyākāṇḍa. Introduction and Translation by SHELTON J. POLLOK, Princeton 1986, p. 328.

¹⁸ Haradattas Auffassung (in seinem Kommentar zu *BaudhDhS* 1.1.1.2 vorgetragen), daß „der *samaya* von Kennern des *dharmā* wie Manu usw.“ gemeint sei (*dharmajñā ye manvādayas teṣāṃ sayamaḥ pramāṇaṃ dharmādharma-yoḥ*) ist ein Anachronismus. Haradatta geht von seinen zeitgenössischen Gegebenheiten aus; vgl. auch u. Anm. 23. – Selbst in *ĀpDhS* 1.1.1.2 (*dharmajñāsamayaḥ pramāṇam*, s. auch u. S. 71 nebst Anm. 26) halte ich es nicht für zwingend anzunehmen, daß *samaya* „(durch Diskussion/Debatte erzielt) Übereinkunft“ bedeutet. Anders ist die Situation aber z. B. in *Mahābhārata*

gegebene Frage von Bedeutung ist, ist wenig wahrscheinlich, da sie nachweislich nicht spezifisch ist für Texte des *Dharmaśāstra*, sondern auch in älteren vedischen Texten häufig begegnet. Der Beachtung würdig aber ist sie allemal.¹⁹

Nimmt man nun an, daß das Attribut *sāmayācārika* dazu dient, die *dharmāḥ*, die Āpastamba sich anschickt zu erklären, von anderen zu unterscheiden, dann bedürfte das Fehlen dieser oder einer gleichwertigen näheren Bestimmung vor allem im *GautDhS* und *BaudhDhS* seinerseits der Erklärung, und diese könnte wohl nicht in dem Hinweis bestehen, daß Gautama eben älter ist als Āpastamba, ja nach gängiger Meinung das älteste *Dharmaśūtra* überhaupt,²⁰ und eben die Notwendigkeit einer solchen Präzisierung noch nicht erkannt hat (bezeichnenderweise jedoch der Verfasser des jüngeren Werkes), denn für das ja ebenfalls jüngere *BaudhDhS* hätte dieses Argument keine Kraft, und außerdem kennt auch Gautama ((1.)8.11) den Ausdruck *sāmayācārika*²¹ und

(Poona), 6.1.26: *tatas te samayaṃ cakruḥ kurupāṇḍavasomakāḥ / dharmāṃś ca sthāpayām āsur yuddhānāṃ bhāratarāṣabha //*

¹⁹ Zur Verwendung des Plurals s. auch W. HALBFASS, *India and Europe. An Essay in Understanding*, Albany 1988, p. 314f. (innerhalb des „*Dharma* in Self-Understanding of Traditional Hinduism“ überschriebenen Kapitel 17). M. E. wird durch den Plural generell nur die innere Diversität und Mannigfaltigkeit des *dharmā* genannten Gesamts ausgedrückt – in Übereinstimmung mit der Verwendung des Singulars für einzelne seiner Teile (z. B. *strī-dharmaḥ*, *rājadharmaḥ*, etc.) –, nicht jedoch das Nebeneinander verschiedener 'Religionen'. – Die letzte Bemerkung dieses Absatzes ist gegen HACKER gerichtet, der mit keinem Wort darauf eingeht, daß im Original ein Plural steht.

²⁰ Das hat R. P. KANGLE bestritten – mit nach meinem Eindruck nicht ganz überzeugenden Argumenten; vgl. seinen Beitrag „The Relative Age of the *Gautamadharmasūtra*“ zu: *Mélanges d'Indianisme à la mémoire de Louis Renou*, Paris 1968, pp. 415-425; auch WILHELM GAMPERT, *Die Sühnezereimonien in der altindischen Rechtsliteratur*, Prag 1939, S. 266f. („Anhang zu den Quellen“) ist anderer Ansicht, was die relative Chronologie der *Dharmaśūtras* betrifft. Zu älterer Literatur s. R. LINGAT, *The Classical Law of India*, Berkeley - Los Angeles - London 1973, p. 22 Fußn. 3.

²¹ *sāmayācārikeṣv abhiviniṭaḥ*; G. BÜHLER, o. c. (Anm. 15), S. 215f. übersetzt: „(And) who is well versed in the duties of the daily life settled by the agreement (of those who know the law)“. Das *sūtra* bildet einen Teil der Charakterisierung des Brahmanen, von dem zusammen mit dem König gemäß

offenbar in gleicher Bedeutung, gebraucht ihn aber nicht am Anfang seines Werkes. Es empfiehlt sich deshalb, *sāmayācārika* in *ĀpDhS* 1.1.1.1 nicht als zur Unterscheidung notwendiges Attribut anzusehen – und aus ihm auf die Existenz eines anderen *dharmā*-Begriffs zu schließen –; der Zusatz macht allem Anschein nach nur explizit, was in den anderen genannten Quellen durch das Wort *dharmā* allein als Lehrgegenstand ausgedrückt wird. Was aber ist dort mit *dharmā* gemeint? Unstreitig das, was ich „*dharmā* des *Dharmaśāstra*“ nenne. Denn das – noch näher zu betrachtende – *GautDhS* (1.)1.2 (*tadvidāṃ ca smṛtiśīle*), zu dem aus (1.)1.1 als Subjekt *dharmamūlam* zu ergänzen ist, zeigt mit hinreichender Deutlichkeit, daß eben dies der Inhalt des Begriffes *dharmā* in *GautDhS* (1.)1.1 *vedo dharmamūlam* ist. Ähnlich kann man – u. a. – aus *BaudhDhS* 1.1.1.3 (*smārto dviṭīyaḥ*) schließen, daß mit *dharmā* in *BaudhDhS* 1.1.1.1²² *upadiṣṭo dharmāḥ pravivedam* – nicht etwa der vedische *dharmā*,²³ sondern – nichts anderes als der „*dharmā* des *Dharmaśāstra*“ gemeint ist. Auch Gautama und Bau-dhāyana haben also eine klare und bestimmte Vorstellung davon, was von ihnen bzw. generell als *dharmā* bezeichnet wird und wo-von sie handeln wollen. Es ist ungeachtet – oder sollte ich sagen: gerade wegen? – der von ihnen behaupteten Beziehung zum Veda etwas vom „vedischen *dharmā*“ Verschiedenes! Beiden, dem *GautDhS* wie dem *BaudhDhS*, ist die – bei letzterem besonders ex-

(1.)8.1ff. alles Leben und Gedeihen sowie die Aufrechterhaltung der Ordnung in der Gesellschaft abhängen.

²² Soviel ich weiß, ist das Rätsel, daß *BaudhDhS* 1.1.1.2 aufgibt, noch nicht gelöst. Denn wie ist der Genitiv zu verstehen, wenn der Wortlaut *tas-yānuvyākhyāsyāmaḥ* überhaupt richtig ist? Die Postposition wird nicht mit diesem Kasus verbunden und ein Genitivus partitivus macht keinen Sinn.

²³ Im Verbund mit *BaudhDhS* 1.1.1.4 (*ṭṛtīyaś śiṣṭāgamaḥ*) zeigt das *sūtra* 1.1.1.3 sowohl, daß der *dharmā*, der „in jedem einzelnen Veda unterwie-sen ist“, als erster anzusehen ist, als auch, daß die Ordinalia eine Rangfolge hinsichtlich der Maßgeblichkeit der ‘Quellen des Dharma’ bzw. des Mittels der Eruierung des *dharmā* meinen.

plizite²⁴ – Hierarchisierung der Quellen des *Dharma* gemeinsam, die im *ĀpDhS* zu fehlen scheint. Ich sage „scheint“, denn ich be-zweifle, daß man *ĀpDhS* 1.1.1.3 dahingehend zu verstehen hat, daß „der Veda als Quelle“ „erst an zweiter Stelle auftritt“, d.h. als eine nur zweitrangige ‘Quelle des Dharma’ angesehen wird, wie HACKER²⁵ meint: Die Reihenfolge der Nennung bestimmter Begrif-fe kann, aber muß nicht eine Rangfolge anzeigen. Und die Reihen-folge der *sūtras* 1.1.1.1 bis 1.1.1.3 bei Āpastamba,²⁶ bleibt ver-ständlich, auch wenn man annimmt, daß den Veden – sozusagen selbstverständlich – eine höhere Autorität zuerkannt wird, als der „Übereinstimmung der *dharmā*-Kundigen“, und daß der *dharmā*-*jñā-samaya* nur deshalb als erster genannt wird, weil er an die Kennzeichnung der *dharmas* als *sāmayācārika* im ersten *sūtra* – er-klärend? – anknüpft.²⁷

Zusammenfassend kann also festgehalten werden, daß das, was die Verfasser der ältesten *Dharma*sūtras unter dem „*dharmā*“ verstehen, ausschließlich das ist, was dem Indologen als Inhalt von Texten des *Dharmaśāstra* vertraut ist. Mindestens ebenso bemer-kenswert und deshalb erwähnenswert aber ist, daß sie – von Āpa-stamba einmal abgesehen – von diesem Gegenstand so sprechen, als sei ein Mißverständnis unmöglich, jedenfalls nicht ernstlich zu befürchten: Sie scheinen eine ebenso klare und bestimmte Vorstel-

²⁴ Eben durch die Verwendung der Ordinalia „zweiter“ und „dritter“, die, da sie kaum redundant sein dürften, wohl eine prägnante Bedeutung ha-ben.

²⁵ L. c., S. 98 (= 501).

²⁶ Diese lauten: *athātaḥ sāmayācārikān dharmān vyākhyāsyāmaḥ // 1 // dharmajñāsamayaḥ pramāṇam // 2 // vedāś ca // 3 //*

²⁷ Die Nichtnennung, von der HACKER in dem gleichen Satz (a. a. O.) unter Verweis auf *ĀpDhS* 1.7.20.6-8 und *Manu* 2.1 spricht, ist für sich ge-nommen auch mehrdeutig. Unberührt von meinen Einwendungen bleibt HA-CKERS Annahme (l. c., S. 98 (= 501)), „daß diejenigen Ausdrücke, die nur vom Brauch oder Consensus der Guten ... als *Dharma*-Quelle sprechen, sehr alt sind, daß sie aus einer Zeit stammen, wo der Veda den Menschen noch nicht als abgeschlossenes autoritatives Textkorpus gegenüberstand, wo sie vielmehr noch im Veda lebten, wo der Veda noch wuchs.“

lung von dem, was „*dharmā*“ heißt, auch bei ihren Adressaten, Hörern bzw. Lesern, vorauszusetzen! Worauf ich abhebe, ist wohlge-merkt nicht die – ja auch indische – Erkenntnis, daß Begriffe, mit denen man operiert, definiert werden sollten bzw. müssen, sondern, daß der Gegenstand des Śāstra zwar klar genannt wird, das Verständnis der entsprechenden Bezeichnung aber vorausgesetzt wird. Mir scheint das so auffällig,²⁸ daß ich^{28a} die These wagen und zur Debatte stellen möchte, daß die Mīmāṃsā sich des Begriffes *dharmā* – zur Benennung des vedischen *dharmā* – erst sekundär in gewissem Sinne bemächtigt hat, d.h. zur Verwendung dieses Begriffes, auch wenn er ihr als Bezeichnung des Opfers als den Kosmos stützender und Leben erhaltender Kraft schon bekannt war,²⁹ für das, was den Inhalt der vedischen Vorschriften bildet, erst durch das Dharmasāstra angeregt worden ist.³⁰

4. Die Behauptung, daß der vedische *dharmā* und der *dharmā* des Dharmasāstra von Hause aus zwei völlig verschiedene Stränge darstellen, wird gestützt durch die nahe verwandte, aber darüberhinausgehende, die Verschiedenheit zugleich erklärende

²⁸ Eine wichtige Stütze sehe ich in dem Umstand, auf den gerade H. BECHERT hingewiesen hat (vgl. seinen Beitrag „Die Gesetze des buddhistischen Sangha als indisches Rechtssystem“, in: *Recht, Staat und Verwaltung im klassischen Indien*, hrsg. von B. KÖLVER, München 1997, 53-64, insbesondere 59ff.), daß *dharmā* in Palitexten u. a. auch die Bedeutung „das vom Buddha erlassene Gesetz“, „Verfahrensvorschriften“ hat.

^{28a} Trotz *ChU* 2.23.1 und des *Vārtt.* 11 zu *Pāp* 4.3.120 (*Mahābhāṣya* II 319.4f.) bzw. *Pāp* 4.2.46! (Zu *ChU* 2.23.1 siehe jetzt P. OLIVELLE, *Dharmasāstra and brahmasamsthāḥ: A study on Chāndogya-Upaniṣad* 2.23.1“, in: *JAOS* 116.2 (1996), 205-219).

²⁹ S. u. S. 97 nebst Anm. 114.

³⁰ Das müßte vor Patañjali, dem Mahābhāṣyakāra, geschehen sein, denn er kennt die Position, daß „die Überlieferung der Ṛṣis (*ṛṣisaṃpradāya*) *dharmā* ist“ (I 9.16; vgl. V. SVĀMINĀTHAN, *Bhātṭhariviracitā Mahābhāṣyaṭīkā*, Vol. I, Vārānasi 1965, p. 40 und außerdem *Mahābhārata* [Poona], 12.110.12a [*śrūtīr dharmā iti hy eke*]), und erläutert den Ausdruck *dharmānyama* unter Heranziehung von Beispielen aus dem *loka* und dem *veda* (I 8.10ff.).

These, die R. LARIVIERE in einem gerade erschienenen Aufsatz³¹ vorgetragen hat, daß „the *dharmasāstra* literature represents a peculiarly Indian record of local social norms and traditional standards of behaviours“, daß „(i)t represents in very definite terms the law of the land“, „that the whole of the *dharmā* corpus can be viewed as a record of custom“, wovon allerdings festzustellen ist, daß dieser Umstand „is obfuscated by the fact that the idiom of all the *dharmā* literature is one of eternity and timelessness“, „and by the fact that the *dharmā* literature clings to the claim that all its provisions can be traced directly or indirectly to the Veda, the very root of dharma“.³² LARIVIERE will seine Ausführungen zwar auf den *vyavahāra*, „legal procedure“, genannten Teil des Dharmasāstra³³ beschränkt wissen, merkt aber an, daß er glaube, daß „the general notion of the ascendancy of custom and the efforts to include rather than exclude local practice within the realm of *dharmā* apply equally as well to *ācāra* and *prāyaścitta*“.³⁴ Abgesehen von einem gewissen Vorbehalt bezüglich der „Sühnehandlungen“, deren tatsächliche vedische Wurzeln ja schon GAMPERT³⁵ herausgearbeitet hat und bei denen die Verhältnisse noch komplexer sein dürften als bei den anderen Teilen des *dharmā* des Dharmasāstra, möchte ich meinem amerikanischen Freund und Kollegen nachdrücklich beipflichten: Bei dem als *ācāra* bezeichneten Teil des Dharmasāstra liegt es doch auf der Hand, zu vermuten, daß er im Kern eben nichts anderes ist, als eine Kodifizierung von traditionellen „Sitten

³¹ „Dharmasāstra, Custom, ‘Real Law’ and ‘Apocryphal’ Smṛtis“, in: *Recht, Staat und Verwaltung im klassischen Indien*, (vgl. Anm. 28), S. 97-110.

³² L. c., p. 98.

