

DER DHARMA-BEGRIFF IN DER MANUSMṚTI UND IN DER BHAGAVADGĪTĀ

Sehr geehrter Kommissionspräsident, sehr geehrte Kommissionsmitglieder,
sehr geehrte Kolleginnen und Kollegen,
sehr geehrte Studentinnen und Studenten,

zu diesem Anlass habe ich ein Thema ausgewählt, das zwar in der Indologie so oft wie kaum ein anderes behandelt worden ist, doch ob seiner historischen, semantischen und typologischen Vielschichtigkeit, und mehr noch wegen seiner zentralen Bedeutung für die indische indische Kultur und Zivilisation die Sanskritisten immer wieder von neuem herausgefordert hat: Ich meine den dharma-Begriff im Vedismus und Hinduismus. Freilich nimmt dieser Begriff auch im Buddhismus eine wichtige Stellung ein, auf die ich jedoch nicht eingehen kann. ^{Denn} Wie P.V. Kanes enzyklopädisches Werk "History of Dharmaśāstra" lehrt, ist bereits im Hinduismus die Komplexität der mit dharma verbundenen Vorstellungen derart gross, dass deren Gesamtdarstellung im Rahmen ^{einer Vorlesung} eines Vortrags mehr Verwirrung anstiften würde, als dass sie zu deren Klärung beizutragen vermöchte. Wir beschränken uns darum hier in der Hauptsache auf den dharma-Begriff im klassischen Hinduismus. Zu diesem Zweck haben wir zwei für diese Epoche repräsentative Texte ausgewählt, die wir in Bezug auf ihr dharma-Verständnis miteinander vergleichen wollen: die Manusmṛti bzw. das Mānava-Dharmaśāstra, das bei weitem autoritativste dharma-Lehrbuch, und die Bhagavadgītā, das heute bekannteste religionsphilosophische Lehrgedicht in Sanskrit. Da das Verständnis des klassischen dharma-Begriffs jedoch eine Kenntnis der vorklassischen Grundlagen voraussetzt, haben wir zunächst von der vedischen Bedeutungsentwicklung auszugehen. Dadurch laufen wir auch nicht Gefahr, über der kontextbedingten Bedeutungsvielfalt und über den scholastischen Klassifizierungen späterer Zeit die verbindenden Grundlagen und die Einheitlichkeit des Begriffs aus den Augen zu verlieren; sind wir doch berechtigt, eine Kontinuität der mit dharma verbundenen Vorstellungen über die 2200 Jahre anzunehmen.

In unserer notgedrungen stark gerafften Skizzierung der vedischen Entwicklung stützen wir uns auf Paul Horsch's grundlegende Studie "Vom Schöpfungsmythos zum Weltgesetz".

Der dharma-Begriff ist indo-arischen Ursprungs. Er findet jedoch in anderen indogermanischen Sprachen keine genaue Entsprechung, so dass er von Anfang an spezifisch indischen Charakter besitzt. Der Terminus leitet sich von der Wurzel dhṛ-, "halten, stützen", ab, mit allen Nuancen von "halten: behalten, erhalten, festhalten". Unter Anfügung des Abstrakta bildenden kṛt-Suffixes -man wird das neutrische nomen actionis dhárman, "Halt, Stütze", und das seltenere maskuline nomen agentis dharmán, "Stützer, Träger" gebildet.

Zeitwort und Substantiv erscheinen in den Schöpfungsmythen des R̥gveda zur Bezeichnung der kosmologischen Tätigkeit eines der höheren Götter. Vor allem Indra "stützt" Erde, Himmel, alle Welten und Geschöpfe, und hält sie auseinander, vi-dhṛ-. Erst aus dieser schöpferischen, weltordnenden Tätigkeit entsteht der Kosmos, die gesetzmässige Ordnung, die die zuvor herrschende Unordnung und Haltlosigkeit ablöst. Die Weltordnung aber bleibt stets von den Mächten des Chaos und der Finsternis bedroht, so dass die mythische Tat von den Priestern immer von neuem durch hymnischen Lobpreis der Götter und durch magische Opferriten nachvollzogen werden muss. ~~dann die kosmischen und rituellen Mächte sind innerlich verbunden und magisch identisch.~~ Das Opfer selber wird im R̥gveda (I.164.50ab) als urschöpferische Tat bzw. als "Stütze" der kosmischen Ordnung verstanden. Dieser Anschauung entsprechend bezog dhárman neben der kosmischen auch die kultische Ebene mit ein.

Für die Erweiterung des dhárman-Begriffs entscheidend war ein fortschreitender Abstraktionsprozess. In dessen Verlauf löst sich der Begriff von Gott und wird zu einer selbständigen, unpersönlichen Ordnungsgewalt, die bald über den Göttern zu stehen kommt. Als "Stütze der Welten" und als die Stütze, die durch Opferriten dem Kosmos "Halt" und Stabilität, Regelmässigkeit und Dauer verleiht, wird dhárman zur Grund-

lage von Ordnung und Gesetzmässigkeit schlechthin und damit zum universalen oder kosmischen "Gesetz". In dieser verallgemeinerten Bedeutung wird der Begriff auch auf die rein menschliche Erfahrungs- und Seinsebene übertragen. Auf dieser Ebene wird dhárman zum sozialen Gesetz, zu den Geboten und Pflichten des einzelnen Menschen und zum Halt der Gesellschaftsordnung ganz allgemein.

Wir stellen fest, dass die dreifache Grundfunktion von dhárman als kosmisch, rituell und sozialetisch bestimmter universaler Ordnungsbegriff bereits im Ṛgveda belegt ist. Auch in den Brāhmaṇas lässt der Begriff noch Spuren seines kosmologisch-mythischen Ursprungs erkennen. In diesen Ritualtexten setzt sich dhárman die im Atharvaveda erfolgte Umbildung des -man-Suffixes zu einem maskulinen a-Stamm, also zu dharma durch.

In den Upaniṣaden tritt die Auffassung der Beständigkeit und Universalität von dharma als allumfassendes, Natur- und Sittenrecht umschliessendes Gesetz hinzu. dharma ist in diesen Texten Stützpunkt und Grundlage, pratiṣṭhā, der ganzen Welt (Mahānārāyaṇa-up. 22.1), und als "Honig aller Wesen" die absolute Hypostase (BĀU. II.5.11). In der Brhadāraṇyaka upaniṣad (I.4.14) wird dharma schliesslich der "Wahrheit", satya, gleichgesetzt. Wenn befolgt, wird dharma darum zur "Tugend", zum "moralischen Verdienst", wenn dagegen abstrakt gefasst, zur Lehre.

Beim akkumulativ-konservierenden Charakter der brahmanischen Tradition bleibt die vedische Vorstellung von der wesenhaften Einheit von Mythos, Kultus, Recht und Sitte im dharma-Begriff auch in der klassischen Zeit und darüberhinaus erhalten. Sie wird jedoch im Zuge einer zunehmenden Spezialisierung des Begriffs bald überlagert und zuweilen verdeckt. Seit der Brāhmaṇazeit wird dharma hauptsächlich in rituellem und ethisch-juristischem Sinne verwendet und als abstraktes Weltgesetz in eine Vielzahl von "Rechten", "Geboten", "Pflichten" und "Bräuchen" gespalten. Diese Tendenz findet sich in namentlich dharmasūtras in den nach-vedischen Dharmasūtras, den ersten Spezialabhandlungen über dharma.

