

DHARMA IM HINDUISMUS¹

von Paul Hacker

Hinduismus ist eine Bezeichnung für die bodenständige Religion Indiens, die sich am Veda, an den heiligen Texten aus der ältesten indoarischen Zeit, orientiert, ohne in Mythos und Kultus noch eigentlich vedisch zu sein; die Religion, die die religiöse Sitte der Ārya pflegen und überliefern will, die jedoch sehr vieles aufgenommen und neu geschaffen hat, was nicht zur ursprünglichen arischen Religion gehörte. Das Wort Hinduismus ist erst im 19. Jahrhundert in Gebrauch gekommen; historisch korrekter wäre es, von der Ārya-Religion zu sprechen oder von der Ārya-Religionsgruppe. Das Wort Ārya bezeichnet dabei eine Kulturgemeinschaft, deren führende Schichten sich durch alle Jahrhunderte als Ārya bezeichnet haben. Die Religion dieser über den ungeheuren Raum Indiens verbreiteten Kulturgemeinschaft ist in Wahrheit eine Gruppe von Religionen, die unter sich viel Gemeinsames haben, in denen es aber auch viele Unterschiede und Gegensätze gibt, eine unübersehbare Mannigfaltigkeit von Mythen, Kulturen, Sitten, Lehren und religiösen Ansichten.

Zu dem Gemeinsamen dieser Religionsgruppe gehört ein eigentümlicher Begriff, der mit dem Wort *dharma* bezeichnet wird. Nur erwähnen möchte ich, daß auch der Buddhismus, der den Veda nicht anerkennt und daher nicht zum Hinduismus gerechnet wird, einen Dharma-Begriff kennt, auf den ich jedoch nicht eingehen möchte.

Was ist nun *dharma* im Hinduismus? Auf etymologische Erklärungen will ich mich nicht einlassen; sie führen meist mehr in die Irre als zum Ziel. Ich will auch die Frage beiseite lassen, wie sich der hinduistische Dharmabegriff vielleicht unterscheidet von dem, was die vedischen Texte unter *dharma* verstehen. Ich möchte zunächst von zwei Fällen sprechen, wo die Hindu-Vorstellung des Dharma in Berührung gekommen ist mit westlichen Begriffen, und zwar nicht in gelehrter Analyse, sondern im Leben.

Vor wenigen Jahren ist in Kandahār in Afghanistan eine Inschrift des indischen Kaisers Asoka aus dem Jahre 258 v. Chr. entdeckt worden. Inschriften dieses Herrschers sind aus ganz Indien und aus den Randgebieten bekannt. Sie sind in verschiedenen Sprachen abgefaßt. In den westlichen Randgebieten war auch schon das Aramäische als Sprache aufgetaucht. Die neue Inschrift hat nun auch einen griechischen Text, und darin erscheint eine griechische Wiedergabe des indischen *dharma*: das Wort *eusebeia*.

Der Kaiser Asoka war ein begeisterter Buddhist, aber kein Religionsgelehrter. Wenn auch sein Dharma-Begriff, der in vielen seiner In-

¹ Den Inhalt dieses Aufsatzes habe ich in etwas verkürzter Form als Antrittsvorlesung vorgetragen aus Anlaß meiner Übernahme des Lehrstuhls für Indologie an der Universität Münster.

schriften vorkommt, buddhistisch inspiriert ist, so war er doch inhaltlich ohne Zweifel nicht ausschließlich buddhistisch und sollte es auch nicht sein. Asoka wollte einen Dharma fördern, der allen seinen Untertanen, Buddhisten wie Hindus, akzeptabel sein sollte. Er verstand unter *dharmā*, allgemein gesprochen, ein rechtes, moralisches Verhalten, Ausübung der Pflichten gegenüber der menschlichen Gemeinschaft². Man darf behaupten, daß dies Dharma-Ideal, wenn es auch unter den Laien-Buddhisten vielleicht mit besonderer Hingabe gepflegt wurde, doch auch dem frühen Hinduismus nicht fremd war. Eben deswegen kann die Asoka-Inschrift mit herangezogen werden, wenn der hinduistische Dharmabegriff geklärt werden soll.