³³ Wie er z. B. in der *YājñS* von *ācāra* und von *prāyaścitta* dispositionell-systematisch getrennt ist. Die Einteilung wird von P. V. KANE nicht dort erwähnt, wo er auf die „various divisions of *dharmā*“ zu sprechen kommt, also *History of Dharmasāstra*, Vol. II, Part I. Sec. Ed., Poona 1974, p. 2f.

³⁴ L. c., p. 97, Fußn. 1.

³⁵ WILHELM GAMPERT, o. c. (vgl. Anm. 20).

und Gebräuchen“. Die Argumente, die LARIVIERE für seine These anführt, z. B. daß die Tradition des Dharmaśāstra selbst anerkannte, daß „the ultimate source of *dharmā* in a legal sense was custom“,³⁶ (mit HACKER könnte man sagen: durch klare Aussagen über den empirischen Charakter des *dharmā*), daß sich an einzelnen Regelungen zeigen läßt, daß und wie „the brāhmaṇa author explained rather than dictated custom“,³⁷ usw. – diese Argumente also halte ich insgesamt für so überzeugend, daß ich davon ausgehe, daß sich diese neue Sichtweise, dieses neue Erklärungsmodell in der Indologie durchsetzen wird, daß es, wenn man so will, zu einem Paradigmenwechsel kommen wird.

5. Gänzlich neu freilich ist dieses Erklärungsmodell gar nicht – und der Paradigmenwechsel insofern überfällig: Schon DERRETT³⁸ stellte fest, daß „(t)he *śāstra* incorporated numerous customs, inevitably, since it was itself the fruit of customs systematized, compared, and summarily set down“, und merkte dazu an³⁹, daß „(t)he fact is recognized by Kāṇḍe, Sen Gupta and others, also in judicial decisions“. In der Tat findet sich schon bei N.S. SEN-GUPTA⁴⁰ die Behauptung: „Custom then was necessarily the pre-eminent factor in developing and determining the law to be administered. In course of time then, customs which were studied by the scholars of the community assembled in pariṣads tended to crystalize into definite rules which were embodied in the manuals of law of these schools. These manuals became the Dharmasūtras

³⁶ L. c., p. 102.

³⁷ L. c., p. 103.

³⁸ J. DUNCAN M. DERRETT, *Religion, Law and the State in India*, London 1968, p. 158.

³⁹ Ibid., Fußn. 3.

⁴⁰ N. S. SEN-GUPTA, *Evolution of Ancient Indian Law* (University of Calcutta Tagore Law Lectures, 1950), London - Calcutta 1953, p. 13.

of the particular schools.“ Und KANE⁴¹ hat schon etwas früher erklärt, daß „(t)he *smṛtis* themselves embodied the practices of the people current in their days, as Manu I.107 declares, ‘in this work *dharmā* has been fully stated as well as the good and evil qualities of (human) actions and the ancient customs and usages of the four *varṇas*‘.“ DERRETT⁴², so erweist sich jetzt, ist KANE unmittelbar verpflichtet, übernimmt er doch auch den Hinweis auf diesen Vers der *Manusmṛti*.⁴³ Als Beleg für seine eigene Formulierung, daß das Dharmaśāstra „was itself the fruit of customs“, reicht der Vers jedoch nicht aus, wie im ‘Anhang zu *Manusmṛti* 1.107’⁴⁴ näher ausgeführt und begründet wird; ungeachtet dessen dürfte DERRETT in der Sache selbst durchaus richtig liegen. LARIVIERE aber, um auf ihn zurückzukommen, darf gewiß für sich beanspruchen, den Charakter – und die Entstehung – des Dharmaśāstra im Lichte dieser grundsätzlichen Erkenntnis über die Beziehung zwischen ihm und dem Bereich von Sitte und Brauch weitergedacht zu haben, wengleich z. B. auch DERRETT schon mehr zu diesem Thema zu sagen hatte, als durch das obige Zitat ersichtlich ist.⁴⁵

Zu der Annahme, daß sich das besagte neue Erklärungsmodell durchsetzen wird, fühle ich mich dadurch ermutigt, daß *ĀpDhS* 1.7.20.6 und 7 – die auch LARIVIERE zitiert⁴⁶ – ja doch den empirischen Charakter nicht nur des *vyavahāra*, sondern des *dharmā*

⁴¹ P. V. KANE, *History of Dharmaśāstra*, Vol. III. Sec. Ed., Poona 1973, p. 874 (die erste Auflage war 1946 erschienen).

⁴² Hinter den „others“, auf die sich DERRETT bezieht, dürfte sich u. a. A.S. ALTEKAR verbergen (cf. *State and Government in India*, 3rd Ed., Benares 1958, p. 12 f.; cf. R. LINGAT, *The Classical Law of India*, Berkeley - Los Angeles - London 1973, p. 178).

⁴³ Vgl. den ersten Satz in der Fußnote, aus der gerade zitiert wurde (s. Anm. 38 und 39): „Manu says so at I.107“.

⁴⁴ S. u. S. 100ff.

⁴⁵ Vgl. o. c. (Anm. 38), p. 159f.

⁴⁶ L. c., p. 102.

ma schlechthin aussagen. Ein weiteres, von LARIVIERE nicht gesondert aufgeführtes Argument der Selbstenthüllung sehe ich in dem Ausdruck *smṛti*, wie er an mindestens einer Stelle in den Dharmasāstras gebraucht ist. In seinem Kommentar zu *BaudhDhS* 1.1.1.3 (*smārto dvitīyaḥ*) behauptet Govindasvāmin (später als 15. Jh. (?)), daß „durch das Wort *smṛti* übertragen ein Text bezeichnet werde, welcher Erinnerung/Erinnertes erkennen lasse/anzeige“ (*tadabhivyañjako granthaḥ smṛtiśabdenopacaryate*), – nachdem er unmittelbar davor zur Erläuterung des Begriffs *smṛti* sich der Definition von *Yogasūtra* 1.11 bedient hatte, was dem Herausgeber der *KashiSS*-Ausgabe offensichtlich entgangen ist. BÜHLER⁴⁷ bescheinigt Govindasvāmin, er sei „no doubt right in doing so“, und in der Tat könnte man auf *BaudhDhS* 1.1.2.7 und 2.2.4.17 verweisen, d.h. die dortige Nennung von Gautama, aus der man – mit BÜHLER⁴⁸ – in der Tat auf das höhere Alter des *GautDhS* und damit seine Kenntnis mindestens eines *Smṛti*-Textes zu schließen befugt ist. Ich zögere gleichwohl, mir BÜHLERS Einschätzung der Explikation Govindasvāmins zu eigen zu machen, und zwar aus mehreren Gründen, – deren Reihenfolge einer Zunahme an Gewicht entspricht:

Das *BaudhDhS* ist der Tradition nach eben ein Sūtra und keine *Smṛti*.

Es kann nicht einfach unterstellt werden, daß das Wort *smṛti* hier einen Text oder eine Klasse von Texten bezeichnet, mag diese Verwendung später auch noch so geläufig sein; denn um die Frage, seit wann es diese Funktion hat, kommt man nicht herum.

BaudhDhS 1.1.1.3 selbst wäre wegen mangelnder Eindeutigkeit ein schlechter Zeuge.

Auch Gautama selbst nennt schon unter den 'Quellen des Dharma' *smṛti*, und zwar in dem – oben (S. 70) bereits zitierten – *sūtra* (1.)1.3 *tadvidāṃ smṛtiśīle* – das ich in anderem Zusammen-

⁴⁷ *Sacred Laws of the Āryas*, Pt. II (*SBE* Vol. XIV), repr. Delhi - Varanasi - Patna 1965, p. 143.

⁴⁸ O. c., „Introduction“ p. LIII. S. auch P. V. KANE, *History of Dharmasāstra*, Vol. I, revised and enlarged, Poona 1968, p. 33f.

hang noch einmal erwähnen werde.⁴⁹ Das genitivische Attribut, das durch *vedavidāṃ* zu explizieren wäre, bezieht sich offenkundig auf beide Glieder des Kompositums, jedenfalls sehe ich nichts, was für die Annahme spräche, daß es etwa nur das zweite Glied näher bestimmte. Was aber sollte der „*Smṛti*[Text]/*Smṛti*-[Texte] der Vedakundigen“ sein? Texte, die von *Smṛti*-Texten anderer Gruppen zu unterscheiden angezeigt ist? Ist nicht BÜHLERS Wiedergabe von *smṛti* durch „tradition“⁵⁰ viel einleuchtender, weil natürlicher? Sie bzw. die Ansicht, daß eben Tradition eine der Quellen des *dharma* darstellt, ist auch allgemein akzeptiert.⁵¹

Ich halte mit anderen Worten dafür, daß *smṛti* hier in einer Bedeutung gebraucht ist, die der aus der Ableitung sich ergebenden⁵² noch relativ nahe ist. Sie läßt sich vielleicht tentativ ermitteln durch das Nachdenken darüber, was eine/die „*smṛti*“ ursprünglich von einer/der „*śruti*“ unterscheidet, einem Begriff, zu dem *smṛti* von Anfang an in einer paarigen Opposition oder in einer komplementären Beziehung gestanden haben dürfte. Man, ein Individuum oder eine wie auch immer bestimmte Gruppe von Individuen, erinnert sich an etwas selbst Erfahrenes. „Gehört“ aber wird alles, was Laut ist, voran natürlich artikulierte Laute, also sprachliche Mitteilungen, die ein anderer macht. Demzufolge könnte *śruti*⁵³ – natür-

⁴⁹ S. u. S. 93. Auf L. ROCHER, *The Introduction of the Gautamadharma-sūtra*, *ALB* XXXIX (1976), 90-100 sei hier nur verwiesen. Ich halte ROCHERS Interpretationsversuch insgesamt für verfehlt, kann das aber nur in einem separaten Aufsatz zeigen.

⁵⁰ O. c. (vgl. Anm. 15), p. 175.

⁵¹ Vgl. z. B. R. LINGAT, o. c. (S. Anm. 20), p. 9.

⁵² Vgl. *Pāp* 3.3.94 und dazu die *Kāśikā* ('bhāve' 'akartari ca kārake' iti *varṭate*), die übrigens auch *śruti*, freilich mit der Bedeutung „Gehör“ (*śrūyate 'nayetī*) lehrt.

⁵³ Vgl. auch WACKERNAGEL-DEBRUNNER, *Altindische Grammatik*, Bd. II, 2, Göttingen 1954, S. 636. – Die Wiedergabe von *śruti* durch „Gehört“ ist nicht grundsätzlich neu; man begegnet ihr durchaus in der Sekundärliteratur, weiß aber oft nicht (s. z. B. J. GONDA, *The Ritual Sūtras*, Wiesbaden 1977, p. 663), ob auf die Weise der Gewinnung dieses Wissens durch die ve-

lich nicht alle, sondern nur – b e s t i m m t e sprachliche Mitteilungen, die man hört, bezeichnen, solche nämlich, die auf ganz besondere Weise – vom Vater oder einem Lehrer in Gestalt heiliger Formulierungen – empfangen werden, auf daß man sie nachsprechend, wiederholend, also l e r n e n d sich fest einpräge, um sie schließlich wortgetreu wieder- und weiterzugeben. Und *smṛti* andererseits könnte sich gleichfalls nur auf b e s t i m m t e eigene Erinnerungen beziehen, alles, was mit der Familie, dem Clan, dem Stamme und dem Siedlungsgebiet zu tun hat, d.h. eben Sitten und Gebräuche der verschiedensten Art, einschließlich rechtlicher, und Geschehnisse der Vergangenheit.

Der inhaltliche Unterschied zwischen den schließlich Śruti und Smṛti genannten Textkategorien würde von daher verständlich, ebenso aber die unterschiedliche Wertigkeit der beiden, der unterschiedliche Grad ihrer Verbindlichkeit: Was man von Autoritätspersonen hört, bzw. lernt,⁵⁴ ist – in typisch indischer Weise, möchte man übertreibend bzw. Wirkung und Ursache verwechselnd hinzufügen – von unbedingterer Geltung als das, was man (selbst) erinnert, was 'nur' Erinnerung ist. Aber auch solche – ursprünglich vielleicht individuelle, dann aber vor allem kollektive – Erinnerung stellt, wie das *PW* sagt,⁵⁵ „eine als Autorität geltende Überlieferung“ dar, jedoch nicht unbedingt, d.h. von Anfang an, auch „ein solches Werk“, ein „Gesetzbuch“, um weiter aus dem *PW* zu zitieren.

dischen Ṛsis (vgl. z. B. V. S. APTE, *The Practical Sanskrit-English Dictionary*, Revised and Enlarged Ed., Kyoto 1978, s. v. *veda*) oder auf die Methode seiner Weitergabe Bezug genommen wird. Erstere jedoch ist – vor allem, wenn nicht ausschließlich – mit der Vorstellung einer Gesichtswahrnehmung (übertragen?) verbunden (vgl. auch *Pāṇ* 4.2.7: *dr̥ṣṭam sāmā*, sowie J. C. HEESTERMAN, „Veda and Dharma“ (cf. Anm. 101), p. 82 („(t)he catchword is vision...“). Medhātithis Explikation (zu Manu 2.10: *yatra śrūyate dharmānuśāsanāḥ śabdaḥ sa śrutiḥ / yatra smaryate sā smṛtiḥ / tac ca samācāre 'py astīty atāḥ so 'pi smṛtir eva / ...*) ist natürlich nicht für die Entstehung der Termini, sondern nur für ihre Rezeptionsgeschichte wichtig. Siehe auch A. LUDWIG, *Der Ṛgveda*, Bd. III, Prag 1878, S. 21-24.

⁵⁴ Vgl. *śruta* n. „das Gehörte, Gelernte, Ueberlieferte; Gelehrsamkeit, Wissen“ (*PW*).

⁵⁵ S. v. *smṛti*, 4).

ren. Was erinnert wird, sind, so vermute ich, zunächst Sachverhalte, die sekundär natürlich auch verbalisiert werden können; aber die dann entstehenden Beschreibungen müssen nicht feste – und wegen ihres Ranges geschützte, also in ihrem genauen Wortlaut exakt zu bewahrende – Formulierungen sein, obwohl die Tendenz zu ihrer Entwicklung und Verfestigung nicht in Abrede gestellt werden kann, gerade im Kontext der (alt-)indischen Kultur; aber bis zu einem Text, zu einem Werk ist es noch ein gutes Stück, möglicherweise sogar ein langer Weg – von dem man sich freilich angesichts der Quellenlage auch nur mit Hilfe der Einbildungskraft ein Bild zu machen versuchen kann. Jedenfalls erscheint es sinnvoll, wenigstens verschiedene Stufen der Entwicklung vom gelebten Brauch bzw. bestehender sozialer Ordnung bis zur entsprechenden *dharmā*-Vorschrift als Teil eines Textes bzw. Werkes anzunehmen.