II
So weit haben wir die wichtigsten vorklassischen Bedeutungsinhalte und Entwicklungsphasen des dhárman- bzw. dharma-Begriffs skizziert. Es bleibt uns, vor unserer Gegenüberstellung des dharma-Verständnisses in der Manusmṛti und in der Bhagavadgītā, die Vergleichbarkeit dieser Texte zu begründen.

An erster Stelle sind die gemeinsame, lange Entstehungszeit und, damit verbunden, die vergleichbare textkritische Problematik und der verwandte Zeitgeist zu nennen. Für beide Schriften werden mehrere Redaktionen über einen Zeitraum von rund vier hundert Jahren angenommen, die beiderseits gegen Ende des zweiten, nachchristlichen Jahrhunderts als abgeschlossen gelten können. Die fast vier Mal umfangreichere Manusmṛti ist eine systematische Sammlung von ethischen und juridikativen Maximen, die Manu, dem mythischen Stammvater der Menschheit zugeschrieben, zu einem grossen Teil in den Dharmasūtras zu finden sind. Auch für die aus 700 Distichen bestehende Bhagavadgītā, die als Episode des 6. Buches des Mahābhārata (Bhīṣmaparvan 25-42) dem legendären (Veda-)Vyāsa zugeschrieben wird, sind verschiedene Textschichten anzunehmen, deren älteste bis ins 5. vorchristliche Jahrhundert zurückreichen dürften. Das sorgfältige textkritische Studium auf der Grundlage der philologisch-historischen Methodik ist für alle Quellenstudien unerlässlich. Wenn wir den objektiven Stellenwert dieser Schriften im Hinduismus mitberücksichtigen wollen, haben wir aber daneben auch die Tatsache anzurechnen, dass sowohl die Manusmṛti als auch die Bhagavadgītā in Indien als einheitliche Werke rezipiert werden. In Bezug auf ihre Widersprüche ist zu beachten, dass die Hindus dazu neigen, Anschauungen, die uns als gegensätzlich erscheinen, je nach Kontext miteinander zu verbinden. Manus widersprüchliche Rechtssätze, zum Beispiel zum Vegetarismus²⁰, mögen einzelne Entwicklungsstufen widerspiegeln; in ihrer Gesamtheit stellen sie jedoch verschiedene Möglichkeiten der Wahl dar, dem individuell richtigen dharma zu folgen. In der Aufstellung einer suggestiv wirksamen Wertskala zielte Manu gleichwohl auf eine immer höherstehende Lebens-

führung und letztlich auf die Erlösung selber ab. Dasselbe Prinzip gilt in noch ausgeprägterer Weise für die Bhagavadgītā in Bezug auf die Wahl des Heilsweges und die jeweiligen Heilstufen. — Die Widersprüchlichkeiten in den beiden Texten können aber auch mit dem verallgemeinernden und synthetischen Geist ihrer Entstehungszeit in Verbindung gebracht werden. In ihrem enzyklopädischen, Religion, Ethik, Politik und Rechtsprechung einschliessenden Entwurf einer umfassenden Gesellschaftsordnung ist die Manusmṛti Ausdruck des Bewusstseins einer Gemeinschaftskultur zu Beginn unserer Zeitrechnung. In einer Epoche, die durch heterodoxe Bewegungen, wie dem Buddhismus und Jinismus, geprägt war und auf politischer Ebene im Norden eine Invasionswelle nach der anderen erlebte, gewährleistete die Manusmṛti zugleich die kulturelle Einheit der brahmanischen Tradition gegen innen und schützte sie gegen aussen vor fremden Bräuchen. Demgegenüber manifestiert die Bhagavadgītā in ihrer Synthese von oft schwer miteinander in Einklang zu bringenden Heilskonzepten das Bedürfnis nach einer universalen, alle bestehenden Heilswege zusammenfassenden Weltanschauung, die allen Gesellschaftsschichten offenstand und auch den volksreligiösen Gefühlen Rechnung trug.

An zweiter Stelle sind der verwandte Sprachstil und die vergleichbare literarische Stellung anzuführen. Beide Schriften sind in einem klaren und ziemlich einheitlichen Stil abgefasst, der jenem des klassischen Sanskrit nahekommt, wobei die Manusmṛti das epische anuṣṭubh- bzw. śloka-Metrum ausschliesslich, die Bhagavadgītā zur Hauptsache verwendet. Beide Schriften gehören dem sogenannten 5. Veda an und nehmen unter der smṛti-Literatur, das heisst unter der an die auditive Offenbarung des Veda oder śruti anschliessenden, bloss "erinnerten" Überlieferung, eine hervorragende Stellung ein: die Manusmṛti als smṛti par excellence, in ihrer juridikativen Autorität nur vom Veda selbst übertroffen⁽²¹⁾, und die Bhagavadgītā als meistkommentierte, wenn heute nicht meistgelesene heilige Schrift Indiens überhaupt.

Bei den historischen und literarischen Parallelen und bei der sozio-

Bei den historischen und literarischen Parallelen und bei der soziologischen Verwandtschaft der beiden Texte als Schöpfungen der brahmanischen Gelehrsamkeit erstaunt nicht, dass sie drittens auch eine gemeinsame, beiderseits zentrale Thematik verbindet, nämlich den dharm-Begriff. Die Epen können zwar nicht als Dharmaśāstras, als "dharm-Lehrbücher", im engeren, technischen Sinne gelten, doch stellen auch sie wichtige und überaus populäre Rechtsquellen dar. Wie von Georg Bühler aufgezeigt, weist das Mahābhārata mehr als 260 ganze oder Teil-Verse der Manusmṛti auf. Wenngleich keine völlig gleichlautenden Stellen, konnte ich auch in der Bhagavadgītā selber zehn Verse, oder vielmehr Versteile, ausfindig machen, die im Dharmaśāstra sinngemässe Entsprechungen haben. Die Hälfte dieser parallelen Passagen betrifft die Ethik, genauer Inhalt und Zweck des rechten Verhaltens in der werktätigen Gesellschaft, das heisst den varṇāśramadharm; ausserdem bestimmte allgemeingültige Gebote und Pflichten oder sādhāraṇa-dharmas. Zwecks verstärkter Kontrastierung zu den Unterschieden wollen wir diese Übereinstimmungen in Bezug auf den dharm-Begriff zuerst erörtern. Freilich stellen wir hier die beiden Texte nur soweit dar, als dies für unseren spezifischen Vergleich erforderlich ist.

Im Anschluss an die Dharmasūtras bedeutet dharm sowohl in den klassischen Dharmaśāstras als auch im Epos, und insbesondere in der Bhagavadgītā, – ich zitiere Robert Lingat – le plus souvent: "ensemble des devoirs qui encombent à chacun suivant sa condition, varṇa, et le stade de son existence, āśrama, ensemble des règles sur lesquelles il doit conformer sa conduite s'il ne veut pas déchoir, s'il a le souci de l'au-delà". (Ende des Zitats.) Die strikte Erfüllung der ethisch-sozialen Pflichten garantiert nach beiden Texten eine moralische und spirituelle Höherentwicklung und bewahrt vor einem Fall in der geistigen, sozialen und biologischen Hierarchie. Denn, wie Manu verkündet:

Détruit, dharm détruit;

Protégé, il protège.

(VIII.15ab) ²⁸

(Diese Sozialethik beruht auf dem im Hinduismus weitverbreiteten Glauben an die Vergeltungskausalität der Handlungen, karma, und den Geburtenkreislauf, samsāra.)