Nun ist, wie gesagt, das Wort *dharmā* in der neuen Inschrift durch *eusébeia* wiedergegeben. Kenner des Hellenismus versichern uns, daß dies griechische Wort im Hellenismus nicht nur die Verehrung der Götter bezeichnet, sondern auch „allgemein die ehrfurchtsvolle Haltung zu den Ordnungen des Lebens“³, ja daß es „auch vom Verhalten zu Verwandten, zwischen Mann und Frau, sogar vom Verhalten der Sklaven zu ihrem Herrn“ gebraucht wurde. Diesen Begriff fanden also die griechisch sprechenden Beamten des indischen Herrschers im indischen *dharmā* wieder. Das wird noch verständlicher, wenn wir bedenken, daß gerade Asokas Dharma-Verständnis, wie es sich aus seinen Inschriften ergibt, ein Moment der Ehrfurcht, nämlich der zwischenmenschlichen Achtung, einschloß, obwohl das Wort seiner Herkunft nach, im Unterschied zum griechischen *eusébeia*, das zu *sébonai* gehört, nichts mit *fürchten* oder *zurückweichen* zu tun hat. Asokas Inschriften predigen nämlich unaufhörlich die Pflicht zum Gehorsam gegen Eltern und Respektspersonen, zur Freundlichkeit und Hilfsbereitschaft im Umgang mit allen Menschen.

Die neue Inschrift ist von unschätzbarem Wert, weil sie einen Zentralbegriff indischen Denkens durch eine Übersetzung in die Hauptsprache der antiken Mittelmeerkultur uns geistig näherrückt. Ein solcher Fall ist außerordentlich selten. Aber wir dürfen nun freilich *dharmā* und *eusébeia* nicht einfach miteinander gleichsetzen. Immerhin gibt die Übersetzung die Atmosphäre wieder, die der griechisch Redende empfand, wenn er mit dem indischen *dharmā* konfrontiert wurde. Es war ohne Zweifel nicht eine rein rechtliche, sondern eine religiöse Atmosphäre.

Die Konfrontation jener Inschrift ermutigt dazu, einen Sprung über 2200 Jahre hin zu machen in die Zeit, wo wiederum Europa und Indien zusammenkamen, diesmal aber unvergleichlich intensiver als in der Epoche des Hellenismus, um zu fragen, welcher westliche Begriff heute mit dem indischen zusammengestellt wird. Heute handelt es sich freilich nicht um eine Übersetzung aus dem Indischen ins Europäische, sondern in

² Vgl. ÉTIENNE LAMOTTE, *Histoire du bouddhisme indien*, Louvain 1958 (Bibliothèque du Muséon vol. 43) S. 249 ff.

³ W. FOERSTER in: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* Bd. 7 S. 177 Z. 10.

umgekehrter Richtung. Dank dem anglierten Schulsystem haben die gebildeten Inder seit dem 19. Jahrhundert europäisch denken gelernt, und nun gebrauchen sie, wenn sie indische Sprachen schreiben, indische Wörter zum Ausdruck von europäischen Begriffen. Es wird also jetzt vom Europäischen ins Indische transponiert, nicht umgekehrt. Da erscheint denn *dharma* als Äquivalent für das europäische Wort *Religion*.

Nun ist diese Übersetzung von derjenigen, die im Hellenismus versucht worden war, gar nicht so sehr verschieden. Auch das griechische *eusébeia* ist ja manchmal, schlicht gesagt, mit „Religiosität“ oder „Religion“ übersetzbar. Auch die moderne Gewohnheit, die *dharma* als Chiffre für den Begriff „Religion“ verwendet, ist ein Zugang zum Inhalt von *dharma*. Aber auch hier dürfen wir nicht einfach gleichsetzen. Ähnlich wie bei der Zusammenstellung von *dharma* und *eusébeia* ist es auch bei der von *dharma* und *Religion*: die beiden Begriffe überlappen sich, ohne sich zu decken, und die im lebendigen Kontakt entstandene Übersetzung weist auf einen wichtigen Zug des Inhalts hin. Sie ist eine Annäherung, welche zeigt, was bei dem fremden Begriff besonders auffiel: dem Griechen beim Dharma des 3. Jahrhunderts v. Chr., dem heutigen Inder beim europäischen Begriff „Religion“. Wenn wir eine Kontinuität des indischen Begriffes über die 2200 Jahre hinweg annehmen dürfen — und wir sind durchaus dazu berechtigt —, so ergeben unsere Beobachtungen, daß *dharma* sowohl mit *Moral* als auch mit *Religion* etwas gemeinsam hat.

Ich will nun auf den Dharmabegriff eingehen, wie er sich aus der Spezialliteratur ergibt, die es im Hinduismus über diesen Gegenstand gibt.