GautDhS (1.)1.2, um zu ihm zurückzukehren, bezeugt – nicht nur meiner Meinung nach – den gerade umrissenen älteren *smṛti*-Begriff („eine als Autorität geltende Überlieferung“), – der, *nota bene*, das/ein indische(s) Äquivalent von „Tradition“ bildet. Dieser liegt auch vor an der gemäß dem *PW* ältesten Belegstelle *LāṭyŚS* 6.1.6.13 (*tiṣṣv ācāryāḥ smṛteḥ*),⁵⁶ an der ein weiteres Moment deutlich zu werden scheint, nämlich der supplementäre Charakter von *smṛti* im Verhältnis zu *śruti* – eine Vorstellung, die in späterer Zeit u. a. auch zu dem Theologem der *paribṛṃhaṇa*-Funktion gewisser *smṛti*-Werke entfaltet werden sollte.⁵⁷

Was aber ist die Bedeutung von *śīla*, das Gautama an dritter Stelle – und das heißt offenbar: als Quelle dritten Ranges – nennt?

⁵⁶ Der Kommentator Agnisvāmin dazu: *tiṣṣv ṛkṣv ācāryā gānaṃ man-yante prayoge / kasmāt / smṛteḥ, eva hy ācāryaiḥ gītaṃ / smṛtir ūbhagītiḥ, smṛ-titas tu paraṃ pramāṇaṃ / yady evam ācāryā manyante atha pūrvavidhānaṃ kasya / ucyate / sthavirasya gautamasyedaṃ matam ... / („Überlieferung“ hat mehr Gewicht als individuelle Meinung!).*

⁵⁷ Eine genaue Untersuchung der Spielarten und der historischen Entwicklung bzw. Wirkung dieser Vorstellung steht, soviel ich weiß, noch aus. Vgl. auch u. Anm. 105.

Gemäß M. HARA, der das Wort untersucht hat,⁵⁸ „simply «nature» (*svabhāva*) or habitual character.“ Mit Bezug auf *GautDhS* (1.)1.2 – und auch z. B. *Pāṇ* 3.2.124, wie ich anders als TICHY⁵⁹ meine – wird man füglich von einer Bedeutung „habituelles Verhalten, in dem sich der Charakter zeigt oder an dem er sich erweist“ ausgehen, „Gewohnheit“ also in dem Sinne von „in bestimmten (positiven) Charaktereigenschaften wurzelnde, im täglichen Leben durch häufige und stete Wiederholung selbstverständlich gewordene, u. U. aber nur noch mechanisch oder unbewußt ausgeführte (gute) Handlungsweise“.

Der Begriff *śīla* ist somit von dem Begriff *ṛtita* von *ĀpDhS* 1.7.20.8⁶⁰ semantisch gar nicht weit entfernt⁶¹ und deckt sich auch weitgehend mit dem – ihn in jüngeren Werken des Dharmasāstra bei der Nennung der ‘Quellen’ weithin ersetzenden – Begriff *ācāra*.⁶² Die Annahme einer sachlich-inhaltlichen Übereinstimmung unter den Dharmasūtras und (älteren) Smṛtis hinsichtlich der ‘Quellen des Dharma’ hat schon BÜHLER⁶³, und mich dünkt zu recht, dazu bewogen, den Ausdruck *āgama* in *BaudhDhS* 1.1.1.4 (*ṭṭīyaś* (scil. *dharmah*) *śiṣṭāgamah*) mit „practice“ wiederzugeben, ein Bedeutungsansatz, den man vielleicht durch „in einer Praxis sich bekundende(s) überkommene(s) Kenntnis/Wissen“⁶⁴ präzisie-

⁵⁸ „A Note on the Sanskrit Word *śīla*“ in: *ALB* 50 (= *Brahmavidyā. Golden Jubilee Volume*) 1986, 21-45, insbesondere p. 22.

⁵⁹ E. TICHY, *Die Nomina agentis auf -tar- im Vedischen*, Heidelberg 1995, S. 21 mit Anm. 3.

⁶⁰ S. o. S. 64 nebst Anm. 5.

⁶¹ Zu *śīla-ṛtita* vgl. auch M. HARA, l. c. (Anm. 58), p. 36f. Anm. 6.

⁶² Siehe dazu auch R. LINGAT, o. c. (s. Anm. 20), p. 14.

⁶³ O. c. (s. Anm. 47), p. 143, Fußnote zum viertem *sūtra*. BÜHLER be-ruft sich außerdem auf Govindasvāmin, der erläutert: *śiṣṭāgamah ity arthaḥ / śiṣṭāgamah / śiṣṭāgamah ity arthaḥ /*.

⁶⁴ Vgl. *PWs*. v. *āgama* g).

ren könnte, eine ähnliche semantische Entwicklung wie bei *śīla* vermutend.

Es ergibt sich also, wenn man die Dharmasūtras und die in ihnen verwendeten Begriffe ein wenig eingehender betrachtet, ein differenzierteres Bild, aber ihre Angaben über die ‘Quellen des Dharma’ haben in der Tat im wesentlichen einen gemeinsamen Nenner, nämlich „custom“, wie LARIVIERE sagt, und der daraus gewonnene *dharma* ist denn doch etwas anderes als der vedische Dharma – jedenfalls so, wie letzterer sich aus einer gewissen historischen Distanz gesehen den Indern selbst darstellt, nämlich als explizite, sprachlich fixierte Anleitung zu bestimmten religiösen Handlungen – während der Philologe erkennt, daß zumindest Teile des ‘Veda’ ursprünglich gleichfalls Konstatierungen bzw. Beschreibungen von Handlungen (im Zuge ihrer esoterischen Ausdeutung) sind, wenn auch aus einer anderen, d.h. früheren Zeit.

Im Zusammenhang der Suche nach Aussagen in frühen Dharmasāstra-Texten über Charakter und Herkunft des in ihnen Gelehrten bedarf die in *GautDhS* (1.)1.2, aber keineswegs nur dort,⁶⁵ belegte Metapher „Wurzel“ der interpretatorischen Analyse. Die übliche Wiedergabe durch „Quelle“ befriedigt ja nicht nur deshalb nicht, weil dabei eine Metapher durch eine andere ersetzt wird, ohne daß ersichtlich wäre, daß die genaue Bestimmung des Bedeutungsgehaltes der einen auch wirklich vorgenommen wurde, sondern auch deshalb nicht, weil die andere ihrerseits semantisch nicht gerade scharf umrissen ist – und dazu verleitet, bei der Rede vom Dharma gewissermaßen im Bild zu bleiben.⁶⁶

Nun ist *mūla* in seiner primären Bedeutung „Wurzel“ als der Befestigung und Ernährung dienendes Pflanzenorgan mehrfach in Dharmasūtras belegt, etwa in dem Kompositum „Baumwurzel“,

⁶⁵ Vgl. z. B. *Manu* 2.6 und 11.

⁶⁶ Vgl. z. B. R. LINGAT, o. c. (Anm. 20), p. 5: „the various sources from which it“, d. h. der *dharma*, „proceeds“! Ähnlich schwammig ist z. B. auch der Ausdruck „rests upon“.

womit aber „Fuß des Baumes“ gemeint ist,⁶⁷ besonders häufig aber in der – Vegetarismus implizierenden⁶⁸ – Verbindung *mūlaphala*. Daneben aber stehen metaphorische Verwendungen, in denen mit *mūla* „Ursache“ gemeint ist, so z. B., wenn *ĀpDhS* 1.8.23.3 die Beseitigung der/von Folgen begangener Fehler (*doṣāṇāṃ vinirghātaḥ*) als *yogamūlaḥ* bezeichnet wird⁶⁹ – mit einem trotz der Verschiedenheit des Typs an *dharmamūla* von *GautDhS* (1.)1.1, bzw. *Manu* 2.6 erinnernden Kompositum – oder wenn in *ĀpDhS* 1.8.23.2⁷⁰ der *ātman* (= *paramātman*) „Ursache (der Entstehung aller Körper)“ genannt wird. Es gibt also gute Gründe, auch im Falle von Aussagen, in denen etwas als *mūla* des *dharmas* bezeichnet wird, von „Ursache“ als dem Gemeinten auszugehen. Der Klärung bedarf dann aber die Frage, an welche Art von Ursache dabei gedacht ist. Nur eine Antwort scheint möglich: Gedacht ist an die Ursache der Kenntnis des *dharmas*, des Wissens „Das ist *dharmas* und das ist *adharma*“. Daß es um diese kognitive Beziehung geht, zeigen nicht so sehr die doch jüngeren Kommentatoren, sondern die zeitlich erheblich nähere präzisierende Ersetzung von *mūla* durch *pramāṇa* in *VasDhS* 1.5.⁷¹ Gewiß, *pramāṇa* bedeutet in solchen Sätzen nicht „Mittel trugfreier Erkenntnis“, sondern „Autorität als maßgebliche Instanz“. Aber etwas den Status einer maßgeblichen „Autorität“ in bezug auf den *dharmas* zuzuerkennen heißt nicht nur, von seiner absoluten ‘Entscheidungsbefugnis’ auszuge-

⁶⁷ Cf. *ĀpDhS* 1.10.29.1 sowie *BaudhDhS* 2.10.18.25.

⁶⁸ Vgl. S. A. SRINIVASAN, *Studies in the Rāma Story. On the irretreivable loss of Vālmīki's original and the operation of the received text as seen in some versions of the Vālin-Sugrīva episode*, Wiesbaden 1984, p. 59ff.

⁶⁹ Vgl. *ĀpDhS* 1.8.23.5.

⁷⁰ Vgl. *ĀpDhS* 1.11.32.24: Die männlichen Vorfahren sind das *mūla* von einem selbst. Zu *mūla* = „Ergebnis, Folge“ vgl. P. THIEME, *Kleine Schriften II*, hrsg. von R. SÖHNEN-THIEME, Stuttgart 1995, S. 1074ff.

⁷¹ Vgl. den Ausdruck *lakṣaṇa* in *Manu* 2.12, den *Medhātithi* durch *nimitta*, *jāpaka*, *Sarvajñanārāyaṇa*, *Nandana* und *Rāghavānanda* durch *pramāṇa* und *Kullūka* durch *dharmapramāṇa* explizieren.

hen, sondern ihm auch das dieser zugrundeliegende, sie überhaupt erst rechtfertigende materiale Wissen vom *dharmas* zuzuschreiben, das bei ihm sozusagen abgefragt werden kann. „Autorität“ zu sein, impliziert m. a. W. im vorliegenden Fall letztlich doch, als Mittel maßgeblicher Erkenntnis zu fungieren.

Daß die Verfasser einer Metapher, und gerade dieser, den Vorzug gegeben haben vor einem einfachen, präzisen Ausdruck, mag durch den Wunsch veranlaßt sein, die völlige Abhängigkeit des von ihnen behandelten Lehrgegenstandes von diesen „Wurzeln“ auf sinnfällig-grifflige Weise auszudrücken. Ich halte es aber für durchaus möglich, ja wahrscheinlich, daß es mit dieser Metapher noch mehr auf sich hat. Mit gemeint sein dürfte der Prozeßcharakter des Eruiens dessen, was *dharmas* ist, aus diesen „Wurzeln“ –, sowohl im Einzelfall als auch insgesamt und im zeitlichen Kontinuum immer wieder neuer fragender Hinwendungen zu ihnen –, das grundsätzliche Andauern der Erkundung des Gebiets des *dharmas* über die Lebenszeit der Verfasser hinaus, also auch als ‘Rezept’ für die Zukunft. Eben deshalb kann die Auffassung der Kommentatoren, daß die Aussagen über die „Wurzeln“ des *dharmas* auch oder gerade allgemeingültige Anleitungen für die Methode seiner Ermittlung im eventuellen späteren Bedarfsfall darstellen, nicht als historisch-philologisch unhaltbar zurückgewiesen werden: Der *dharmas* ist nicht etwas in seiner Totalität bereits abschließend Erkanntes, sondern vielmehr etwas grundsätzlich Erweiterbares, allerdings (theoretisch) nur unter Benutzung der legitimen „Ursachen“ seiner Ermittlung. Andererseits darf die Offenlegung der Quellen des eigenen Wissens vom *dharmas* in seinen verschiedenen Teilen nicht als historisch gemeint mißverstanden werden: Die Verfasser wollen ersichtlich nicht Rechenschaft darüber ablegen, wie ihre Kenntnis des *dharmas* historisch zustandegekommen ist, sondern vielmehr dieses Wissen legitimieren durch Angabe seiner Grundlage(n), also dessen, woraus es gewonnen wird. Dem Philologen bleibt es natürlich unbenommen, historische Schlüsse aus solchen Aussagen zu ziehen, also auch über die Rolle des *ācāra* bei der Entstehung von *Dharmaśāstra*-Texten.

6. Wenn man über die Bedeutung von Sitte und Brauch für die Entstehung der frühen Dharmaśāstra-Texte nachdenkt, muß man aber – was von LARIVIERE nicht erwähnt wird – den Umstand in die Betrachtung mit einbeziehen, daß schon in den Gṛhyasūtras das Wort *ācāra* belegt ist, also von *ācāra* gesprochen wird. GONDA kommt in seinem Buch *Vedic Ritual. The Non-Solemn Rites*⁷² mehrfach darauf zu sprechen. Er unterscheidet dabei zwischen den Bedeutungen „good conduct“ – und expliziert erstere mit den Worten „that is to say not only in religious and ritual respects, but also in what we would call moral and social respects, spheres of human conduct and activity between which in ancient India no hard and fast line was drawn“ – und „custom(ary practice), traditional usage.“ Schon das *PW* fügt seinem ersten Bedeutungseintrag „Wandel, Handlungsweise, Betragen, Benehmen; guter Wandel, gutes Betragen; Herkommen, Brauch, Sitte, Observanz“ in Klammern die Beobachtung an: „die Bedeutungen spielen so in einander über, daß keine Scheidung möglich ist“. Der Schritt von der einfachen zur prägnanten Bedeutung ist mühelos nachzuvollziehen, gibt es doch zahlreiche Parallelen: Ein Wandel ist ein guter Wandel, ein Betragen ein gutes Betragen, wenn er/es mit dem Herkommen, mit Sitte und Brauch, d.h. mit dem entsprechenden Verhaltensmodell übereinstimmt. Man kann also in Anlehnung an HACKERS Differenzierung von „*dharma* vor dem Vollzug“ und „*dharma* im Vollzug“⁷³ *ācāra* vor dem Vollzug, das verbindliche ideale Verhaltensmodell,⁷⁴ von seinem aktuellen praktischen Vollzug, *ācāra* im Vollzug, unterscheiden: Gutes Verhalten ist aktualisierter Brauch – in dem von GONDA explizierten Sinne –, und dieses Verhalten ist,

⁷² Leiden - Köln 1980; vgl. den „Sanskrit Index“ (p. 506). Das Zitat findet sich S. 80.

⁷³ L. c. (vgl. auch Anm. 4), S. 103 (= 506).

⁷⁴ Für diesen Begriff gilt analog das, was HACKER (l. c., *ibid.*) über „Norm“, „Gesetz“, „Recht“ oder „Pflicht“ als Wiedergaben von *dharma* sagt, also daß er „viel zu abstrakt“ ist.

da vergegenwärtigtes Herkommen, selbst wieder Modell, Beispiel für andere.