Der varṇa-āśrama-dharma stellt ein integrales, zweidimensionales Gesellschafts- und Erziehungssystem dar, welches das Leben sowohl in seinem individuellen als auch sozialen Aspekt organisiert. Der varṇa-dharma teilt die Gesellschaft in vier hierarchisch geordnete, funktionell interdependente Hauptklassen oder "Stände" ein: die brahmanische Priesterklasse, den Kṣatriya- oder Fürsten- und Kriegerstand, den Vaiśya- oder Bauern- und Händlerstand, sowie den niedrigsten, nicht-arischen Stand der Sūdras, der, wie die Frauen, vom orthodox-~~pen~~ brahmanischen Kultus ausgeschlossen war. Alle anderen, nicht-hinduisierten Gruppen wurden ausserhalb des Systems angesiedelt. Wie von Georges Dumézil ³⁰ längst gezeigt worden ist, brauchte dieses System nicht erst von den Brahmanen geschaffen zu werden, sondern entspricht in seinem Kern – den drei ersten, arischen varṇa – einer ^{schr} alten dreigeteilten Vorstellung der Welt und Gesellschaft, die indo-europäischen Ursprungs ist. Im indo-arischen Kulturkreis kann die varṇa-Theorie bekanntlich bis zu jenem berühmten, spät-ṛgvedischen Schöpfungslied, X.90, zurückverfolgt werden, in dem ihre kosmologische Bedeutung und göttliche Autorität wurzelt. Während jedoch ihre Schöpfung in der Manusmṛti Brahmā zugeschrieben wird (I.31, 87), erscheint in der Bhagavadgītā Viṣṇu-Kṛṣṇa als ihr Urheber (IV.13).

Entwirft der varṇa-dharma ein horizontales ^{oder} und statisches Bild der Gesellschaft, so zeichnet der komplementäre āśrama-dharma ein vertikales, ^{oder} diachronisches Bild derselben. Diese Theorie der integralen Menschenbildung sieht eine progressive Entwicklung vor: ausgehend vom Lebensstadium des heranwachsenden, keuschen Veda-Schülers, über jenes des verheirateten Haushälters bis zu den ausserweltlichen āśramas des Waldeinsiedlers und des allem entsagenden Wanderasketen. In ihrer Betonung der welterhaltenden Funktion des dharma stellt jedoch

die Manuśmṛti (VI.90) – und unausgesprochenerweise auch die Gītā –

das Lebensstadium des Haushälters über alle anderen, oder – ausgedrückt in Louis Dumonts Begriff der räumlichen Dichotomie – "l'homme-dans-le-monde" über den ^{renonçant} Entsager. Entsager und Mensch-in-der-Welt blieben jedoch durch ein vielschichtiges Beziehungsnetz gegenseitig verbunden, das für den Bestand des Systems grundlegend war. In der Tat hiesse es den organischen Charakter des Systems verkennen, wollte man die altindische Gesellschaft als einen legitimierte Kamp fzustand zutiefst unvereinbarer Lebensordnungen auffassen, wie dies bei Max Weber noch der Fall war. Sowohl bei Manu (I.31, 87) als auch in der Bhagavadgītā sind die spezifischen Pflichten der einzelnen varṇas und āśramas, auch svadharmas genannt, als differenzierte Teilaspekte einer umfassenden Ordnung zu verstehen; und ihre Zusammenfügung gehört zum, ausgesprochenen oder unausgesprochenen, Wesen dieser Ordnung. Die Gītā kann darum ihre Betonung der je eigenen Pflicht, svadharmas, explizit mit der Aufforderung verbinden, durch deren Erfüllung zum Zusammenhalt der Welt, loksaṃgraha, und damit zur Stabilität, Solidarität und zum Wachstum des sozialen Ganzen zu wirken. Die grundlegende Übereinstimmung der beiden Texte in Bezug auf die welt-erhaltende Bedeutung der pflichtbewussten Erfüllung des svadharmas könnte nicht deutlicher zum Ausdruck kommen als in jener zentralen, gemeinsamen Maxime:

Mieux vaut mal [accomplir] son propre dharma

que de bien remplir le dharma d'autrui. (Mn. X.97ab; BhG. III.35 ab, XVIII.47ab)

Freilich ist anzufügen, dass der literarische varṇāśramadharmas ein idealtypisches Gesellschaftssystem darstellt, das nur zu oft mit der Wirklichkeit der Vielzahl von nebeneinander existierenden, endogamen Kasten oder jāti und mit unorthodoxen Lebensformen in Widerspruch stand. Nichtsdestoweniger übte er eine sozial stabilisierende Wirkung aus, die mit Louis Renou mit der fixierenden Bedeutung von Pāṇinis Grammatik für die Sanskrit-Sprache zu vergleichen ist.

Für den Erhalt der sozialen Ordnung nicht minder wichtig sind die sādhāraṇa- oder sāmānya-dharmas. In ihrer allgemeinen Verbindlichkeit stellen sie die verbindende Grundlage der svadharmas dar. Sie tragen im Sinne von Geboten einen stärker moralischen Charakter. Manu bezeichnet die Freiheit vom Wunsch zu töten, ahimsā, Wahrhaftigkeit, satya, Nichtaneignung fremden Eigentums, rituelle und moralische Reinheit, und Zügelung der Sinne als "zusammenfassenden dharma" der vier Stände und Lebensstadien (X.63); darüberhinaus Standhaftigkeit, Nachsicht, Selbstkontrolle, Weisheit (dhī), Wissen, vidyā, und Freiheit von Zorn als solchen der oberen drei varṇas allein (VI.92). Diese fünf bzw. zehn universalen Grundgebote decken sich weitgehend mit der vollständigen Liste der Bhagavadgītā, die u.a. Lohnverzicht, Freiheit von Begehrlichkeit, und Mitleid hinzufügt (XVI.2-3; vgl. XIII.7). (Freilich finden sie sich aber auch in anderen dharma-Lehrbüchern, im Epos und in den Purāṇas.)

Mit dem gemeinsamen Gesellschafts- und moralischen Wertsystem teilen die beiden Texte auch dessen inneren Spannungen, die sich im Konflikt des kṣatriya-dharma mit dem Grundgebot der ahimsā, dem Verzicht auf Gewaltanwendung, am stärksten artikulieren. Der Konflikt ist historisch bedingt: Das Recht und die Pflicht zu töten ist seit alter Zeit Teil der vedischen Kriegerklasse, während das Gebot der Gewaltlosigkeit (ChU. III.17.4) erst etwa ab dem 5. vorchristlichen Jahrhundert unter buddhistischem und jainistischem Einfluss zu einem hinduistischen Dogma geworden ist. Auf diese Spannung in der hinduistischen dharma-Lehre selber ist daher von Carl Keller nicht zufällig in einer Vergleichsstudie des dharma-Begriffs in der Bhagavadgītā und beim buddhistischen Kaiser Aśoka (gest. 232 v. Chr.), einem passionierten Missionar der Gewaltlosigkeit hingewiesen worden. Wie Herr Keller zeigt "remplace Aśoka la victoire sur le champ de bataille par la victoire du dhamma de la non-violence pour la paix et la prospérité de tous les êtres, les animaux inclus." - Worauf es mir in unserem innerhinduistischen Zusammenhang ankommt, ist der Umstand, dass nicht nur die Gītā, sondern auch die Manu-