Das Moralische im Inhalt des Dharma wird besonders deutlich, wenn die Hindus vom allgemeinen oder gemeinsamen Dharma, *sāmānya-* oder *sādhārana-dharma* sprechen. Da finden wir allgemeinmenschlich gültige Gebote beziehungsweise Verbote wie zum Beispiel das Verbot des Tötens bzw. der Gewaltsamkeit, des Stehlens und des Ehebruchs, das Gebot der Wahrhaftigkeit, der Freundlichkeit und der Ehrfurcht vor Göttern sowie menschlichen Respektspersonen, Eltern, Lehrern.

Aber der Bereich des Moralischen ist im Hinduismus nie so klar herausgestellt worden wie etwa im Buddhismus. Das Gebiet des Dharma reicht einerseits weit über das Moralische hinaus; andererseits ist der Dharma in der überwiegenden Fülle seiner Inhalte nicht allgemeinmenschlich, sondern gebunden an die Kulturgemeinschaft der Āryas und innerhalb dieser an bestimmte soziale Gruppen. Dharma ist per definitionem *varnāśramadharmā*, das heißt Dharma der Kasten und Lebensstadien. Die Ordnung der Kasten und Lebensstadien ist, selber zur Dharma-Ordnung gehörig, der Rahmen, in den alle Dharma-Inhalte eingefügt werden. Die Dharma-Lehrtexte unterscheiden die vier Hauptkasten: Brahmanen; Kṣatriya, das heißt Krieger, Fürsten oder Adlige; Vaiśya, das heißt Bauern und Händler; Sūdras oder Diener, die niedrige Berufe und Handwerke ausüben. Quer zu dieser Ordnung steht die der

vier Lebensstadien: der Brahmācārīn oder Schüler, der Gṛhastha oder Verheiratete, der Vānaprastha oder Anachoret und der Pārvīrājaka oder Wanderasket. Wieweit das wirkliche Leben diesen Klassifizierungen jemals entsprach, ist eine Frage für sich. Kasten gibt es von jeher sehr viel mehr als vier; die Dharma-Lehrschriften erklären sie als (eigentlich illegitime) Mischungen der vier Kasten. Ob die Institution der religiösen Schülerschaft jemals allgemein eingehalten wurde, erscheint zweifelhaft; die Tatsache, daß die Lehrschriften umfangreiche Vorschriften aufstellen für Irregularitäten in der Einhaltung der Ordnung, ist aufschlußreich. Aber die ideale, gesetzmäßige Dharma-Ordnung besteht nach den Texten jedenfalls im Rahmen der vier Kasten und vier Lebensstadien. Und jeder Kaste und jedem Lebensstadium teilen die Texte ihre jeweiligen Pflichten als ihren Spezial-Dharma zu. Dharma des Brahmanen ist es zum Beispiel, den Veda zu lernen, zu lehren und für andere zu opfern, also sacerdotale Dienste zu leisten. Spezieller Dharma des Kṣatriya ist es, zu regieren; spezieller Dharma des Vaiśya, Ackerbau und Viehzucht zu treiben. Daneben haben die beiden letztgenannten Kasten auch den Veda zu lernen und durch Vermittlung von Brahmanen Opfer darzubringen. Die Śūdras, die sozusagen die Beisassen der Religions- und Gesellschaftsordnung der Āryas sind, dürfen den Veda nicht kennenlernen; sie haben nur den drei oberen Kasten zu dienen. Zu den speziellen Kasten-Dharmas gibt es dann die unzähligen Einzelvorschriften des Kultus und der Sitte für die einzelnen Lebensstadien. Es gibt dabei auch sehr viele Varianten, großenteils örtlich bedingt, und sie sind in die immer neu vorgenommenen Kodifizierungen des Dharma als legitim aufgenommen worden.

Der Dharma umfaßt also neben dem eigentlich Moralischen die gesamte äußere kultische, zeremonielle Seite der Religion, und alles im Leben ist von solchen Zeremonien und Sitten begleitet. Darüber hinaus gehört der ganze Bereich des Zivilrechts, des Strafrechts und der Staatslenkung — des Königsrechts — zum Dharma. Und für Verstöße gegen die unzähligen Vorschriften gibt es Sühne- und Bußriten, die ihrerseits auch zum Dharma gehören.