Aus der Menge von Stellen in Gṛhyasūtras, auf die GONDA Bezug nimmt⁷⁵, sollen nur einige wenige hier herangezogen werden. Von Interesse sind zum einen solche Stellen, an denen auf den *ācāra* einer bestimmten Personengruppe, und zwar nicht überraschenderweise der *śiṣṭas*⁷⁶ oder größerer und kleinerer geographischer Einheiten (*janapada*, *grāma*)⁷⁷ oder generell auf den *ācāra* als „Autorität“ verwiesen wird, nach der man sich zu richten hat, wenn andere Erkenntnisquellen versagen:⁷⁸ *ācāra* also als maßgebliches, entscheidendes Erkenntnismittel (*pramāṇa*).⁷⁹ Auf der anderen Seite steht *ĀpGS* 1.1 *atha karmāny ācārād yāni gṛhyante*, zu dem GONDA⁸⁰ bemerkt, es sei „no doubt right in stating that the

⁷⁵ Und zwar auf den Seiten 4 und 80f.; teilweise aber sind die Zahlen eindeutig nicht richtig (vertauscht etc.), teilweise zweimal zitiert als Belege für von GONDA angenommene verschiedene Bedeutungen von *ācāra*.

⁷⁶ Vgl. *GobhGS* 3.3.29 und 38.

⁷⁷ Vgl. *ĀśvGS* 1.7.1 (dort allerdings jeweils mit dem Hinterglied *°dharma*) und *PārGS* 1.8.11 (*grāmavacana*). Stellen dieser Art sind schon verschiedentlich gewürdigt worden, auch von LARIVIERE, aber immer im Hinblick auf den Realitätsbezug des Śāstra bzw. die Berücksichtigung lokaler Hochzeitsbräuche. Beachtenswert erscheint mir daneben aber auch der Umstand, daß auf mehrere (mindestens drei) *janapada*s Bezug genommen wird und damit – wie immer diese Einheit definiert gewesen sein mag, geographisch oder politisch oder ethnisch – auf einen ‘überregionalen’ Raum, für den Geltung bestimmter Bräuche konstatiert oder beansprucht wird, wie ja auch in *ĀpDhS* 1.7.20.8 (s. o. Anm. 5) durch *sarvajjanapadeṣu (ekāntasamāhitam)*. Es fragt sich natürlich, wie groß dieser Raum ist, aber entscheidend ist das Moment des ‘überregionalen’ Horizontes, den der Autor hat.

⁷⁸ Vgl. *MānGS* 1.46, *VārāhaGS* 8.6 (vgl. P. ROLLAND, *Un rituel domestique védique. Le Vārāhagrhyasūtra*, Aix-en-Provence 1971, p. 100f.) sowie *KāthGS* 9.8 (wo die Kommentatoren Devapāla und Ādityadarśana mit ihrer Auffassung von *ācāreṇa* als Verweis auf den *ācārādhyāya* ersichtlich daneben liegen). Vgl. auch *GobhGS* 3.3.29.

⁷⁹ Vgl. *BaudhGS* 1.1.25: *ācāra* wird dort – kontextuell bedingt – eng gefaßt als *saṃsthā*, *kriyāsantati*. GONDAs Übersetzung und Vorstellung des *sūtra* 1.1.28 (o. c. [Anm. 72], p. 80), ist höchst irreführend.

⁸⁰ O. c. (cf. Anm. 72), p. 4.

knowledge of the domestic rites is described from customary practice“. Er hatte das gleiche *sūtra* schon einmal in seinem Buch *The Ritual Sūtras*⁸¹ zitiert, und zwar in folgender Form: *atha karmāṇy ācārādyaṇi grhyante*. Auch seine Übersetzung „(n)ow are considered those rites which are (based on) customary conduct (or established usage) and so on“ beweist, daß er den Text – damals – falsch segmentiert hatte. Es ist nicht klar erkennbar, ob er diesen Fehler bemerkt und in dem etwas jüngeren Werk *Vedic Ritual. The Non-Solemn Rites* korrigiert hat: In diesem fährt er nach dem Verweis auf *ĀpGS* 1.1 fort:⁸² „One could, or should, supplement⁸³ this statement by observing that in the manuals⁸⁴ this practice was supposed to be recognized – and this presupposed that it was old, traditional, related to a social group or locality and followed as a matter of obligation –, hallowed by dharma (in śruti or smṛti), codified and to the best of their compilers' knowledge systematized by the authorities of the Vedic schools.“ Mir scheint, hier wird aus unbestreitbar großer Kenntnisfülle eher Nebel verbreitet als Klarheit geschaffen. Die Stellung des zitierten *sūtra* am absoluten Anfang des *ĀpGS* legt die Annahme nahe, daß der Verfasser dieses *sūtra* „Nun [werden diejenigen] Riten [behandelt], die aus dem *ācāra* [kognitiv] erfaßt werden“, dabei an das ganze Werk gedacht hat. Es wäre aber möglich, daß es nur an einem bestimmten Teil, etwa das 1. *paṭala*, gedacht hat. OLDENBERG⁸⁵ merkt das in seiner Übersetzung des *ĀpGS* an: „I, 1-11. The Paribhāshās of the Pākayajñas“, geht also davon aus, daß die Aussage von *ĀpGS* 1.1 für das *Sūtra* ins-

⁸¹ Wiesbaden 1977, p. 554.

⁸² P. 4.

⁸³ Dies könnte auf – mißverstandenes – ° *ādyāni* hindeuten.

⁸⁴ Offenbar sind damit nicht nur die *Gṛhyasūtras*, sondern auch die *Dharmasūtras* gemeint.

⁸⁵ *The Gṛhya-Sūtras. Rules of Domestic Ceremonies*, Pt. II: Gobhila, Hiranyakeṣin, Apastamba, (*SBE XXX*), Oxford 1892 (repr. Delhi 1964), p. 251.

gesamt gilt. In der Tat wird man mit ihm in *ĀpGS* 3.7.23⁸⁶ eine Bestätigung für diese Annahme sehen: *karmāṇi ... ācārād yaṇi grhyante* dient zur Umschreibung des Begriffes *grhyakarmāṇi*, d.h. des Inhalts dieses *GS* als ganzen. Man darf folglich Haradattas Erläuterung von *ĀpGS* 1.1 beifällig zur Kenntnis nehmen: *dviprakārāṇi śrutilakṣaṇāny ācāralakṣaṇāny ca / tatra śrutilakṣaṇāni vyākhyātāni* [nämlich im *Śrautasūtra*] / *athedāniṃ yaṇi karmāṇi vivāhaprabhṛtīny ācārāt [=] prayogād grhyante [=] jñāyante, na pratya-kṣāśrutes*,⁸⁷ *tāni vyākhyāsyāmaḥ /*.

Es gibt jedoch keine Parallele oder Entsprechung zu *ĀpGS* 1.1⁸⁸ in anderen Texten der gleichen Klasse, und es ginge natürlich nicht an, das, was für *Āpastamba* allein gesagt wird, als auf alle *Gṛhyasūtras* bezogen anzusehen. Das tut höchstwahrscheinlich auch GONDA nicht, will vielmehr sagen, daß der Philologe die Aussage von *ĀpGS* 1.1 in eine generelle historische Wahrheit erweitern darf. Obwohl er keine Gründe anführt, läßt sich nicht bestreiten, daß diese Generalisierung angesichts des *laukika*-Charakters der häuslichen Riten in der Tat als berechtigt erscheint. Nichtsdestotrotz muß betont werden, daß eine empirische Überprüfung der Richtigkeit nicht möglich ist, und daß Funktion und Rang des *ācāra* gemäß den übrigen *Gṛhyasūtras*, wie erwähnt, andere sind.

Mit Blick auf die *Dharmasūtras* und *Smṛtis* ist man versucht, das Fehlen einer ähnlich klaren Aussage wie *ĀpGS* 1.1 zu beklagen, muß sich selbst gegenüber dann aber sofort einwenden, daß

⁸⁶ *pārvaṇenāto 'nyāni karmāṇi vyākhyātāny ācārād yaṇi grhyante //*

⁸⁷ Dieser Ausdruck macht natürlich deutlich, daß Haradatta von der – radikalen – *Mīmāṃsā*-These (vgl. u. S. 92, nebst Anm. 101) ausgeht, daß auch die / eine bestimmte „Praxis“ auf Aussagen der *śruti* beruht, aber eben zu seiner Zeit überlieferungsmäßig nicht erhaltenen. Grundlage und Voraussetzung dieser These ist das Wissen um den Verlust einzelner Teile der vedischen Überlieferung.

⁸⁸ Dieses *Gṛhyasūtra* enthält keine *mantras*. Diese sind vielmehr in einem eigenen *Mantrapāṭha* gesammelt worden (ed. M. WINTERNITZ, Oxford 1897).

die oben mehrfach⁸⁹ erwähnte Stelle *ĀpDhS* 1.7.20.6-8 und andere Aussagen in Dharmaśāstra-Texten, auf die HACKER sich für seine These von radikal empirischem Charakter des *dharma* bezieht, sachlich exakte Entsprechungen sind: Die Kenntnis der häuslichen Riten wie des Dharma gewinnt man aus bestimmten Segmenten der Wirklichkeit menschlicher Verhaltensformen. Unter diesem Aspekt betrachtet, ist der *dharma* also verwirklichtes Ideal, und nicht idealer Entwurf, der zur Wirklichkeit in mannigfachem Zwiespalt steht. Aus der Übereinstimmung zwischen Gṛhyasūtren und Dharmasūtren⁹⁰ – auch in diesem Punkt – ergibt sich die Vermutung, daß letztere in der Offenlegung ihrer Quelle(n) dem Vorbild ersterer wohl folgen^{90a} und die Frage nach dem Warum zunächst in bezug auf *ĀpGS* zu stellen wäre, – wobei auch die theoretische Möglichkeit bedacht werden sollte, daß die Berufung auf den *ācāra* ein Element der Mystifizierung, bewußt irreführender Rechtfertigung darstellt. Die noch wesentlichere Gemeinsamkeit ist jedoch darin zu sehen, daß beide – erklärtermaßen – ganz oder teilweise auf dem, bzw. besser: einem entsprechenden *ācāra* beruhen: Gṛhyasūtras wie Dharmasūtras stellen – historisch auf einander folgende, freilich inhaltliche Berührung sehr wohl einschließende – Literarisierungen bestimmter regionaler oder stammesspezifischer Bereiche – traditioneller sozialer „Praxis“ der Āryas dar, textliche ‘Ausfällungen’ der spätvedischen Epoche, die sich im Bewußtsein der Autoren von älteren Teilen der Überlieferung grundsätzlich unterschieden haben müssen.

7. Der *dharma* des Dharmaśāstra ist vom vedischen *dharma* also deshalb seiner Natur nach verschieden, weil er in seinen we-

⁸⁹ S. o. S. 64 und S. 75.

⁹⁰ Vgl. dazu auch R. LINGAT, o. c. (s. Anm. 20), p. 18 und 74.

^{90a} Zu beachten ist freilich in diesem Zusammenhang auch *TaittU* 1.11, wo der Lehrer dem Schüler für den Fall eines Zweifels bezüglich des Opfers (*karman*) oder des (rechten) Verhaltens (*vr̥tta*) anempfiehlt, sich nach - in bestimmter Weise qualifizierten - Brahmanen zu richten (*je tatra brāhmanāḥ ... syuḥ / jathā te tatra varteran / tathā tatra vartethāḥ /*).

sentlichen Teilen⁹¹ eine Aufzeichnung, eine – Kontingenzzüberwindung beabsichtigende, jedenfalls bewirkende, zugleich aber die Fortentwicklung der Tradition behindernde, zumindest deren Erfassung erheblich erschwerende – Kodifizierung von Sitte und Brauch darstellt. Indien würde damit die an vielen anderen Kulturen gemachte Beobachtung bestätigen, daß die frühen Rechtschriften nicht Rechtsschöpfungen darstellen, sondern – natürlich redaktionelle u. ä. Veränderungen, Ansätze zu einer Systematisierung usw. einschließende – Aufzeichnungen bestehenden, traditionell geübten Rechts. Diese Kodifizierung, also die Entstehung der ältesten Texte der Dharmaśāstra-Literatur, muß man sich gewiß als einen längeren historischen Prozeß vorstellen,⁹² wobei diese Bezeichnung auch bei den einzelnen, jedenfalls vielen der einzelnen Werke seine historisch-philologische Berechtigung haben dürfte. Aufschlußreich ist in dieser Hinsicht auch die von LARIVIERE zu Recht gegenüber DERRETT vertretene Ansicht, daß sich dieser Prozeß auch später noch, im Falle der *Devalasmṛti* wahrscheinlich zur Zeit muslimischer Eroberungen Nordwestindiens,⁹³ ereignet hat, wenn auch unter veränderten Bedingungen und nicht unbedingt immer im Sinne der Aufzeichnung von *ācāra*.⁹⁴ Methodisch halte ich es aber für ganz wichtig, auch in diesem Zusammenhang den Textbegriff sogleich auch zu problematisieren, nicht wegen seiner

⁹¹ Hier ist nicht die oben (S. 73 nebst Anm. 33) erwähnte Dreiteilung gemeint.

⁹² S. auch o. S. 79.

⁹³ Vgl. LARIVIERE, l. c. (Anm. 31) S. 105. Siehe z. B. auch J. DUNCAN M. DERRETT, o. c. (Anm. 38), p. 135. – Zu staatlichen Bemühungen um die Kodifikation von regionalem Recht s. B. KÖLVER (vgl. Anm. 28), „Einführung“, S. XIII.

⁹⁴ Welche Vorstellung von ihrem Tun hatten die Verfasser dieser Texte? Inwiefern und wodurch sahen sie sich legitimiert, *dharma* zu formulieren? Waren sie sich bewußt, doch auch rechtsschöpferisch tätig zu sein? Hätten sie sich auf Kumārila berufen, d. h. seine Überzeugung (vgl. P. HACKER, l. c. [Anm. 4], S. 100f. (= 503f.)), daß „was immer einer, der den Veda auswendig kennt, sich überlegt, ein vedischer Gedanke ist“?

Erweiterung durch die Textlinguisten oder seiner fast vollständigen Aufweichung durch die Dekonstruktivisten, sondern weil gerade die Reflexion von Textentstehung – und Textgeschichte – in Indien zur Vorsicht bei der Verwendung des Begriffes mahnt, will sagen: im vorliegenden Fall zu der Inrechnungstellung der Möglichkeit, daß einzelne 'Rechtssätze' dessen, was den Inhalt des Dharmaśāstra ausmacht, zunächst einmal ohne Verbindung zu anderen ähnlichen oder unähnlichen als Elemente der „Tradition“ (*smṛti*) entstanden sind, daß die Vertextung mit anderen Worten erst einmal bei einzelnen Elementen von Sitte und Rechtsbrauch eingesetzt hat, – so daß die Neigung von Indologen, aus allfälligen Einzelzeugnissen auf die Existenz eines Textes oder gar einer ganzen Literatur zu schließen, ebenfalls der kritischen Überprüfung bedürfte. Diese Annahme würde u. a. erklären, daß und warum in älteren vedischen Texten bereits Äußerungen zum 'Recht' begegnen.

Wie immer die Prozesse⁹⁵ der Kodifizierung von *ācāra* im einzelnen abgelaufen sein mögen, LARIVIERE liegt zweifellos richtig, wenn er davon ausgeht, daß „there certainly was 'distortion or sanitizing in the brāhmaṇas' recording of custom“ und dabei hinweist auf „the utter absence of any temporal reference and the fog of the fictional Vedic source“, die klar zeigen, „that they are doctoring the record“,⁹⁶ aber wenn er mit Blick auf die Mischkastentheorie davon spricht, daß „this sort of explanation is where brāhmaṇa authors become inventive and paint the data with their unique perspective.“⁹⁷ Mir will auch scheinen, daß er zentrale Stichworte der Analyse dieser Prozesse schon genannt hat, indem er

⁹⁵ Ich stimme LARIVIERES – impliziter – Annahme zu, daß die Kodifizierung in verschiedenen Regionen und zu verschiedenen Zeitpunkten vonstatten gegangen ist, was natürlich nicht heißt: ohne jedwelche Verbindung zueinander. – Ein mögliches Bild dieser Prozesse versucht LINGAT (*The Classical Law of India*, Berkeley - Los Angeles - London 1973 p. 73ff.) zu zeichnen.