smṛti die Erfüllung der Standespflichten aus Gründen des vorrangigen, kosmologischen dharma über die Einhaltung der Grundgebote, und selbst der ahimsā, stellen. Sowohl Manu als auch Kṛṣṇa lassen keinen Zweifel daran aufkommen, dass Gewaltanwendung nicht nur nicht im Widerspruch zu dharma-gemäßem Verhalten zu stehen braucht, sondern zur Aufrechterhaltung der sozialen ^{und kosmischen} Ordnung sogar eingesetzt werden muss (Mn. VII.20-22). Dem König, dem als erstem und oberstem Kṣatriya die Schützung des dharma im sozial-politischen Bereich obliegt (Mn. X.80), steht zur Durchsetzung von Recht und Ordnung daṇḍa, die physische Strafgewalt, zur Verfügung. Als wirksamstes Mittel zum Schutz vor der unheilvollen Vermengung der sozialen Ordnungen, varṇasamkara, und vor dem gefürchteten Gewaltrecht des Stärkeren wird daṇḍa von Manu geradezu als Inbegriff des dharma gefeiert (VII.18; vgl. 17, 19-25). Durch die Erfüllung seiner Schutzpflicht trägt der Kṣatriya primär zur Erhaltung des kosmischen Gleichgewichts zwischen den ordnenden und stabilisierenden Kräften des dharma und den anarchischen, zerstörerisch-dämonischen Kräften des a-dharma bei. Durch den pflichtgemässen Kampf, dharma yuddha bzw. samgrāma – namentlich in der Gītā (II.31, 33) – erwirkt er aber zugleich sein persönliches Heil im Jenseits (Mn. VII.89; BhG. II.32). Zu diesem in doppeltem Sinne "heiligen Krieg" ist einschränkend anzufügen, dass Manu nur dann zur kriegerischen Auseinandersetzung rät, wenn der Feind nicht durch Versöhnung, Geschenke und/oder durch die Schaffung von Zwietracht gefügig zu machen ist (VII.198-200). Insofern Arjunas Kriegssituation als unausweichlich bezeichnet werden kann, darf diese Einschränkung auch für Kṛṣṇas Lehre des kṣatriya-dharma gelten. Freilich aber geht Kṛṣṇa in seiner Apologie der Kriegstat, und des Handelns überhaupt, weit über Manus orthodoxe Handlungsethik hinaus: zum Beispiel im zweiten Gesang, in dem er Arjunas Konfliktsituation damit auflöst, dass er Gewalt, soziale Ordnung und den dharma schlechthin einer rein empirischen und damit relativen Ebene zuschreibt. Gemessen an der Ewigkeit, gemessen am Ungeborensein und der Unsterblichkeit des einzig wirklichen, allem Sein innewoh-

nenden Selbst, ātman oder puruṣa, sind Leben und Tod relative Werte. ^(II. 11, 12, 20, 23-25, 30)
Handeln ist an die irdische Ebene gebunden und ein Produkt der Materie. ^(XIII. 23; XIV. 1)
Das absolute, metaphysische Selbst wird von ihm nicht berührt: ^(III. 29) Es tötet nicht und wird nicht getötet (II.19).

IV. Damit greifen wir freilich auf die Unterschiede im dharma-Verständnis unserer beiden Texte vor. Sie sind ebenso grundsätzlicher Art wie ihre diesbezüglichen Übereinstimmungen, und hängen in erster Linie mit dem literarischen Charakter und dem spezifischen weltanschaulichen Kontext zusammen.

IV. 1. Wenden wir uns zuerst dem Dharmaśāstra zu. In ihrer erwähnten erwähnten enzyklopädischen Anlage und normativen Natur stellt die Manusmṛti ein allgemeines dharma-Buch mit juridikativ-systematisierendem Charakter dar. Ihre orthodoxe Verhaltenslehre richtet sich jedoch vor allem an den über alle Massen glorifizierten Brahmanenstand (e.g. I.93, 98, 99; IX.313-21; XI.35). Wie bereits angetönt, aber postuliert die Manusmṛti keine positiven Gesetze und wollte das weltliche Leben nicht a priori regeln. Ihre dharma-Lehre zielt in erster Linie darauf ab, dem Individuum eine seiner sozialen Stellung gemässe Richtschnur an die Hand zu geben, deren Einhaltung diesseitiges Wohlergehen sicherstellt – insbesondere die Erfüllung aller irdischen Wünsche –, unvergänglichen Lohn in der Ahnenwelt in Aussicht stellt, und zu einer besseren Wiedergeburt führt (II.5, 9; XII.126; I.106; VI.97). Mit anderen Worten: Der Großteil von Manus Geboten richtet sich an den an das Rad des sozialen Lebens gebundenen Menschen. ⁽⁵²⁾ In Bezug auf die drei innerweltlichen Daseinszwecke des Hinduismus (puruṣārtha) – die Befriedigung der natürlichen Instinkte (kāma), das Streben nach materiellem Wohlstand und Macht (artha), und eine weiterhaltende, den kosmischen Gesetzen angepasste Lebensführung (dharma) – erachtet jedoch Manu eine harmonische Verbindung derselben als der Weisheit höchster Ratschluss (II.224). Nichtsdestotrotz lehrte Manu ein Idealverhalten, das nicht nach vergänglichen Werten ausgerichtet war, sondern einen direkten Bezug zur Transzendenz hatte und im Grunde

religiös sanktioniert war. (Die religiöse Autorität des dharma-Begriffs in den Dharmaśāstras beruht auf dem heiligen, ewigen und für immer vertrauenswürdigen Veda als formale Hauptquelle.) In Anlehnung an den rigorosen Ritualismus der Brāhmaṇas aber stellte das Dharmaśāstra den Menschen und sein Verhältnis zur Transzendenz in ein magisch-rituelles Weltbild, das für den dharma-Begriff in diesen Schriften bestimmend ist. Die komplementären Funktionen der oberen drei varṇas waren in ihrem Wesen ritueller Natur. Wenn jeder dieser Stände die ihm zugeschriebenen, rituell-ethischen Pflichten erfüllte, setzte sich die Gesellschaft, die eine Manifestation Brahmās darstellt (I.31, 87), als organisches Ganzes fort. Richard Burghart definiert daher das orthodox-brahmanische Gesellschaftssystem als "a ritual model of the universe cast in terms of social categories":
ein rituelles Modell ausgedrückt in sozialen Kategorien.

Der frühvedische Bedeutungsinhalt von dharma als einer magisch wirksamen Opferhandlung, die die kosmische Ordnung aufrechterhält und sogar bedingt, bleibt den Autoren des Dharmaśāstra gegenwärtig vor Augen. Die Notwendigkeit der täglichen Durchführung der fünf grossen Opfer, pañca-mahā-yajña (III.70), von Seiten aller Haushälter der oberen drei Stände begründet Manu mit den Worten:

[...] celui qui est diligent dans l'accomplissement des sacrifices soutient tout ce [monde] animé et inanimé. (III.75) *(Lingat)*

In der Tat bezeugte der Haushälter mit jenen hauptsächlich alimentären Opfern gegenüber brahman, den Ahnen und Göttern sowie gegenüber den Geistern und Mitmenschen ein Pflicht- und Abhängigkeitsgefühl gegenüber seiner gesamten sichtbaren und unsichtbaren Umwelt. Freilich aber wurden diese und andere gemeinsamen Pflichten der oberen drei Stände, wie das Veda-Studium und die Darbringung von Almosen (dāna; X.75, 79), in diesem magisch-rituellen Weltbild nur zu oft auf rein mechanische Weise und in einem Geist des do ut des erfüllt (vgl. BhG. III.11!). ⁽⁵⁴⁾