Der Dharma ist religiös qualifiziert, nicht nur, weil das spezifisch religiöse Brauchtum dazu gehört, sondern vor allem deswegen, weil er eine *Beziehung zum Heil* hat. Auch dies gehört zur Definition des Dharma, ebenso wie das vorhin genannte Kennzeichen, daß er nach Kaste und Lebensstand differenziert und qualifiziert ist. Das Heil ist etwas Jenseitiges, etwas das über dieses Leben hinausgeht. Zum Wesen des Dharma gehört demgemäß, daß er nicht aus weltlichen, diesseitigen Motiven getan werden darf⁴. Negativ drückt der große Systematiker Kumāṛila im 7. Jahrhundert n. Chr. dies so aus: „Wenn gute Menschen etwas nach bestimmten Regeln ausführen, ohne daß dabei ein Motiv oder Handlungsziel im Bereich des Wahrnehmbaren vorliegt, so muß man es

⁴ *Āpastambadharmasūtra* 1, 7, 20, 1.

als *dharma* verstehen“⁵. Motive im Bereich des Wahrnehmbaren liegen zum Beispiel vor, wenn jemand etwas zur Selbsterhaltung oder zu seinem Vergnügen oder zwecks materiellen Erwerbs tut; dergleichen ist nicht *dharma*. Keine solchen Motive sind ersichtlich, wenn jemand eine rituelle Schenkung (gewöhnlich an Brahmanen) vornimmt, wenn er die täglichen Oblationsriten vollzieht, wenn er an religiösen Festen teilnimmt und dergleichen. Natürlich kann es vorkommen, daß jemand dergleichen aus einem weltlichen Nebenmotiv tut, etwa um sich Ansehen zu erwerben, aber nach der ausdrücklichen Regel eines Dharmasūtra ist sein Tun dann eben nicht *dharma*, und es erwirkt keine jenseitige Frucht, keinen „Aufstieg“, wie man sagt. Weltliche Güter folgen vielmehr dem, der Dharma vollzieht, nur akzessorisch, so wie ein Mangobaum, der eigentlich dazu da ist, Früchte zu erzeugen, daneben auch Schatten und den Duft der Blüten hervorbringt. Auch wenn mit der Dharma-Vollziehung keine diesseitigen Güter und Vorteile erworben werden, so bleibt doch der Dharma unvermindert: so lehrt ein Dharmatext⁶.

Diese Lehre dient unter anderem dazu, den Dharma von einem anderen Daseinszweck abzugrenzen. Der Hinduismus oder die Ārya-Religion klassifiziert ja drei oder vier Lebenszwecke: das sexuelle Leben, das Erwerbsleben und das Dharma-Leben, das man annähernd, wenn auch nicht ganz zutreffend, als das religiöse Leben bezeichnen könnte; darüber erhebt sich dann, als höchster Lebenszweck, das Streben nach Befreiung von der Seelenwanderung, vom Immerwiedergeborenwerdenmüssen. Die Gedanken, die ich eben referiert habe, grenzen also das Dharma-Leben scharf ab von allem Streben nach Erwerb und Gestaltung des diesseitigen Lebens. Kommen Motive aus diesem Streben hinzu, so ist das Dharma-Tun „fruchtlos“, es ist kein Dharma mehr.

Ich wiederhole noch einmal Kumārilas negative Definition: „Wenn gute Menschen etwas nach bestimmter Ordnung tun, ohne daß dabei ein Handlungsziel im Bereich des Wahrnehmbaren oder Diesseitigen vorläge, so muß man es als *dharma* verstehen.“ In dieser Definition ist eine Größe noch nicht erklärt: der gute, rechte, gerechte Mensch, *sādhu*. Wer ist im Sinne dieser Lehre ein *sādhu*? In gleicher Bedeutung fungiert bei Kumārila und andern das Wort *śiṣṭa*, etwa mit „gebildet“ oder „wohlgesittet“ zu übersetzen, anderswo auch das Wort *sat*, das man wiederum mit „gut“ wiedergeben kann. Für Kumārila ist der Gute oder Wohlgesittete ein Mensch, der, sofern etwas im Veda direkt vorgeschrieben ist, sich immer nach dem Veda richtet. In einem solchen Menschen ist sozusagen die Substanz des Veda; er handelt deshalb richtig und seine Entscheidungen sind eine Norm für andere auch in solchen Fällen, für die eine bestehende Veda-Vorschrift nicht ausfindig gemacht werden kann.

⁵ KUMARILA, *Tantravārttika* (Ausgabe: Ānandāśramasamskṛtagranthāvalīh Bd. 97) S. 205 Z. 9 ff. In der englischen Übersetzung von Gaṅgānātha Jhā (Ausg.: Bibliotheca Indica Work 161, Calcutta 1924) vol. 1 S. 184.