⁹⁶ L. c. (Anm. 31), S. 102.

⁹⁷ L. c., S. 103. – In diesem Fall ist das Theoretisieren freilich besonders leicht als solches zu erkennen, während man sonst häufig nur auf Vermutungen angewiesen ist.

ausführt, daß „it was the object of the recorders of these customs to integrate these practices into the brahmanical/vedic *Weltanschauung* the promotion of which was the basic motive for their recording the customs in the first place.“⁹⁸

8. Aber bei dem Versuch, die Entstehung der frühen Dharmaśāstra-Texte als eine Vedisierung und zugleich Brahmanisierung überkommener Sitte und tradierten Brauches zu begreifen, muß man doch noch etwas genauer hinsehen – auch was die Motive betrifft – und außerdem überlegen, ob diese Beschreibungskategorien ausreichend sind oder weitere hinzukommen.

Unter Vedisierung ist zunächst einmal die Entwicklung der Vorstellung vom *vedamūlatva* zu verstehen. „Der Veda ist die Wurzel des *dharma*“, heißt es in *GautDhS* (1.)1.1. Gautama macht aber, wie oben S. 83 gesagt worden ist, keine Aussage über die Entstehung oder gar die historische Herkunft des *dharma*, den er darlegen will, sondern über die bzw. eine Quelle seiner Kenntnis. Das zeigt mit aller Deutlichkeit auch das nächste *sūtra* ((1.)1.2) *tadvidāṃ ca smṛtīṣile*, in dem, wie gesagt, der Begriff *dharmamūlam* fortgilt und das also zu übersetzen ist „Und Tradition sowie Praxis derjenigen, die ihn (d.h. den Veda) kennen, [sind die Wurzel des *dharma*].“ Worum es Gautama – wie auch den Verfassern anderer Dharmasūtras und *Smṛtis* – geht, ist, gleich eingangs, am Anfang ihrer Werke, Klarheit darüber herzustellen, woraus die Kenntnis von *dharma* gewonnen wird.

Obwohl im *GautDhS* – wie in vielen anderen Fällen auch – mit der Nennung der Ursachen der Kenntnis des *dharma* zugleich auch ihre relative Autorität gelehrt wird, bleibt die Offenlegung der Erkenntnisgrundlage(n), wie bereits dargelegt, doch in verschiedener Hinsicht bemerkenswert. Wichtiger aber ist für die gegebene Fragestellung, daß das zweite *sūtra* die Möglichkeit ausschließt, daß mit *dharma* der vedische *dharma* gemeint ist.⁹⁹ Nicht vom ve-

⁹⁸ L. c., S. 104.

⁹⁹ S. o. S. 70.

dischen *dharma* wird hier gesagt, man erkenne ihn aus dem Veda – was ohne den Zusatz „allein“ auch eine völlig banale Feststellung wäre –, sondern vom *dharma* des Dharmaśāstra! Da ich eine entsprechende Untersuchung nicht angestellt habe, kann ich nicht behaupten, daß dies überall die Bedeutung des *bahuvrīhi*-Kompositums *vedamūla* ist, aber ich halte die Annahme für berechtigt, daß es jedenfalls die ursprüngliche ist, die auch der von HALBFASS betonten¹⁰⁰ späteren Radikalisierung dieses Begriffes durch Kumārila zugrundeliegt. Von dieser „klassischen Behauptung, daß der gesamte Dharma auf dem *veda* beruhe oder bereits in ihm enthalten sei“, stellt HEESTERMAN zu Recht fest,¹⁰¹ sie sei „ein frommes Axiom, das sich in Luft auflöst, sobald man versucht, die angeblich enge Verbindung zwischen beiden aufzuzeigen.“ Daß „der ganze *dharma*, wie er von Manu jeweils für jemanden (d.h. die einzelnen Stände) verkündet wurde, im Veda gelehrt ist“, behauptet aber schon der Vers *Manusmṛti* 2.7.¹⁰² Soll man also annehmen, daß er erst nach Kumārila entstanden und in die *Manusmṛti* eingedrungen ist, oder soll man nicht eher den Verdacht hegen, daß die

¹⁰⁰ O. c. (s. Anm. 19), p. 328.

¹⁰¹ „Ritual, Offenbarung und Achsenzeit“, in: *Kulturen der Achsenzeit*, Teil 2, ed. W. SCHLUCHTER, Frankfurt a. M., S. 235. Vgl. auch „Veda and Dharma“, in: *The Concept of Duty in South Asia*, ed. by W. DONIGER O'FLAHERTY [and] J. D. M. DERRETT, New Delhi (etc.) 1978, p. 81. Von diesem Aufsatz hätte man auszugehen, wollte man den Versuch einer Geschichte der Entwicklung der *vedamūlatva*-Vorstellung unternehmen – und ihrer kritischen Würdigung. Meine eigenen hier vorgetragenen Gedanken beziehen sich auf eine frühere Zeit, sozusagen die Vorgeschichte dieser Idee; daher meine nur beiläufige Erwähnung von HEESTERMAN. Analoges gilt für einen weiteren im vorliegenden Zusammenhang relevanten Aufsatz HEESTERMANS, nämlich „Power and Authority in Indian Tradition“, in: R. J. MOORE (ed.), *Tradition and Politics in South Asia*, New Delhi 1979, pp. 60-85; eine erweiterte Fassung ist in: *The Inner Conflict of Tradition* ..., pp. 141-157 erschienen.

¹⁰² S. dazu A. WEZLER, „Manu's Omniscience: On the Interpretation of Manu II, 7“, in: *Indology and Law. Studies in Honour of Professor J. Duncan M. Derrett*, ed. by G. D. SONTHEIMER and P. K. AITHAL, Heidelberg 1982, 79-105, bzw. J. C. HEESTERMAN, „Veda and Dharma“ (S. Anm. 101, p. 85ff.).

besagte Radikalisierung, die Umwandlung der *vedamūlatva*-These in einen All-Satz, schon vor Kumārila eingesetzt hat?

Niemand hat m. W. bestritten, daß es gewisse inhaltliche „Verbindungen“ zwischen dem Veda und dem Dharmaśāstra gibt,¹⁰³ – die Lehre von den 4 Ständen und vieles über die einzelnen Lebensformen, wenn auch nicht über das System der Lebensstadien,¹⁰⁴ sind ja auch schlagende Beispiele neben anderen. Deshalb kann man die Aussage, der *dharma* bzw. ein Teil des *dharma* werde aus dem Veda erkannt, nicht einfach als falsch bezeichnen. Aber man muß sich doch fragen, ob Gautama und seine Kollegen überhaupt an konkrete Einzelverbindungen gedacht haben oder ob sie nicht vielmehr auf ein generelles, aber unscharfes Gegründetsein der Kenntnis vom *dharma* auf den Veda hinauswollten, d.h. letztlich wohl eine solche Form der Legitimierung erreichen wollten, daß jede Möglichkeit ernsthafter Infragestellung, z. B. durch weltliche Machthaber, ausgeschlossen schien. Gautamas Aussage ist ja auch nicht unbedingt so zu verstehen, daß der *dharma* im Veda in Form von klar formulierten 'Rechtssätzen' vorgefunden würde; im Gegenteil, dies ist die eindeutig weniger wahrscheinliche Annahme.

Es ist, wie man sieht, gar nicht so einfach, die alte, noch nicht radikalisierte *vedamūlatva*-Behauptung als reine Fiktion zu entlarven, diesen zweifellos berechtigten Verdacht auch zu erhärten.

Vedisierung zeigt sich aber nachweislich in dem bereits mehrfach zitierten Sūtra *GautDhS* (1.)1.2 *tadvidāṃ ca smṛtiśīle*: Tradition und Praxis der Vedakenner werden hier zusammen als zweite Quelle der Kenntnis des *dharma* genannt. Und daß der Ausdruck *vedavid* eher nur eine Gruppe innerhalb der Brahmanenschaft bezeichnet als eine Gruppe Brahmanen + x, bedarf keiner expliziten Begründung. Neben der Vedisierung also auch Brahma-

¹⁰³ Vgl. z. B. auch HEESTERMAN, l. c. (Anm. 101), p. 85ff.

¹⁰⁴ Siehe dazu jetzt O. OLIVELLE, *The Āśrama System. The History and Hermeneutics of a Religious Institution*, New York - Oxford 1993.

nisierung bzw. Anbindung an den Teil der Brahmanenschaft, der sich vor allem oder ausschließlich der Pflege der Tradition des Veda widmet! Der Bereich von Tradition und Praxis, aus dem der *dharmā* abgeleitet werden darf, wenn er Geltung haben soll, wird eingeschränkt auf die „Kenner des Veda“, solche Brahmanen, die ihrer Standespflicht zum Studium des Veda auch wirklich nachkommen. Diese Einschränkung geht klar über die anderwärts bezeugten Versuche hinaus, die für den *dharmā* maßgebliche Gruppe zu bestimmen, etwa die zuvor (S. 64) in HACKERS Übersetzung zitierte Stelle aus den *ĀpDhS* (1.7.20.6-8), wo die Āryas genannt werden, oder *BaudhDhS* 1.1.1.4, wo die – den *āptas* in der Erkenntnistheorie vergleichbaren – *śiṣṭas* begegnen. Die Vedisierung manifestiert sich im *GautDhS*, also in einer signifikanten Verengung der Personengruppe, deren Verhalten als exemplarisch angesehen wird.

Ohne der ersichtlich notwendigen vergleichenden Untersuchung und Betrachtung der offenbar recht komplexen Vorstellungen über diese Personengruppe in den älteren Dharmasāstra-Texten vorgreifen zu wollen, darf man doch die Vermutung aussprechen, daß die Position Gautamas entweder eine Radikalisierung darstellt oder einen ursprünglich eigenen, anderen Ansatz, von dem dann aber festzustellen wäre, daß er sich weitgehend durchgesetzt hat. Die zweite der im *BaudhDhS* überlieferten Definitionen des Begriffes *śiṣṭa*, *BaudhDhS* 1.1.1.6,¹⁰⁵ lautet z. B. „((t)hose are called) Śiṣṭas who in accordance with the sacred law, have studied the Veda together with its appendages...“.¹⁰⁶ Desweiteren darf man wohl sagen, daß Gautama historisch nicht glaubwürdig ist, daß

¹⁰⁵ *dharmenādhigato yeṣāṃ*

vedas saparibṛṃhaṇaḥ /

śiṣṭās tadanumānājñāḥ

śrutipratyakṣahetaḥ //

Vgl. *Manu* 12.109 sowie *VasDhS* 6.43.

¹⁰⁶ Zitiert aus BÖHLER, o. c. (Anm. 47), p. 143f.

schon eine allgemeine Wahrscheinlichkeit und erst recht konkrete Einzelbeobachtungen, wie LARIVIERE sie gemacht hat bzw. anführt, dafür sprechen, daß in Wahrheit ein weiterer Kreis von Āryas Träger der Sitte und des Rechtsbrauchs war, der in den Dharmasūtras und Smṛtis zum Text geronnen ist, obwohl die führende Rolle der Brahmanen – auch in dieser Hinsicht, d.h. als Sammler und Bewahrer der Tradition ebenso wie als Gegenstand der diesbezüglichen Beobachtung von Wirklichkeit – kaum bestritten werden kann.

9. „Zum Text geronnen“ ist zugegebenermaßen ein irreführendes Bild, da diese Texte natürlich gemacht worden sind, und zwar – wie sollte es im alten Indien anders sein? – von verschiedenen vedischen Schulen angehörenden Brahmanen, und damit von Brahmanen, die selbstverständlich vielfältige eigene Interessen dabei verfolgten, die Etablierung und Sicherstellung des eigenen gesellschaftlichen Vorranges, wirksame Hilfe bei der Wahrung der eigenen Privilegien, der mehr oder minder subtilen Auseinandersetzung mit den Kṣatriyas¹⁰⁷ usw. Religionshistorisch entscheidend und für diesen *dharmā*-Begriff grundlegend war aber ein anderer Aspekt der Vedisierung, der freilich durch die These von dem inhaltlichen Zusammenhang des *dharmā* mit dem Veda gewissermaßen vorbereitet war, nämlich die Übertragung, die Ausweitung der Vorstellung vom heilskonstitutiven Charakter der Opfer auf den *dharmā* des Dharmasāstra, d.h. seine Sakramentisierung. „He who knows and follows the (sacred law is called) a righteous man, (h)e becomes most worthy of praise in this world and after death gains heaven“, lehrt z. B. Vasiṣṭha,¹⁰⁸ und am Ende des *GautDhS* heißt

¹⁰⁷ In dieser Hinsicht besonders aussagekräftig die von B. KÖLVER, o. c. (vgl. Anm. 28), S. VII angeführte Stelle *BĀU* 1.4.14 (auch die Kṣatriyas sind dem *dharmā* als dem höchsten Ordnungsprinzip unterworfen).

¹⁰⁸ Nämlich 1.3: *praśasyatamo bhavati loke pretya ca svargalokaṃ samaśnute*.

es (28.52 = (3.)10.50)¹⁰⁹ „(h)e who knows the sacred law obtains heavenly bliss, more than (other) righteous men, on account of his knowledge of, and his adherence to it.“¹¹⁰

Ich habe also das Thema des Symposions nicht gänzlich verfehlt, bin ihm auch nicht etwa ausgewichen, sondern mußte sehr viel weiter ausholen, um die vorgängige Frage zu beantworten, welcher *dharma* denn nun eigentlich als „ereignishafte Vermittlung der Transzendenz zum Heil verstanden werden muß“, bzw. daß und warum das eben auch auf den *dharma* des Dharmaśāstra zutrifft. Auch von diesen Vorschriften gilt, daß „ihre Erfüllung ... Heil wirkt“, daß, sind sie erst einmal erkannt, „ihre Berechtigung durch nichts überprüfbar und hinterfragbar ist.“ Auch dieser *dharma* „wird ... zu einer Mythisierung der Transzendenz“, deren „mythische Gegenwart durch die Vermittlung“ richtigen Verhaltens im alltäglichen Lebensvollzug „raum-zeitlich zur Anschauung kommt.“¹¹¹ „Der Dharma ist“, wie HACKER sagt,¹¹² „ein konkretes, positiv-heilswertiges *Verhaltensmodell*, das schon vor dem Vollzug irgendwie existiert und auf Realisierung wartet, bzw. eine Sammlung solcher Modelle. Dharma *im Vollzug* ist dann das diesem Modell entsprechende, Adharma das ihm widersprechende Handeln. Schließlich existiert die Dharmasubstanz aber auch *nach dem Vollzug* als das realisierte Verhaltensmodell. Es ist dann so etwas wie ein zu einem übersinnlichen Wirkstoff geronnenes Tun, die Substanz der getanen Tat.“ Und diese Substanz bewirkt „Aufstieg“ (*abhyudaya*) (grundsätzlich) so wie der Vollzug von Śrauta-

¹⁰⁹ *dharmipāṃ viśeṣeṇa svargaṃ lokaṃ dharmavid āpnoti jñānābhini-veśābhyām.*

¹¹⁰ Zitiert aus BÜHLER, o. c. (Anm. 15), p. 310. Damit wird aber auch das Studium des *dharma* angelegentlich empfohlen.