IV. 2,
Wenn wir uns nun der Bhagavadgītā zuwenden, ist zunächst zu beachten, dass sie am dichterischen und volkstümlichen Charakter des Epos Teil hat. Schon ihr Ausgangspunkt, Arjunas existentielles Problem des Handelns oder Nicht-Handelns in einer ausweglosen Kriegssituation, verleiht ihrer Ethik unvergleichlich grössere Aktualität und Wirklichkeitsnähe als der vom alltäglichen Lebenslauf abstrahierten Verhaltenslehre des Dharmaśāstra. Ausserdem bezieht sich die Gītā nie auf die Überlegenheit eines Standes über einen anderen (vgl. IX.29), und schliesst die Sūdras und Frauen explizit in ihre Lehren mit ein (IX.32; vgl. Mn. IX.3, 17, 18 III.55-62). Für ihren dharma-Begriff entscheidend ist ihr soteriologischer Charakter in einem monotheistisch-pantheistischen Weltbild. Der "chant du Bienheureux" "Gesang des Heilig-Erhabenen" enthält die philosophisch-theologischen und ethischen Lehren Kṛṣṇas, eines volkstümlichen nicht-vedischen Stammesgottes, der in der Gītā selber einerseits mit dem Allgott-gewordenen Viṣṇu (IX.24, 30), andererseits mit dem unpersönlichen, absoluten brahman der Upaniṣaden identifiziert wird (XI.15; XIV.27).

Auch in der Bhagavadgītā bezeichnet dharma die rituell-ethisch-soziale Ordnung und bewahrt seinen kosmisch-mythischen Zusammenhang vedischer Zeit. Der Begriff wird jedoch hier auf allen Ebenen bhagavat bzw. bhagavān (X.14, 17), dem persönlichen, sowohl transzendenten als auch immanenten Gott untergeordnet. Kṛṣṇa ist nicht nur Schöpfer des varṇāśramadharma (IV.13) und Grundlage, pratiṣṭhā, des ewigen (śāśvata) dharma (XIV.27), sondern zugleich dessen "unsterblicher Hüter" (avyayaḥ goptā: XI.18c). Der Gott der Gītā ist kein deus otiosus wie Brahmā, sondern greift immer dann als Erneuerer des dharma direkt ins relative Weltgeschehen ein, wenn das Böse, a-dharma, überhand nimmt und die Rechtmässigkeit (dharma) im Schwinden ist (IV.7-8). Zu diesem Zweck, aber auch zwecks persönlicher Beispielgebung für dharma-gemässes Verhalten in der Welt, relativen Ebene, tritt Kṛṣṇa als Wagenlenker Arjunas auf, um den rechtmässigen Herrschern der Pāṇḍavas zum Sieg über die usurpierenden, das Böse verkörpernden Kauravas zu verhelfen. Arjuna aber will

sich just aus Gründen des Familien- und Kasten-dharma als auch des Gebots der ahimsā wegen dem Bruderkrieg und damit seiner Standespflicht entziehen. Um ihn von der Recht- und Pflichtmässigkeit des Kampfes zu überzeugen, gibt ihm Kṛṣṇa unmittelbar vor Schlachtbeginn Einblick in die letzten Dinge. In einer überwältigenden Theophanie erfährt der Prinz, dass nicht nur die Schlacht und ihr verheerender Ausgang, sondern der Gang des Universums schlechthin durch Gottes Willen vorbestimmt sind. Er erkennt, dass in Wirklichkeit Viṣṇu-Kṛṣṇa der alleinige Täter ist (XI.33) in dessen Händen der Mensch bloss ein passives Werkzeug ist. Wie wir vom zweiten Gesang her wissen, aber bildet diese "letzte Wahrheit" nur einen der Höhepunkte der Gītā. Kṛṣṇas vielschichtige "Metaphysik des Handelns" (J.W. Hauer) soll hier noch am Beispiel des Opfers angedeutet werden, dessen welterhaltende Funktion auch in der Gītā, und in auffälliger Parallelität zur Manusmṛti (vgl. III.13cd mit Mn. III.118ab; und III.14 mit Mn. III.76), betont wird (III.8-16; VI.1cd; XVIII.5,6; vgl. XVI.24-25).

Die ethische Wertskala der Gītā stützt sich auf die drei materiellen Grundeigenschaften, guṇa, der späteren Sāṃkhya-Philosophie. Zuerst figuriert die durch tamas, "Finsternis" bzw. Unwissenheit, geprägte Opferhandlung, die nicht vorschriftsgemäss und ohne Glauben (śraddhā) vollzogen wird. Darüber steht das durch rajas oder "Leidenschaft" motivierte yajña-Ritual, das von der Begierde nach dessen Früchten getragen wird. Über dieses wiederum stellt die Gītā das durch sattva, "Güte" oder lichtvolle Einsicht, inspirierte Opfer, das ohne Erwartung eines Lohnes aus reinem Pflichtgefühl dargebracht wird (XVII.11-13). Mit anderen Worten: Nicht die Tat an sich ist hier entscheidend, sondern das Tatmotiv. Insofern Handeln ein unumgängliches Erfordernis des irdischen Lebens ist können das egozentrische Handeln und dessen karmischen Folgen auch nicht durch Verzicht auf die Handlung transzendiert werden, sondern ebenso nur durch Verzicht in der Handlung (III.19).

Erlösungskraft ist nur das interessenslose, bindungslose Handeln, das heisst das "Nicht-Handeln im Handeln". Vgl. das hing. von man von

Diese innerweltliche Entsagung ist nach der Gītā jedoch letztlich nur durch bhakti zu verwirklichen, das heisst durch rückhaltlose Hingabe in

Liebe und Vertrauen an bhagavān. Das höchste, hier stark vergeistigte Opfer (IV.24-32) besteht darin in der selbstlosen Weihung aller Werke an Viṣṇu-Kṛṣṇa im Bewusstsein, allein ausführendes Organ seines allmächtigen Willens zu sein. Ein Handeln in und durch Gott entbindet darum zugleich von allen guten und bösen Folgen (V.10; IX.28ab). In seinem letzten Appell an Arjuna deutet Kṛṣṇa sogar darauf hin, dass bhakti wichtiger ist als dharma-gemäßes Verhalten (vgl. IX.30) und alle Gesetze dieser relativen Welt in der vollkommenen Selbsthingabe an bhagavān transzendiert werden: (Ich zitiere die schöne Übersetzung von Sylvain Lévy)

Détache-toi de toutes les lois, vas à moi, l'unique refuge.

Moi je t'affranchirai de tous les péchés. Plus de chagrin. (18.66)

Zweifellos machte bhakti die Erfüllung der strengen Kastenpflichten erträglicher und entschärfte auch einen allfälligen Konflikt mit den Grundgeboten. Insofern die Welt jedoch eine erhaltenswerte Manifestation

Gottes darstellt, schloss bhakti dharma-konformes Verhalten mit ein und wirkte gleichwohl varṇa-erhaltend.

Wir sind nun in der Lage, die wichtigsten Unterschiede in Bezug auf das dharma-Verständnis unserer Texte zusammenzufassen und auszuwerten:

In der Manusmṛti, und im Dharmaśāstra ganz allgemein, stellt dharma *zwar ein vom Schöpfergott Brāhṇa begründetes, doch in seinem Wesen* ein abstraktes Weltgesetz in einem rituellen Modell des Universums dar.

Là-dedans "le dharma par excellence est [...] l'acte sacrificiel qui maintient en effet et même conditionne l'ordre cosmique" (Lingat).

In der Bhagavadgītā hingegen wird dharma als Teil eines theistischen Weltbildes und devotionalen Kultes mit Viṣṇu-Kṛṣṇa identifiziert, seiner Schöpfer, ewigen Garanten und Erhalter in persönlicher, leibhaftiger Beispielgebung. Ici l'acte dharma parfait – étant identique avec le yog parfait – consiste donc à imiter Kṛṣṇa et à être constamment implanté dans Kṛṣṇa. (C. Kello)

Aus motivationspsychologischer Sicht bezeichnet dharma in der Manusmṛti vorderhand die begierdevolle, utilitaristische Opferhandlung mit vorwiegend diesseitigen Zielen. Demgegenüber stellt die Gītā ein inte-

resseloses und bindungsloses, gleichwohl pflichtbewusstes Handeln in den Vordergrund, das unter dem Vorzeichen der bhakti in den Dienst der Erlösung gestellt wird. Mit diesem verinnerlichteten Ideal der Entsagung gelingt es der Gītā die bislang unvereinbaren Wege der innerweltlichen Werkstätigkeit, karma, und der Förderung der Welt, loksaṃgraha, einerseits, und der Entsagung und Transzendierung der Welt, saṃnyāsa, andererseits, miteinander zu verbinden. Indem sie die voraussetzungsarme, egalitärere bhakti an die Stelle des elitären yajña-Rituals setzte, brachte die Gītā ausserdem das karma- und mokṣa-Ideal in die Reichweite des gemeinen Volkes.

Aus unserer Gegenüberstellung ziehen wir den Schluss, dass das einseitig ritualistische Weltbild des Dharmaśāstra durch bhakti ergänzt werden muss, wenn dessen dharma-Begriff Allgemeingültigkeit beanspruchen und einen lebendigen Bezug zur Transzendenz bewahren will. Diese abschliessende Wertung entspricht weitgehend der Stellung der beiden Texte und der von ihnen vertretenen Ideale in der heutigen Zeit. Ihre gemeinsamen moralischen Grundwerte behalten auch heute ihre Gültigkeit. Die stereotype rituelle Pflichterfüllung – und das Bewusstsein um die Kasten- und Gruppenpflichten ganz allgemein – tritt jedoch immer mehr hinter der bhakti und philosophischen Inhalten des Hinduismus zurück. Die traditionelle Auffassung von dharma als ewiges Ordnungsprinzip einer idealiter statischen Gesellschaft wird darum heute von der Idee abgelöst, dass dharma zwar ewig ist, die Gesetze sich aber ändern. (80)

* Dieser Aufsatz stellt unter Anfügung von Fussnoten die nur wenig erweiterte Fassung eines Vortrages dar, der 1987 an der Universität Lausanne gehalten wurde. Herrn Pandit P.K. Aithal und vor allem meinem verehrten Lehrer Günther D. Sontheimer danke ich für wertvolle Hinweise und Anregungen. — Es werden die in der Indologie üblichen Abkürzungen literarischer und bibliographischer Art verwendet.

- 1 Von den umfassenderen und grundsätzlicheren Abhandlungen zu dieser Thematik seien neben den in Anm. 2 und 3 erwähnten Arbeiten folgende Studien hervorgehoben: K.V. Rangaswami Aiyangar, Some Aspects of the Hindu View of Life according to Dharmaśāstra, Baroda, 1952; A.B. Creel, Dharma in Hindu Ethics, Calcutta, 1977; J.D.M. Derrett, Religion, Law and the State in India, London, 1968; W.D. O'Flaherty [and J.D.M. Derrett (eds.)], The Concept of Duty in South Asia, New Delhi etc., 1978; P. Hacker, Dharma im Hinduismus, in: Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft 49. 49. (1965), 93-106; R. Lingat, Les sources du droit dans le système traditionnel de l'Inde, Paris et La Haye, 1967 (trsl. with add. by J.D.M. Derrett); The Classical Law of India, Berkeley etc., 1973); R. May, Law & Society East and West: Dharma, Li, and Nomos; Their Contribution to Thought and to Life, Stuttgart, 1985; G.H. Mees, Dharma and Society, The Hague, 1935; L. Renou, La vie et le droit dans l'Inde: Le dharma in: Critique, 36 (1951), S. 422-32, und ders., L'Inde fondamentale Etudes d'indianisme réunies et présentées par Ch. Malamoud, Paris, 1978, 175-84; G.D. Sontheimer, Die Ethik im Hinduismus, in: C.H. Ratschow (Hg.), Die Ethik in den Weltreligionen, Stuttgart, 1980, 349-43; A. Wezler, Dharma und Deśadharmā, in: H. Kulke und D. Rothermund (Hg.), Regionale Tradition in Südasien, Wiesbaden, 1985, 1-22; ausserdem: L. Sternbach, Bibliography on Dharma and Artha in Ancient and Medieval India, Wiesbaden, 1973; siehe auch Anm. 80. —

Zum parallelen aram-Begriff der wichtigen Tamil-Literatur siehe vor allem Tiruvalluvars Tirukkural (400-500 n. Chr.), Kpt. 1-38, und V.A. Devasenapathi, The Ethics of the Tirukkural, in: Thirumathi Sornammal Endowment Lectures on Tirukkural 1959-60 to 1968-69, Madras, 1971, 323-396

- gesetz, in: Asiatische Studien, 21 (1967), 31-61, e.g. 54-60 (mit weiterführender Lit.).
- 3 5 vols., 2nd edn., Poona, 1968-1977.
- 4 A.a.O., 31-61; vgl. Kane, a.a.O., vol. I, pt. I (1968), 1-6.
- 5 Vgl. M. Mayrhofer, Kurzgefasstes etymologisches Wörterbuch des Altindischen, 4 Bde., Heidelberg, 1953-1980, s.v. dhārmah und dhārāyati.
- 6 ṚV. II.17.5; VIII.15.2; X.44.8; VIII.41.10 (Varuṇa).
- 7 I.164.50ab.
- 8 E.g. V.63.7.
- 9 E.g. ŚB. XIV.2.2.29.
- 10 Mahānārāyaṇa-U. 22.1.
- 11 BĀU. II.5.11.
- 12 I.4.14.
- 13 Vgl. ChU. VII.2.1; BĀU. IV.4.5; ŚvU. VI.6.
- 14 E.g. in KaṭhU. I.21 in Bezug auf Yamas ātman-Lehre.
- 15 Siehe ŚB. XI.5.7.1.
- 16 Siehe Kane, a.a.O., 306-49, Lingat, a.a.O., 89-113, und Anm. 25.
- 17 Wir verwenden J.L. Śāstrīs Textausgabe: Manusmṛtiḥ, Śrīkullūka-bhaṭṭaviracitayā, Dillī etc., 1983.
- 17 Siehe z.B. R. Otto, Die Urgestalt der Bhagavad=Gītā, Tübingen, 1934, und ders., Die Lehr=Traktate der Bhagavad=Gītā, Tübingen 1935.
- 18 Bhīṣmaparvan 23-40, nach S.K. Belvalkars kritischen Ausgabe: The Mahābhārata, vol. II, Poona, 1972, 1158-85. Nützliche Hilfsmittel sind J.A.B. van Buitenen, A Contribution to the Critical Edition of the Bhagavadgītā, in: Journal of the American Oriental Society, 85.1 (1965), 99-109; ders., The Bhagavadgītā in the Mahābhārata, Text and Translation, Chicago, 1981; F. Edgerton, The Bhagavad Gītā, Translated and Interpreted, 2 vols., Cambridge, Mass., 1946 (Harvard Oriental Series, vols. 38, 39); E. Lamotte, Notes sur la Bhagavadgītā Paris, 1929; R.C. Zaehner, The Bhagavad-Gītā, with a Commentary based on the Original Sources, London, 1969.