¹¹¹ Alles dies ist zitiert aus OBERHAMMERS „Vorläufigen Gedanken zum Thema“ (s. o. S. 63).

¹¹² L. c. (Anm. 4), S. 105 (= 506).

Opfern, dank der Übertragung der in bezug auf diese entwickelten Vorstellungen auf den *dharma* des Dharmaśāstra.¹¹³

10. Wenn man diese Vorstellungen näher zu betrachten sucht, stößt man auch auf solche, bei denen man zögert, von ihrer Ausdehnung oder Übertragung auf den *dharma* des Dharmaśāstra zu sprechen, und überlegt, ob sie nicht, insofern sie auch mit Bezug auf ihn schon vorher bestanden, vielmehr diese Ausdehnung oder Übertragung als solche, wenn auch nicht erst ermöglicht, dann aber doch befördert haben. Andockstellen sozusagen oder, mikrobiologisch gesprochen, Rezeptoren.

Es liegt in der Natur des menschlichen Gedächtnisses, daß diachrone Veränderungen von Sitte und Brauch – in traditionalistischen Gesellschaften – nicht wahrgenommen werden, allenfalls regionale Unterschiede. Sitte und Brauch erscheinen deshalb als etwas Unveränderliches, Zeitloses. Die Frage nach dem Warum, wird sie überhaupt gestellt, wird von den Eltern/den Älteren mit der Behauptung zurückgewiesen: „Das war immer so, so ist das immer gemacht worden“. Die – auch für die Nachfolgezeit historisch nicht richtige – Vorstellung, daß der *dharma* des Dharmaśāstra ein ewiges unwandelbares 'Gesetz' ist, dürfte also nicht erst durch Übertragung zustande gekommen sein. Sie dürfte schon mit dem Wort *dharma(n)* verbunden gewesen sein, einer weiteren Gemeinsamkeit der beiden Bereiche, des Veda und des Inhalts des Dharmaśāstra, wobei ich nicht so sehr an die Wortbildung denke als an die Bedeutungen des Wortes, die von HORSCH¹¹⁴ untersucht wurden. Beides, „(d)hárman im rituellen“ wie „(d)hárman im ethisch-sozialen Sinne“, das Opfer als den Kosmos stützende und

¹¹³ Das „Bewirken von Heil“ wird geradezu zur inhaltlichen Bestimmung des *dharma*-Begriffs; vgl. z. B. Cakradhara, *Nyāyamañjarīgranthibhāṅga* (ed. NAGIN J. SHAH, Ahmedabad 1972, p. 147) – zu *NM* (ed. K. S. VARADACHARYA, bhāg 2, Mysore 1983, p. 109: *sa eva ca dharmatḥ*) – *śreyaskarasya dharmatvāt tadanuṣṭhānāc ca śreyovāpte*.

¹¹⁴ P. HORSCH, „Vom Schöpfungsmythos zum Weltgesetz“, in: *Asiatische Studien XXI* (1967), S. 31-61.

Leben erhaltende Kraft und das „Gesetz“, nach dem sich die Menschen zu richten haben“,¹¹⁵ sind – in der Vorstellung – nicht nur menschlicher Umgestaltung entzogen, sondern auch ewig, d.h. immer gleich, eben eine vorgegebene unwandelbare Ordnung des Seins und des Lebens, der der Mensch, um heil zu sein und schließlich zum Heil zu gelangen, aufgefordert ist, handelnd zu entsprechen. Und in diesem Charakter als Appell an den Menschen wird man wohl eine weitere, zur besagten Übertragung geradezu einladende, von Anfang an gegebene Übereinstimmung beider Bereiche sehen dürfen. Selbst für die Wissenschaft ist es oft schwierig, den Zweck bestimmter Sitten und Gebräuche zu bestimmen. Insofern liegt es nahe zu erwägen, ob nicht auch mit diesem *dharma* für die alten Inder bereits die Vorstellung verbunden war, daß er seinem Wesen nach *adṛṣṭārtha* ist, also ein Handeln darstellt, bei dem sich keine Motive, die im Bereich des Sichtbaren liegen, ausmachen lassen. Daß der *dharma* des Dharmasāstra an dem Merkmal der *adṛṣṭārthatā* zu erkennen ist – daß diese also für ihn überhaupt charakteristisch ist –, sagt Baudhāyana (*BaudhDhS* 1.7.20.2-4)¹¹⁶ mit unmißverständlichen Worten. Ich muß aber einräumen, daß ich mir in diesem Punkt ganz und gar nicht sicher bin und mich frage, ob es sich nicht doch um ein anderes Element der Übertragung von Ideen vom vedischen *dharma* auf den *dharma* des Dharmasāstra handelt. Die Quellenlage ist so, daß es mit Evidenz für die eine oder die andere Alternative nicht zum besten bestellt ist, und die Vedisierung ist zudem so geschickt von den Brahmanen ins Werk gesetzt worden – soweit sie nicht unbewußt vollzogen wurde, – daß man immer wieder Schwierigkeiten hat, ihnen auf die Schliche zu kommen.

11. Alles andere als einfach ist auch die Frage nach den Motiven der, wie LARIVIERE sagt, Integration von Sitte und Brauch in die brahmanisch-vedische „Weltanschauung“. Ihm zufolge war

¹¹⁵ S. P. HORSCH, l. c., S. 39 bzw. 41.

¹¹⁶ Vgl. P. HACKER, l. c. (Anm. 4), S. 96f. (= 499).

eben deren Förderung („promotion“) „the basic motive for their recording the customs in the first place.“¹¹⁷ Es ist sicher richtig davon auszugehen, daß dem ein ganzes Bündel von Motiven zugrundeliegen dürfte – und diese Annahme ist nicht bloß eine Verlegenheitslösung angesichts der Unmöglichkeit, durch Evidenz begründet, zwischen verschiedenen sich anbietenden Erklärungen zu entscheiden. Aber lassen sich diese Motive auch – schon – gewichten? Mir ist offengestanden auch nicht ganz klar, was LARIVIERE mit „promotion“ eigentlich meint. Falls „promotion“ soviel heißen soll wie „Werbung“, dann müßte unbedingt präzisiert werden, daß sie in einer geradezu revolutionären Erweiterung, ja Verlagerung der Heilsmöglichkeiten besteht, grundsätzlich analog der Gewichtsverlagerung zwischen *śrauta*- und *gṛhya*-Opfern.¹¹⁸ Allein durch Handeln in Übereinstimmung mit dem *dharma*, ein Handeln freilich, das nicht einem „sichtbaren Zweck“ dient, kann man den „Aufstieg“ erreichen, „ja das höchste Heil ... erringen, so wie der Theist durch die Verehrung Gottes und der Monist durch die Erkenntnisrealisierung der All-Einheit“.¹¹⁹ Diese „Dharmafrömmigkeit“, dieser „Dharmismus“, um weiter HACKERs Worte zu benutzen, bedeutet er nicht eine, man ist versucht zu sagen, Demokratisierung des Zugangs zum Heil durch die radikale Aufwertung des *dharma*, wie er für die vier Stände gilt und von ihnen im Lebensvollzug zu realisieren ist, weg von nur für eine kleine Gruppe Vermögender erschwinglichen *Śrauta*-Opfern? Ich vermute mit anderen Worten, daß die Vedisierung und Sakramentisierung des *dharma* des Dharmasāstra in einem Zusammenhang mit dem Verfall des feierlichen vedischen Opferwesens steht und daß unter den Motiven – etwa dem Ideologem der Mitverantwortung für das Wohlergehen der Wesen (*GautDhS* (1).8.1) – auch das Interesse

¹¹⁷ L. c. (Anm. 31), S. 104.

¹¹⁸ Vgl. dazu BRIAN K. SMITH, *Reflections on Resemblance, Ritual and Religion*, New York - Oxford 1989, p. 193ff.

¹¹⁹ Zitiert aus P. HACKER, l. c. (Anm. 4), S. 104 (= 506).

der Brahmanen zu nennen ist, für sich selbst die Möglichkeit zum „Aufstieg“ auch ohne Opfer sicherzustellen und sich Einkunfts-möglichkeiten auch jenseits der Funktion als Opferpriester zu verschaffen, z. B. als Experte in allen den *dharmā* betreffenden Fragen, als in der Rechtspflege tätiger Beamter usw. Ein religionssoziologischer Ansatz dürfte, so meine ich, hier weiterführen. Denn auch HACKERS rein religionsgeschichtlicher Interpretationsvorschlag, daß nämlich „(d)er Begriff des Ārya-Dharma zum klaren Bewußtsein zuerst gekommen zu sein“ scheint „in der Auseinandersetzung mit dem Buddhismus“, und daß „darum immer wieder die Bezogenheit auf den Veda betont wird“,¹²⁰ befriedigt nicht voll: Die Herausforderungen, denen die Brahmanen mit der Entwicklung ihres Begriffs des Ārya-Dharma zu begegnen trachteten, schlossen meiner Ansicht nach auch durch die Entwicklung der vedischen Religion selbst bewirkte Veränderungen mit ein. Außerdem empfiehlt es sich, den Buddhismus in den weiteren und auch älteren historischen Kontext der frühen Askese-Bewegungen zu stellen und deshalb zu überlegen, ob die Vedisierung und Sakramentisierung des *dharmā* nicht auch als Propagierung einer innerweltlichen, allgemein, d.h. jedem *gṛhastha* zugänglichen, im alltäglichen Lebensvollzug erreichbaren Heilmöglichkeit gewürdigt werden sollte.

¹²⁰ L. c. (Anm. 4), S. 105 (= 508).

ANHANG: ZU *MANUSMṚTI* 1.107:

*asmin dharmo 'khilenokto
guṇadoṣau ca karmaṇām /
caturṇām api varṇānām
ācāraś caiva śāśvataḥ //*

Die Übersetzer sind sich – wie nicht anders zu erwarten – nicht ganz einig. DESLONGCHAMPS (1839) hat „Le loi s’y trouve complètement exposée, ainsi que le bien et le mal des actions et les coutumes immémoriales des quatre classes“, und ihm scheint BURNELL (1891) zu folgen mit „In this (treatise) *dharmā* (is) fully declared, also the good and bad qualities of actions; likewise also the perpetual usages of the four castes“, während sich BÜHLER (1886) – an den sich KANE¹²¹ angelehnt zu haben scheint – für „In this (work) the sacred law has been fully stated as well as the good and bad qualities of (human) actions and the immemorial rule of conduct, (to be followed) by all the four castes (*varṇa*)“ entschieden hat. Bei JHA (1920) liest man „Herein has been expounded Dharma in its entirety: the good and bad features of actions of all the castes; as also eternal morality“. DONIGER and SMITH (1991) hingegen meinen, dem Original mit der Wiedergabe „This (teaching) describes religion in its entirety, as well as the virtues and vices of the effects of past actions and the eternal rule of conduct for the four classes“ gerecht werden zu können.

Man muß nicht noch weitere Übersetzungen¹²² heranziehen oder gar Vollständigkeit anstreben, um die letztlich banale Fest-

¹²¹ S. o. S. 75, Anm. 41.

¹²² Etwa die von HÜTTNER (1797) (vgl. JOHANN CHR. HÜTTNER, *Die Gesetze des Manu*, bearbeitet von RENATE PREUSS, Husum 1981): „In diesem Buch wird das System der Gesetze ausführlich dargestellt mit den guten und bösen Beschaffenheiten menschlicher Handlungen und mit den uralten Gebräuchen der vier Kasten“ oder die von HAUGHTON (1825) (*The Institutes of Manu*, ed. by G. CH. HAUGHTON, 4 Vols., repr. New Delhi 1982) „In this book appears the system of law in its full extent, with the good and bad properties of human actions and the immemorial customs of the four classes“.

stellung treffen zu können, daß das zentrale Problem der Interpretation des Wortlauts, wenn es denn überhaupt erkannt worden ist, offenbar auf unterschiedliche Weise gelöst wurde, aber selbst in der annotierten Übersetzung von BÜHLER nicht einmal erwähnt wird. Was ich meine, ist natürlich das logische Verhältnis, in dem die Nominative *dharmāḥ*, *guṇadoṣau* und *ācāraḥ* zueinander stehen. Die Mehrheit der Übersetzer geht, gewiß unter dem Eindruck der auf den zweiten wie den dritten Nominativ folgenden Konjunktion (*ca*), allem Anschein nach von der Annahme aus, daß die Aufzählung von drei voneinander verschiedenen Dingen intendiert ist. Nur JHA schlägt einen anderen Weg ein, indem er *dharmā* als den beiden anderen übergeordneten Begriff versteht.

Folgt JHA damit Medhātīthi, dessen Bhāṣya er ja zugleich übersetzt? Ersichtlich, denn gemäß Medhātīthi „dient der Ausdruck *karman*, da [der Begriff] *dharmā* genannt ist, [lediglich] zur Erfüllung der metrischen [Notwendigkeiten]“ (*dharmā ity ukte karmagrahaṇaṃ vṛttapūranārtham*) – ein Argumentationsschema, von dem er gern Gebrauch macht¹²³ –, und „wird der *dharmā*, der auf *ācāra* dem *ācāra* als maßgeblicher Erkenntnis(quelle) beruht, [hier] als *ācāra* bezeichnet“ (*ācārapramāṇako dharmā 'ācāra' ity uktaḥ*).¹²⁴ Andere Kommentatoren stellen explizit fest, daß (der) *ācāra* auch *dharmā* ist, d.h. unter den Begriff *dharmā* fällt und, „da dem so ist, [seine] gesonderte Nennung dem Zweck dient, auf [seine, (des) *ācāra*] besondere Wichtigkeit hinzuweisen“ – ein weiteres Argumentationsschema; so Kullūka – und wörtlich übereinstimmend Maṇirāma: *dharmatve 'py ācārasya prādhānyakhyāpanāya pṛthānirdeśaḥ*, wobei Kullūka sich wahrscheinlich von Govindarāja hat inspirieren lassen (*sādhāraṇaprādhānyakhyāpanārthaṃ cāsya pṛthaggrahaṇam*). Mit *sādhāraṇa* bei letzterem ist der „ge-

¹²³ Vgl. z. B. seinen Kommentar zu *Manu* 1.4.