- 19 Vgl. C.-Keller, Violence et dharma, chez Asoka et dans le Bhagavadgīta, in: Asiatische Studien, 25 (1971), 175-201, auf S. 175, Anm. 1.
- 20 Siehe Mn. V.11ff., 27ff., 46ff., und die diesbezügliche Diskussion bei Sontheimer, a.a.O., 408f.
- 21 Medhātithi (zw. 800 u. 900), der bedeutendste Kommentator der Manusmṛti, erklärt zu Mn. I.1: "Manu hat alles gesagt, was im Ṛgveda, Yajurveda, Sāmaveda und in den mantras des Atharvaveda als auch von den sieben grossen Weisen verkündet worden ist" (übers. in Derrett, a.a.O., 85). Zu Medhātithis dharma-Verständnis siehe J.D.M. Derrett The Concept of Law according to Medhātithi, a Pre-Islamic Indian Jurist, in: ders., Essays in Classical and Modern Hindu Law, vol. I. (Dharmaśāstra and Related Ideas), Leiden, 1976, 18-41.
- 22 Siehe z.B. Prem Nath Bazaz, The Role of Bhagavad Gita in Indian History, New Delhi, 1975, 747 pp.
- 23 Freilich ist hier anzumerken, dass die Manusmṛti zweifellos Ausdruck der brahmanischen Orthodoxie ist, während die Gītā in einem liberaleren, für religiöse, philosophische und soziale Innovationen offeneren brahmanischen Milieu entstanden sein muss.
- 24 Siehe Kane, a.a.O., 349-408; zum Rāmāyaṇa: Sontheimer, a.a.O., 426-31; und zum Mahābhārata: J. Dahlmann, Das Mahābhārata als Epos und Rechtsbuch, Berlin, 1895.
- 25 In der lesenswerten Einleitung zu seiner Übersetzung der Manusmṛti: The Laws of Manu, Translated with Extracts from Seven Commentaries, (Sacred Books of the East, vol. 25), repr., Delhi etc., 1975, e.g. LXXXf. u. 533-82 (Synopsis of Parallel Passages).
- 26 Mn. II.94 / BhG. III.39; III.118ab / III.13cd (siehe Anm. 58); III.76 / III.14 (Anm. 57); X.63, VI.92 / XVI.2-3, XIII.7 (Anm. 38); X.97ab / III.35ab = XVIII.47ab (Anm. 36); XII.81 / VIII.6; XII.83 / XVI.1; XII.91 / VI.29; vgl. ferner Mn. II.93 mit BhG. II.62; II.88 mit II.67; und IV.258 mit VI.10.
- 27 Lingat, a.a.O., 18.

- 28 VIII.15ab: dharma eva hato hanti dharmo rakṣati rakṣitaḥ.
- 29 Siehe Mn. XI.232, und z.B. BhG. XIV.20.
- 30 E.g. Jupiter, Mars, Quirinus, Paris, 1941, und 1948 (IV); ders., L'idéologie tripartite des Indo-Européens, Bruxelles, 1958.
- 31 Mn. III.77-78; vgl. VI.87, 89-90, 93. Dieses Schwergewicht kommt bei Manu schon darin zum Ausdruck, dass er dem Lebensstand des grhastha drei ganze Kapitel (III.-V.) widmet, indessen er die Pflichten des vānaprastha und saṃnyāsin im mit Abstand kürzesten Kapitel (VI.) abhandelt.
- 32 L. Dumont, Le Renoncement dans les Religions de l'Inde, in: Archives de Sociologie des Religions, 7 (1959), 45-69, passim; ebenso in ders. Homo hierarchicus, Essai sur le système des castes, Paris, 1966, App. B. (324-50).
- 33 Siehe R.M. Steinmann, Guru-śiṣya-sambandha, Das Meister-Schüler-Verhältnis im traditionellen und modernen Hinduismus, Stuttgart, 1966, 26-35 mit Anm. 112 (Lit.).
- 34 Siehe D. Conrad, Max Webers Interpretation des dharma und sein Begriff der Eigengesetzlichkeit, in: Max Weber e l'India, Atti del Congresso Internazionale su: La Tesi Weberiana della razionalizzazione in rapporto all'Induismo e al Buddhismo (Torino, 1983), Torino, 1986, 37-78, passim.
- 35 Ebda., 845.
- 36 Mn. X.97ab: varam svadharmo viguṇo na pārakhyaḥ svanuṣṭhitaḥ; BhG. III.35ab=XVIII.47ab: śreyānsvadharmo viguṇaḥ paradharmātsvanuṣṭhitā
- 37 A.a.O., 178.
- 38 XVI.2-3; vgl. XIII.7.
- 39 Siehe L. Alsdorf, Beiträge zur Geschichte von Vegetarismus und Rinderverehrung in Indien, (Akad. d. Wiss. u. d. Lit., Geistes- u. Sozialwiss. Kl., Jg. 1961, Nr. 6), Mainz, 1961, und H.-P. Schmidt, The Origin of ahimsā, in: Mélanges d'indianisme à la mémoire de Louis Renou, Paris, 1968, 625-55.; ferner U. Tähtinen, Ahimsā, London, 1976. Zur mythologischen Ebene des Konflikts siehe

- G. Dumézil, Heur et Malheur du Guerrier, Paris, 1969, e.g. 63-73, 96ff., und W.D. O'Flaherty, The Origins of Evil in Hindu Mythology, Berkeley etc., 1980, Kpt. V; zum Problem der Theodizee ebda., passim (vgl. Mn. I.26, und BhG. XI.32).
- 40 Keller, a.a.O., 190.
- 41 Ebda., 187.
- 42 Die Belegstellen für ahimsā lauten: Mn. IV.170, 238; VI.39-40, 60, 68-69, 75; und BhG. X.5; XIII.7; XVI.2; XVII.14.
- 43 E.g. Mn. VII.17-25.
- 44 Mn. X.80; vgl. VIII.41; IX.311; und Conrad, a.a.O., 58f.
- 45 Siehe BhG. I.41, 43.
- 46 Zu dieser alten Metapher und ihren Belegstellen (implizit auch Mn. VII.20) siehe Lingat, a.a.O., 231, Anm. 3.
- 47 Mn. VII.89; BhG. II.32.
- 48 VII.87-88, 144; vgl. 94-95 mit BhG. II.34-36. Siehe auch M. Quéguiner, Die Bhagavad-Gita und der Krieg, in: Kairos, 1960, 4, 233-39
- 49 II.11-12, 20, 23-25, 30.
- 50 XIII.29; XIV.19.
- 51 E.g. I.93, 98-99; IX.313-21; XI.35.
- 52 Sontheimer, a.a.O., 352, bemerkt hierzu: "Da das Dharmaśāstra kein alle Details regelndes und für alle in Indien vorkommenden Gruppen anwendbares positives Gesetzeswerk sein konnte, zielte es auf ein hohes abstraktes, richtungsweisendes, Anziehungs- und Überzeugungskraft ausübendes Verhaltensniveau ab, das sich als Sog nach oben für denjenigen auswirkte, der um rechtes Verhalten bemüht war." Insofern die hinduistische Ethik immer in der Transzendenz wurzelt bzw. kosmisch vorgegeben ist, fehlt ihr jedoch streng genommen die individuelle moralische Entscheidung und Willensfreiheit. In der Gītā (siehe Anm. 70) wird besonders deutlich, dass jede persönliche Entscheidung und Willensäußerung letztlich unethisch ist.
- 53 II.5, 9; XII.126; I.106; VI.97.

- 54 Der grosse Meister Kumārila-bhaṭṭa (ca. 700) definierte den dharm-Begriff negativ: "Such actions as are performed either for the maintenance of the body, or for one's mere pleasure, or for some material gain, are not considered by good people as dharm" (übers. in Derrett, Religion, Law and the State in India, 100f.)^(Vgl. Mn. II.13.) Insofern sich die Dharmaśāstras auf die Aussage über tatsächlich ausgeübtes Brauchtum gründeten und neben religiösen auch zivilrechtliche Rechtssätze und Pflichten umfassten, kann das Wort dharm in diesen Schriften aber auch einfach den Sinn einer zwingenden Regel oder eines Brauchs haben ohne spezifisch religiöse Bedeutung.
- 55 Manu (II.12)^{vgl. II.6} bezeichnet den Veda (śruti), die Tradition (smṛti), die Sitte der Guten (sadācara) und die innere Befriedigung (svasya priyam-ātmanah)^(bzw. ātmatuṣṭi) als die vierfache Grundlage des dharm (siehe Lingat a.a.O., 20-32).
- 56 Renunciation in the Religious Traditions of South Asia, in: Man, 18 (1984), 635-53, auf S. 637.
- 57 III.75-76 (übers. in Lingat, a.a.O., 18, Anm. 1). Vgl. die analoge Stelle in BhG. III.14.
- 58 Dieser altruistischen Haltung wurde durch die negative Maxime Nachdruck verliehen, derzufolge jene (Haushälter), die für sich allein Speise zubereiten, Sünde (agha) einnehmen (III.118ab). Der Halbvers findet sich bezeichnenderweise in sinngemäss identischer Form auch in der Gītā (III.13cd).
- 59 Siehe z.B. Mn. II.2-4; derselbe utilitaristische Opfergeist findet sich auch in BhG. III.11.
- 60 IX.32; vgl. demgegenüber Mn. IX.3, 17-18, mit Mn. III.55-62.
- 61 XI.24, 30.
- 62 XI.15; XIV.27.
- 63 XIV.27c: śāśvatadharmagoptā
- 63 XI.18c: tvamavyayah śāśvatadharmagoptā; vgl. XIV.27c.
- 64 IV.7-8. Der avatāra-Begriff selbst erscheint noch nicht in der Gītā

- IV.7d lautet: tadātmanam srjāmyaham – dann lasse ich mein Selbst hervorströmen; und IV.8d: sambhavāmi yuge yuge – entstehe ich von Zeitalter zu Zeitalter.
- 65 XI.32-34; vgl. III.30; XVIII.61.
- 66 ^{BhG} III.8-16; VI.1cd; XVIII.5, 6; vgl. XVI.24-25. Zu den parallelen Stellen siehe o. Anm. 57 u. 58.
- 67 XVII.11-13; vgl. II.42-45; VIII.28; XVIII.6.
- 68 IV.18-22; vgl. III.19 und Mn. II.5, VI.74, sowie die diesbezügliche
- 69 Diskussion in M. Burgi-Kyriazi, Action and Inaction, in: Philosophy: Theory and Practice, Proceedings of the International Seminar on World Philosophy, Madras, 1970, 7-23, e.g. 14-20. Dass Wunsch- bzw. Begierdelosigkeit zur Erlösung führt, wird bereits in BĀU. IV.4 gelehrt.
- 69 Siehe IV.24-32.
- 70 XI.55 und die o. Anm. 65 angeführten Stellen.
- 71 V.10; IX.27-28ab.
- 72 XVIII.66 (vgl. IX.30-31); der viel diskutierte Vers lautet:
sarvadharmānparityajya māmekaṃ śaraṇaṃ vraja /
aḥam tvā sarvapāpēbhyo mokṣayiṣyāmi mā śucaḥ //
- 73 Der bhakti-Heilige und -Dichter Tukārām (1598-1649) vertrat sogar, dass der adharma, der zu Gott führt, getan werden könne, indessen der dharma, der nicht zu Gott führt, nicht ausgeführt werden solle (übers. in Sontheimer, a.a.O., 411).
- 74 Lingat, a.a.O., 17, in Bezug auf die vedische Epoche und das dharma Verständnis in der Mīmāṃsā-Schule.
- 75 Vgl. Keller, a.a.O., 198.
- 76 Angesichts der weltverneinenden Haltung der meisten der älteren Upaniṣaden stellt die Bhagavadgītā mit C. Regamey (Indien, in: Asiatische Studien, 13 [1960], 55-81, auf S.78) eine "wahre Rehabilitation der Tat" dar.
- 77 Vgl. zu diesem Abschnitt R.N. Dandekar, Hinduism and the Bhagavadgītā, (A Fresh Approach,) in: Journal of the Oriental Institute Baroda, XII (1962/63), 232-37; und ders., Vaiṣṇavism and Śaivism, in: ders. (ed.), Rama-

krishna Gopal Bhandarkar As An Indologist, A Symposium, Poona, 1976, 21-111, e.g. 46f.

- 78 Siehe Sontheimer, a.a.O., 416f.5, und H.-W. Gensichen, Religion und Sozialethik im neuen Indien, in: Saeculum, 12 (1961), 12-22.
- 79 Siehe Sontheimer, a.a.O., 387-95, 412ff.
- 80 Siehe ebda., 415, in Bezug auf S. Radhakrishnan und T.M.P. Mahadevan von welchen eine neue, den veränderten Verhältnissen angepasste smṛti erwartet bzw. für jede Epoche eine eigene smṛti angenommen wird. Unter Bezugnahme auf Creel, (a.a.O., 122-27) wird ebda., 349f., festgestellt: "Es besteht jedoch kein Zweifel, dass von den modernen indischen Denkern noch kaum philosophisch verbindliche Prinzipien aufgestellt wurden, die die Wahl zwischen den traditionellen und den neuen Werten ermöglichen und eine neue Weltanschauung für eine kulturelle Reintegration bieten und die nicht visionär und wirklichkeitsfremd bleiben" (vgl. ebda., 354f.). Zu Mahatma Gandhi, der am ehesten die Schaffung neuer Massstäbe bewirkt hat, siehe D. Conrad, Gandhi's Egalitarianism and the Indian Tradition, in: G.D. Sontheimer and P.K. Aithal^(eds.), Indology and Law, Studies in Honour of Professor J. Duncan M. Derrett, Wiesbaden, 1982, 359-410; und Gensichen, a.a.O. Zur Reinterpretation des dharma- und svadharm-Begriffs im Neohinduismus siehe P. Hacker, Der Dharma-Begriff des Neuhinduismus, in: Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft, 42 (1958), 1-15, und W. Halbfass, Indien und Europa. Perspektiven ihrer geistigen Begegnung, Wiesbaden, 1981, 358-402 (Kpt. XVII: Dharma im Selbstverständnis des traditionellen und des modernen Hinduismus). Bezüglich der sozialen Veränderungen im modernen Indien siehe Dumont, Homo hierarchicus, Kpt. XI.

18h6. III. 35ab

Gitak 18h6

Besser ist die mangelhafte
[Erfüllung der] eignen Pflicht
als die rechte Ausübung der
Pflicht eines Andern.

Zerstört, zerstört dharma,
Beschützt, beschützt er.

jenen, der in der Vollziehung
des Opfer beflissen ist, erhält
die gesamte belebte und unbelebte
Welt.

Gib alle Esopaten und
andern J Pflichten auf und
wimm bei mir allein deine Zukunft!
Ich werde dich von allen Sünden
erlösen; sei unbesorgt!