¹²⁴ Ich zitiere Medhātīthi – und andere Kommentatoren – aus J. H. DAVES Ausgabe (*Manu-Smṛti with nine commentaries ...*, Vol. I (Adhyāyas 1-2), Bombay 1972 (p. 138f.)). Auf den zitierten Satz folgt übrigens der Verweis *dvitīye cainam* (scil. *ācāram*) *vivekṣyāmaḥ*, der sich auf das *Manubhāṣya* zu 2.6 bezieht und nicht zu 2.4, wie JHA in seiner Übersetzung behauptet.

meinsame“, und das heißt hier, „der für alle Menschen“ unabhängig von ihrem Stand (*varṇa*) „[geltende *dharmā*]“ gemeint, „das, was *puruṣadharmā* heißt“ (*puruṣadharmākhyāḥ* (unmittelbar der gerade zitierten Phrase *sādhāraṇa*^o vorangehend)). So begegnet das Kompositum *puruṣadharmā* denn auch bei Kullūka wieder, durch dessen Erläuterung (*varṇacatuṣṭayasyaiva puruṣadharmarūpa ācāraḥ sāśvataḥ*) jedoch noch einmal deutlich wird, daß dieser Ausdruck ähnlich wie, aber wohl noch eindeutiger als *sādhāraṇadharmā*¹²⁵ selbst oder *sāmāsika dharmā*¹²⁶ oder *sāmānyadharmā*¹²⁷ eben Verhaltensnormen meint, welche als „die Menschen [schlechthin]“ bindend angesehen werden. Offen bleiben muß dabei freilich, ob die Kommentatoren den Ausdruck „alle vier *varṇas*“ in 1.107 dahingehend verstanden haben – und ob der Verfas-

¹²⁵ Vgl. z. B. Govindasvāmin zu *BaudhDhS* 1.1.3 (unter Zitierung von *GautDhS* (10.1 (= 2.1. 1))). APTE (*The Practical Sanskrit-English Dictionary*, Kyoto 1978) zitiert s.v. *sādhāraṇa* den Vers *ahimsā satyam asteyaṃ śaucam indriyanigrahaḥ / damaḥ kṣamārjavaṃ dānaṃ dharmāṃ sādhāraṇaṃ viduḥ* //, der zwar an *YājñS* 1.122 erinnert, welchen L. STERNBACH (*Mahā-Subhāṣita-Saṅgraha*, Vol. II, Hoshiarpur 1976, p. 109 allein zitiert), von dem aber nicht klar ist, in welchem Verhältnis er zu ihm steht. *sādhāraṇa*^o bei Govindarāja ist sicher verkürztes Kompositum für *sādhāraṇadharmā*.

¹²⁶ Vgl. z. B. *Manu* 10.63: *ahimsā satyam asteyaṃ śaucam indriyanigrahaḥ / etaṃ sāmāsikaṃ dharmāṃ caturvarṇye 'bravīn manuḥ* // . Man beachte den Zusatz von *caturvarṇya*, der daraufhin deuten könnte, daß der Ausdruck *sāmāsika dharmā* selbst nicht absolut klar, also bereits terminologisch festgelegt ist. Medhātīthi erklärt *sāmāsikaṃ* durch *samastasya sarvamanuṣyābheda-jāter uktaṃ, na brāhmaṇādijātivibhāgena*.

¹²⁷ Vgl. P. HACKER, „Dharma im Hinduismus“ I. c. (vgl. o. S. 62 Anm. 4), S. 498, leider ohne Stellenangabe; vgl. auch P. V. KANE, *History of Dharmasāstra*. Vol. II, Poona 1974, p. 3. Nandapaṇḍita aber gebraucht den Ausdruck am Anfang seiner Erläuterungen zu *Viṣṇu* 2.16 und 17, während es im Grundtext selbst (17cd) heißt: *anabhyasūyā ca tathā dharmāḥ sāmānya uc-yate* // (mit adjektivischem *sāmānya* „allen gemein“). Vgl. auch die bei KANE, o. c., I. c., Fußnote 28 aus dem *Brahmapurāṇa* zitierte Stelle. Aus KANE o. c., I. c., Fußnote 27 und 28 läßt sich als weiterer einschlägiger Terminus noch *sārvavarṇika dharmā* ausheben.

ser ihn vielleicht auch so gebraucht hat –, daß auch die Gruppen unterhalb der Śūdras¹²⁸ miteingeschlossen sind.

Eine inhaltliche Erklärung von *puruṣadharmā* geben Kullūka und der epigonale Maṇirāma nicht, aber sie dürften die Elemente der Sitte und Gesittung im Sinn gehabt haben, von denen Sarvajñānārāyaṇa¹²⁹ und Nandana sprechen, also „das Ausspülen des Mundes usw.“ (*ācāmanādi*) bzw. „aus Reinheit, Ausspülen des Mundes usw. bestehende besondere/bestimmte Handlungen als Voraussetzung für die Berechtigung [zur Praktizierung] des *dharma*“ (*dharmaṁdhikāranimittam saucācāmanādīlakṣaṇaḥ kriyāvīśeṣa (ācāraḥ)*). Nandana dürfte damit nur variieren, was sein älterer Vorgänger (seinem *ācāmanādi* vorangehend) schon mit den Worten „*ācāra* [bedeutet], wenn er auch nicht direkt *dharma*[-Substanz] hervorbringt, Glied/untergeordnetes Hilfsmittel eines Mittels der Erlangung von *dharma*[-Substanz]“ (*ācāraḥ sākṣād dharmam ajanayann api dharmasādhanāṅgam ...*). Die beiden letztgenannten Scholiasten scheinen sich damit von Kullūka – und Maṇirāma – in ihrer Auffassung zu unterscheiden. Wahrscheinlich aber dürfte nur ihre Ausdrucksweise abweichen, hinsichtlich der nur relativen (religiösen) Bedeutung des „Ausspülens des Mundes usw.“ aber völlige Übereinstimmung zwischen allen vier herrschen. Das bestätigt der ältere Govindarāja, wenn auch der letzte Satz seiner Ṭikā zu 1.107 in der überlieferten, jedenfalls bei MANDLIK und DAVE dargebotenen Form nicht voll verständlich, da offenbar verderbt, ist. Auch JOLLY¹³⁰ und der Dharmakośa¹³¹ helfen hier nicht weiter:

¹²⁸ Wie z. B. gemäß Sarvajñānārāyaṇa zu *Manu* 10.63, insofern er erläutert: *bāhyaiḥ saha caturvarṇyam [=] caturvarṇānām*. Die zehn *dharmalakṣaṇas* (*dhṛti, kṣamā, dama, asteya, śauca, indriyanigraha, dhī, vidyā, satya, akrodha*), von denen *Manu* 6.91.94 handelt, andererseits gelten nur für die 3 oberen *varṇas*.

¹²⁹ Man beachte seine Erläuterung von *guṇadoṣau: dharmādharmasādhanam karmaguṇadoṣau / hiṣsādikarmaṇi vaidhatve guṇavattvam avaidhatve doṣavattvam*.

¹³⁰ Ich beziehe mich auf seinen „*Manuṭikasaṅgraha, being a Series of Copious Extracts from Six Unpublished Commentaries of the Code of Manu*“, Calcutta 1885-89, repr. 1986, p. 63.

Der Satz lautet: *evaṁ caiva tatsannidhau dharmasābdo 'tra sādharmaṇaḥ sandhyopāsanādipratīvacanaḥ*. Da *tat*^o sich nur auf das Wort *ācāra* beziehen kann, den Grund für dessen „gesonderte Nennung“ Govindarāja unmittelbar zuvor erläutert hat,¹³² *dharmasābdo 'tra* eindeutig „das Wort *dharma* in diesem (Vers)“ bedeutet und, last but not least, die ‚Morgen- und Abendandacht‘¹³³ nur von Zweimalgeborenen durchgeführt werden kann, da nur sie die Sāvitrī rezitieren dürfen,¹³⁴ muß man sicherlich *atrāsādharmaṇaḥ* lesen und *sandhyopāsanādivacanaḥ*¹³⁵ verbessern. Govindarāja markiert also die Grenzlinie zwischen „generellem“ und „speziellem“ *dharma* von der anderen Seite her und könnte somit die expliziteren Erläuterungen Kullūkas und, direkt oder indirekt, auch der anderen jüngeren Kommentatoren provoziert haben. Medhātithi legt besonderes Gewicht auf die „Vollständigkeit“ dieses¹³⁶ Dharmasāstra-Werkes: Nach der einleitenden Erläuterung, daß „[Manu] jetzt feststellt, daß sein eigenes Śāstra von anderen unabhängig ist, da es seinen [Lehrgegenstands-]Bereich vollständig abdeckt“ (*idānīm*

¹³¹ Da LAXMANSHASTRI JOSHI regelmäßig die Kommentare zusammen mit einem Vers aus der *Manusmṛti* zitiert – und durchgängig um ein genaues Verständnis bemüht ist –, würde der Dharmakośa wohl einen richtigeren Text bieten, enthielte einer der erschienenen Bände *Manu* 1.107.

¹³² S. o. S. 102.

¹³³ Govindarāja hat anscheinend auch eine *Sandhyāmantradīpikā* verfaßt; vgl. K.-L. JANERT und N. NARASIMHAN POTI, *Indische und nepalesische Handschriften*, Teil 4 (*VOHD* Bd. II,4), Wiesbaden 1975, S. 76 (zu Nr. 1211). Oder ist es der Name eines entsprechenden Abschnitts seiner *Smṛtīmañjarī* (zu welcher s. P. V. KANE, *History of Dharmasāstra*, Vol. I (Revised and enlarged), Poona 1975, p. 656 - 663)?

¹³⁴ Vgl. z. B. *Manu* 2.101-104 und 4.93.

¹³⁵ Ich vermute mit anderen Worten hier eine mechanische Verderbnis, hielte aber auch *-pratīpādaḥ* für möglich. Etwas Besseres fällt mir nicht dazu ein, denn auch die Annahme einer Textlücke bringt mich zu keinem Ergebnis, das ich vorziehen würde.

¹³⁶ *asmin* bezieht sich auf *idam śāstram* in 1.102; vgl. dazu auch 1.104 und 106.

śāstrasya svaviṣaye sākalyena vṛtter anyanirapekṣatām āha) fährt er – den Gedanken in fast redundanter Weise weiter ausführend – fort: „Was auch immer als *dharmā* (d.h. als Element des *dharmā*) bezeichnet wird,¹³⁷ das ist alles in d i e s e m, [d.h.] in diesem Śāstra zur Gänze gelehrt; deshalb muß man, um zu wissen, [ob etwas] *dharmā* ist [oder nicht], kein anderes [Dharma-]Śāstra/keine anderen [Dharmaśāstra]Werke berücksichtigen“ (*kaś cid yo nāma dharmā sa sarva śāstre 's m i n kārtsnyenābhīhitaḥ / na tasmād dharmajñānāya śāstrāntarāpekṣā kartavyā*). Damit nicht genug, an seine Erklärung des Pāda b, also *iṣṭāniṣṭe phale guṇa doṣa ukarmanāṇi yāgādibrahmahatyādīnām* („Vorzug und Nachteil (d.h. positive und negative Qualität) von/der Taten [bedeutet] erwünschtes und unerwünschtes Resultat [von Taten] wie Opfer usw. [einerseits] und Tötung eines Brahmanen usw. [andererseits]“), fügt er noch die Bemerkung an: „denn auf diese Weise kommt Vollständigkeit zustande, daß¹³⁸ die Natur einer Handlung, die besondere Art, wie sie zu vollziehen ist, das bestimmte Resultat [das sie zeitigt], [ihre] Verbindung mit einer bestimmten Person [von der sie vollzogen wird/werden soll] und die Unterscheidung zwischen dem Charakter [der Handlung] als obligatorisch [auf der einen Seite] und einem [bestimmten] Wunschziel dienend [auf der anderen] [angegeben wird]“ (*eva hi sākalyaṃ bhavati yat karma-svarūpam itikartavyatā phalaviśeṣaḥ kartṛviśeṣasaṃbandho nityakāmyatāvivekaḥ*). Aus seinem abschließenden Resümee „all dies ist durch das Wort *guṇadoṣa* angekündigt“ (*etat sarvaṃ guṇadoṣapadena pratijñātam*) folgt allerdings, daß die Idee der Vollständigkeit in diesem Versviertel noch einmal, aber anders ausgedrückt ist. Schließlich stellt Medhātithi zu *catuṣṭām api varṇānām* analog fest, daß „auch dies um der Vollständigkeit willen [gesagt ist]“ (*etat api sākalyārtham*), wobei aber auf eine bestimmte Gruppe

¹³⁷ „bezeichnet wird“ ist Wiedergabe von *nāma*. Oder gehört *nāma* zu *kaścid yo*? Vgl. S. 104 Anm. 129.

¹³⁸ Oder „welche“, d. h. Relativsatz?

von Personen abgehoben wird, nämlich „alle die, die irgend¹³⁹ die Berechtigung zum *dharmā* haben“ (*yo nāma kaścid dharme 'dhikṛtas tasya sarvasyeto dharmalābhaḥ*¹⁴⁰).

Man darf in diesem Zusammenhang allerdings nicht übersehen, daß Medhātithi oben¹⁴¹ zitierte Einleitungssätze in den Worten gipfeln „also der hyperbolische Lobpreis“ (*ity atīśayoktiḥ stutiḥ*); denn damit gibt er ja nicht nur zu verstehen, daß *Manu* 1.107 als *arthavāda* zu klassifizieren ist, sondern auch, daß der Anspruch auf absolute Vollständigkeit, der hier erhoben wird, eine rhetorische Übertreibung darstellt: Aus seiner Sicht fallen Anspruch und Wirklichkeit nicht ganz zusammen, und er kann sich bei dieser Feststellung wohl der Zustimmung seiner Zunftgenossen, der *Dharmaśāstrins*, sicher sein, für die der Umgang mit mehreren *Dharma-Sūtras* und *-Smṛtis*, die sich inhaltlich nicht völlig decken, sich vielmehr wechselseitig ergänzen (wenn die – vermeintlich – scheinbaren Widersprüche zwischen ihnen aufgelöst sind), selbstverständlich war. Gerade die Voreingenommenheit (auch) *Medhātithi* ist Anlaß, sich die Frage vorzulegen, ob denn der Verfasser von *Manu* 1.107 selbst bewußt übertrieben hat. Dem Vers geht ein Abschnitt (1.103-106) voran, in dem die Notwendigkeit des Studiums der *Smṛti* durch Brahmanen und die Frucht solchen Tuns mit ganz unverhohlenen werbender Absicht herausgestellt wird. Diesem Preis des vorliegenden „Śāstra“ schließt sich der Vers 1.107 nahtlos an, wenn er auch seinerseits ein näheres Eingehen auf den *ācāra* in den auf ihn folgenden Śloka (1.108-110) hervorzurufen und deshalb auch eine Überleitungsfunktion zu haben scheint. Aus der Intention des Werbenden für diesen Text läßt sich aber nicht auf beabsichtigte Übertreibung schließen. Werbung kann auch in sachlichem Informieren über ein Produkt bestehen, in Hinweisen auf –

¹³⁹ Mit „irgend“ versuche ich, *nāma* Rechnung zu tragen. Ich bin mir aber nicht sicher, daß ich verstehe, was die Partikel hier bedeutet.

¹⁴⁰ Mit *lābha* ist hier eindeutig ein kognitives „Erlangen“ gemeint; vgl. *PW*s. v. 4) „Auffassung, Erkenntnis“.

¹⁴¹ S. o. S. 105.

nach Überzeugung des Verfassers – wirklich vorhandenen Vorzüge seines Werkes.¹⁴² War der Verfasser nun voll überzeugt von dem, was er hier in diesem Abschnitt einschließlich von 1.107 sagt, oder nicht? Ähnlich wie bei der Frage nach intendierten Doppeldeutigkeiten¹⁴³ stößt man hier spürbar an Grenzen der Interpretation.¹⁴⁴ Einen nicht mehr lebenden Autor der Unwahrhaftigkeit in der Form einer Übertreibung wider besseres Wissen zu überführen, ist meist nicht möglich. Es bleibe dahingestellt, ob das gelingen kann, wenn die Indologie – irgendwann – über genaue Textsortenanalysen, namentlich Untersuchungen der religiösen Rede verfügen wird. Man wird anders als Medhātīthi eine Betonung der Vollständigkeit der *Manusmṛiti* auch nur dort akzeptieren, wo sie in 1.107 semantisch klar ausgedrückt ist, also im 1. Pāda (*akhilena*) und im 3. Pāda (*api* nach dem Zahlwort). Aber man muß zugleich überlegen, ob zusammen mit dem Prädikat (*uktaḥ*) auch das damit verbundene Adverb zu den Nominativen im 2. und 4. Pāda zu ergänzen ist. Diese Frage führt aber zurück zu dem Ausgangsproblem, dem Verhältnis, in dem die drei Nominative zueinander stehen. Bezüglich der Genitive empfiehlt es sich, die Grenze zwischen den beiden Vershälften ernster zu nehmen, als Rāmacandra¹⁴⁵ und JHA es tun – aus Gründen, über die nur Mutmaßungen angestellt werden können¹⁴⁶ –, also von der Annahme einer natürlicheren syntaktischen Struktur des Verses auszugehen, und *caturpām api varṇānām* mit dem folgenden Nominativ, nicht dem Geni-

¹⁴² Die herauszustellen allerdings im Widerspruch zu dem traditionellen Gestus der Bescheidenheit stünde.

¹⁴³ Mit einigen solchen Doppeldeutigkeiten bzw. vermeintlichen Doppeldeutigkeiten möchte ich mich in einem anderen Aufsatz beschäftigen.

¹⁴⁴ Vgl. U. ECO, *Die Grenzen der Interpretation*, München-Wien 1992.

¹⁴⁵ Vgl. seine Erläuterung *asmin dharmasāstre caturpām api varṇānām guṇadoṣāv uktau*.

¹⁴⁶ S. o. S. 102.

tiv *karmaṇām*¹⁴⁷ am Ende von Pāda b zu verbinden.¹⁴⁸ Das Problem, dem der Interpret gegenübersteht, ist – um es noch einmal zu sagen –, ob das Bezeichnete von *karmaṇām guṇadoṣau* und von (*caturpām api varṇānām*) *ācāraḥ* dem subsumiert ist, was durch den Nominativ *dharmah* ausgedrückt ist, oder nicht. Liegt eine Reihung von Begriffen nach dem Schema „A und B und C“ vor oder die Explikation des ersten Begriffes durch die beiden nachfolgenden, also das Schema „A : B und C“? Bei der letztgenannten Alternative müssen zwei mögliche Explikationsbeziehungen unterschieden werden, und zwar erstens, daß B und C den Inhalt von A erschöpfend angeben, oder zweitens, daß B und C aus einem bestimmten, wenn auch unbekanntem Grund, mehr oder minder wichtige Ausgliederungen aus A darstellen.

Der Annahme, daß in *Manu* 1.107 Verschiedenes, obwohl sachlich Zusammengehöriges aufgezählt wird, stehen andere Aussagen im Text entgegen, denen zufolge in ihm der *dharmā* (wörtl. die *dharmas*) vollständig¹⁴⁹ behandelt wird, und zwar sämtlicher Stände (einschließlich der sog. Mischkasten),¹⁵⁰ und in denen von einer direkten, die Subsumtion implizierenden Beziehung zwischen *dharmā* sowie *adharma* und den Handlungen (*karman*) die Rede ist.¹⁵¹ Unterstellt man eine in dieser Hinsicht gegebene innere Kohärenz der *Manusmṛiti*, dann begründen diese Zeugnisse die Entscheidung gegen das Schema „A und B und C“ – und damit auch gegen die Möglichkeit, daß als Prädikat zu *guṇadoṣau* und *ācāraḥ akhilenoktau* bzw. *akhilenoktaḥ* zu ergänzen ist. Die beiden *ca* nach *guṇadoṣau* und nach *ācāraś* wären dann durch „sowohl ...

¹⁴⁷ Die Stellung des zweiten *ca* ist natürlich kein hinreichender Grund, *caturpām api varṇānām* von *ācāraś* zu trennen.

¹⁴⁸ Daß in *pāda* b sachlich die gleiche Personengruppe – als Subjekt der Handlungen – gemeint ist, steht auf einem anderen Blatt.

¹⁴⁹ Vgl. *Manu* 1.58f.

¹⁵⁰ Vgl. *Manu* 1.2.

¹⁵¹ Vgl. *Manu* 1.26.

als auch“ wiederzugeben.¹⁵² Es fragt sich aber, welchen argumentativen Wert die Annahme innerer Kohärenz bei einem Text haben kann, der verschiedentlich genau umgekehrt inkohärent ist. Deshalb kann die Alternative des Schemas „A und B und C“ interpretatorisch nicht völlig ausgeschlossen werden. Entscheidend aber für diesen Exkurs ist das (Teil-)Ergebnis, daß *Manu* 1.107, wenn man von dieser syntaktischen Struktur ausgeht, ganz gewiß nicht die Behauptung DERRETT'S¹⁵³ rechtfertigt, in diesem Vers werde gesagt, daß das Dharmasāstra selbst „the fruit of customs“ sei.

Wie aber steht es um die beiden verbleibenden Möglichkeiten („A : B und C“ und „A : B und C und Xⁿ“)? Kann wenigstens zwischen diesen beiden eine Entscheidung getroffen werden? Von der Sache her, d.h. von der inhaltlichen Bestimmung des Dharmas her, nicht, denn *karman* und *ācāra* sind dehnbare Begriffe, und *dharma* selbst ist auch nicht klar definiert. Das Attribut *śāśvata*, „auf einer kontinuierlichen Folge/[Überlieferungs-]Reihe beruhend“¹⁵⁴ hilft in dieser Hinsicht nicht weiter, wenn es auch präzisiert, daß unter *ācāra* traditioneller Brauch als ein Gesamt verbindliches Verhaltensmuster gemeint ist.¹⁵⁵

Was den engeren Kontext von *Manu* 1.107 anbelangt, wäre der Blick vor allem auf die nächsten drei Verse (1.108-110)¹⁵⁶ zu

¹⁵² Daß *ca* trotz der Subsumtion von B und C unter den Oberbegriff *dharma* als satzanschließende Konjunktion verwendet ist, wäre zumindest unlogisch.

¹⁵³ S. o. S. 74 nebst Anm. 38.

¹⁵⁴ Vgl. G. KLINGENSCHMITT, „Altindisch *śāśvat*“, in: *MSS*, Heft 33 (1975), S. 67-78.

¹⁵⁵ Ob der Verfasser von *Manu* 1.107 selbst bereits, wie Medhātithi meint, „durch jetzt lebende [Menschen] in Gang gesetzte“ Verhaltensformen (*vr̥ddhaparamparayā nedānīntanaiḥ pravartitāḥ*) zurückweisen wollte, bleibe dahingestellt. Trotzdem verdient Medhātithis Explizierung der Grundhaltung jedes Traditionalismus unsere Beachtung. Vgl. auch seine Feststellung *yo yaḥ pūrvaratāḥ sa sa pramāpataro lokenābhyupagamyate 'tatpramāpaṇi bādarāyapasya'* (cf. *MS* 1.1.5) *iti* (am Ende seines Kommentars zu *Manu* 1.4).

richten. Diese müßten eigentlich in derselben eingehenden Weise analysiert werden, wie es mit *Manu* 1.107 hier versucht wird. Aber auch bei kurzer Betrachtung ist erkennbar, daß sie ihrerseits, *sit veniā verbo*, der Verherrlichung des *ācāra* dienen: Er ist, so erfährt man, als in der *śruti* und *smṛti*¹⁵⁷ gelehrt der höchste, bzw. der höchste in der *śruti* und *smṛti* gelehrt *dharma*,¹⁵⁸ ihn muß ein

¹⁵⁶ *ācāraḥ paramo dharmāḥ*
śrutyuktaḥ smārta eva ca /
tasmād asmin sadā yukto
nityaṃ syād ātmavān dvijaḥ //108 //
ācārād vicyuto vipro
na vedaphalam aśnute /
ācāreṇa tu saṃyuktaḥ
sampūrṇaphalabhāk smṛtaḥ //109 //
evam ācārato dṛṣṭvā
dharmasya munayo gatim /
sarvasya tapaso mūlaṃ
ācāraṃ jagṛhuḥ param //110 //

¹⁵⁷ *smārta* kann in der Tat, wie Medhātithi – wenn auch in freier Deutung des eigentlich nur die Zugehörigkeit ausdrückenden Sekundärsuffixes – erläutert, nur *smṛtiśūkta* bedeuten. Selbst wenn man *śrutyuktaḥ* und *smārta eva ca* mit *dharmāḥ* verbindet, ergibt sich, daß hier die starke, den *ācāra* auf höchste aufwertende Behauptung aufgestellt wird, er sei „im Veda gelehrt“.

¹⁵⁸ KANE (*History of Dharmasāstra*, Vol. III, Sec. Ed., Poona 1973, p. 875) setzt sich eingehender mit diesem Vers auseinander: „Two constructions are possible; (1) that the word *ācāra* is qualified by the words 'śrutyukta' and 'smārta' and that the first half declares that usages declared in the Veda or *smṛti* are transcendental law ...; (2) that *ācāra* by itself and other rules of conduct declared in the *śruti* or *smṛti* are transcendental (i.e. here in the first half of the verse there is a reference to three kinds of *ācāras* ...).“ Und er vertritt dann die Ansicht, daß „(i) if we look to the preceding verse and the following verses (that eulogise *ācāra*) the 2nd construction looks more natural and has been accepted by the decided cases when they lay down that 'immemorial usage is transcendental law' (SIR WILLIAM JONES' translation of *Manu* 1.108) ...“. Mir will jedoch scheinen, daß dies gerade die weniger natürliche Konstruktion wäre, setzt sie doch voraus, daß *dharma* mit *śrutyukta* und *smārta(h)* zu verbinden ist, *paramo* Prädikat zu allen drei Subjekten ist und vor al-

Zweimalgeborener immerdar¹⁵⁹ zu pflegen trachten, er bildet die Voraussetzung für die Erlangung des *vedaphala* (d.h. sehr wahrscheinlich der Frucht des Vollzugs von im Veda gelehrten Opferhandlungen),¹⁶⁰ er bestimmt den „Zugang zum *dharmā*“, wie die *munis* erkannt haben, (d.h. wohl, ob man *dharmā*-Substanz erwirbt oder nicht),¹⁶¹ er ist also¹⁶² die letzte/letztlich die Wurzel aller Askese (*tapas*).¹⁶³ Auf diese Weise zu zentralen Begriffen der hinduistischen Tradition in Verbindung gebracht, gewinnt der *ācāra* nicht nur ganz erheblich an Bedeutung, sondern auch an Umfang: Der *ācāra* ist das Gesamt richtige Verhaltens vor dem Vollzug wie im Vollzug und damit ein ganz besonders wichtiger Teil des vedischen wie des *dharmā* des Dharmasāstra.

Beiden Schemata („A : B und C“ und „A : B und C und Xⁿ“) gemeinsam aber ist genau dies, daß der *ācāra* als ein Bestandteil des Dharmā dargestellt wird. Dieser Feststellung gegenüber ist die Frage, was denn nun genau in *Manu* 1.107 gemeint ist, nachgeordnet. Sie soll auch unbeantwortet bleiben, denn gleichgültig, ob der *ācāra* von dem Verfasser als einer von zwei Teilen oder einer von mehreren Teilen betrachtet wird, über die kausale oder histori-

lem, daß mit *asmin*, wie Nandana expliziert, *traye* gemeint ist. – Vgl. auch R. LINGAT, o. c. (s. o. S. 69, Anm. 20), p. 197f.

¹⁵⁹ Auch wenn man, was naheliegt, *sadā* mit *yukto* und *nityam* mit *syād* (*ātmavān*) verbindet, ist die Emphase spürbar, die hier auf *i m m e r w ä h r e n d e* Rechtschaffenheit gelegt wird.

¹⁶⁰ Medhātithi Explizierung *vedavīhitakarmānuṣṭhānaphalaṃ vedaphalam ityuktam / samagrāṇy avikalāni vaidikāni karmāny anuṣṭhān yady ācārabhṛāṣṭo na tataḥ putrakāmādiphalam aśnuta iti nindā* ist gewiß der Nandanas (*vedoktaphalaṃ dharmaphalam iti yāvāt*) bzw. Rāmacandras (*vedaphalaṃ vedādhyayanam*) vorzuziehen.

¹⁶¹ Vgl. etwa Medhātithi und Sarvajñanārāyaṇa (*gatim [=] prāptim*), bzw. Govindarājas (*dharmasya prāptim*) bzw. Kullūka (*dharmaprāptim*).

¹⁶² Diese Wiedergabe von *evam* beruht auf Kullūkas Interpretation (*uktaprakāreṇa*).

¹⁶³ Eine längere Abhandlung über *tapas* in der *Manusmṛti* habe ich in Vorbereitung.

sche oder kognitive Beziehung zwischen ihm und dem Dharmā wird damit keine Aussage gemacht. Die Behauptung DERRETTS, *Manu* sage in 1.107, daß das Dharmasāstra selbst „the fruit of customs“ sei, kann, so ist auch in diesem Fall wieder festzustellen, nicht aufrechterhalten werden. Als – konstitutiver – Teil des Dharmā wird der *ācāra* auch in *Manu* 1.108¹⁶⁴ angesehen, und man kann deshalb von ihm sagen, daß er einer der Gegenstände darstellt, von denen das/dieses Dharmasāstra handelt, aber mehr eben nicht. Die Charakterisierung des *ācāra* als *sāśvata* in 1.107 macht zwar deutlich, daß er als etwas Unwandelbares, seit unvordenklichen Zeiten Gegebenes gedacht ist. *Manu* darf aber nicht dahingehend mißverstanden werden, daß er hier etwas über die historische Beziehung des Dharmasāstra zu dem als *ācāra* Bezeichneten aussagt: Für ihn ist der *ācāra* das ideale richtige Verhalten als Norm und Praxis, ermangelt also jeglicher historischer Dimension. Er will nicht die oder einen Teil der Entstehung bzw. Herkunft seiner *Smṛti* erklären, sondern – werbend – ihren inhaltlichen Umfang angeben. Was die einheimischen Rezipienten aus diesem und den folgenden Versen hinsichtlich der Frage der Duldung – mehr oder weniger alter – regionaler Bräuche¹⁶⁵ herausgelesen haben, ist wiederum etwas anderes.¹⁶⁶

¹⁶⁴ Vgl. o. S. 111 Anm. 156.

¹⁶⁵ Vgl. auch R. LINGAT, o. c. (s. o. S. 69 Anm. 20) p. 14, Ermahnung, daß „(o)ne must take care to avoid confusing this ideal “custom” with what we call custom, that is to say practices confirmed by immemorial usages, custom followed by everyone, habitual practices of a group, perhaps arising from convention“.

¹⁶⁶ „Auf Wunsch der Österreichischen Akademie der Wissenschaften verzichte ich auf die Anfügung des „ceterum censeo ...“ am Ende des Aufsatzes. Interessierte finden es am Schluß aller meiner Arbeiten der letzten Jahre und werden ihm auch in Zukunft wiederbegegnen“.