⁶ *Āpastambadharmasūtra* 1, 7, 20, 2—4.

Hieraus ergibt sich ein weiteres Kennzeichen des Dharma, das in den meisten Texten ausdrücklich festgestellt wird: der Dharma hat eine *Beziehung zum Veda*, zu den heiligen Texten aus der ältesten indoarischen Zeit. Was im Veda direkt geboten ist, ist unbedingt verpflichtend. Es ist Dharma, es führt zum jenseitigen Heile. Der Veda ist die vornehmste Quelle des Dharma.

Aber er ist nicht die einzige Quelle. In vielen Texten wird neben dem Veda und neben den sogenannten Smṛti-Schriften als Quelle des Dharma der *Brauch der Guten* oder der Wohlgesitteten oder Kundigen genannt. Kumārila kombinierte beide Quellen des Dharma, indem er das Gutsein der Guten wiederum auf den Veda zurückführte, indem er erklärte: Die Guten sind diejenigen, die sich, wo immer es möglich ist, nach dem Veda richten. Andere Texte aber bieten diese Erklärung nicht, und es gibt Textstücke, die wahrscheinlich ursprünglich selbständig waren und in denen der Veda als Quelle überhaupt nicht genannt ist⁷ oder erst an zweiter Stelle auftritt⁸. Historisch gesehen, möchte ich annehmen, daß diejenigen Aussprüche, die nur vom Brauch oder Consensus der Guten und Kundigen als Dharma-Quelle sprechen, sehr alt sind; daß sie aus einer Zeit stammen, wo der Veda den Menschen noch nicht als abgeschlossenes autoritatives Textcorpus gegenüberstand, wo sie vielmehr noch *im Veda* lebten, wo der Veda noch *wuchs*. Aber was ist es denn nun, was gewisse Menschen als Autorität für den Dharma qualifiziert, sei es, daß sie alleinige Autorität sind, sei es, daß ihre Meinung oder ihr Brauch maßgeblich ist in solchen Fällen, für die im Veda keine ausdrückliche Regel vorgesehen ist?

Manchmal werden moralische Qualitäten als solche Qualifizierung genannt: Menschen, die frei sind von leidenschaftlicher Zuneigung oder Abneigung, von Besitzgier und Zorn⁹. Allgemein verbreitet ist auch eine geographische Abgrenzung. Es gibt eine Gegend in Nordindien, Āryāvarta genannt, deren Gebräuche als allgemein vorbildlich und normgebend galten. Auch die Übereinkunft oder der Consensus unter den drei oberen Kasten, unter den Āryas, wird als Merkmal des echten Dharmas genannt. Die eindrucksvollste Stelle, die eine Definition dieser Art gibt, steht im Āpastamba-Dharmasūtra. Da heißt es: „Dharma und Adharma (das heißt der Gegensatz des Dharmas) gehen nicht umher und sagen: Das sind wir. Auch Götter und Gandharven und Manen erklären nicht, was Dharma und was 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 ist“¹⁰.

⁷ *Manusmṛti* 2, 1; *Āpastambadharmasūtra* 1, 7, 20, 6—8.

⁸ *Āpastambadharmasūtra* 1, 1, 1, 3.

⁹ *Manusmṛti* 2, 1. Vgl. *Āpastambadharmasūtra* 2, 29, 13—14.

¹⁰ *Āpastambadharmasūtra* 1, 7, 20, 6—8.

Das ist die konkreteste und genaueste Definition des hinduistischen Dharmabegriffes, die ich kenne. Die Definition ist radikal empirisch. Es gibt kein übergeordnetes Prinzip, aus dem Dharma und Adharma ableitbar wären. Nur erfahrungsgemäß kann man feststellen, was Dharma ist: man muß moralisch qualifizierte, erfahrene Ārya fragen.

Seit Beginn des 20. Jahrhunderts kann man nun aber manchmal von Hindus hören, daß gerade die Hindu-Philosophie ein allgemeines Prinzip des Dharma und Adharma gelehrt habe¹¹, und dabei fallen dann Dharma und Adharma sogleich mit den moralischen Begriffen von Gut und Böse zusammen. Das Prinzip folge aus dem Vedānta-Monismus und besage: Tue dem andern Gutes, weil das Selbst des andern identisch mit deinem eigenen Selbst ist. Aber das ist keine echt hinduistische Lehre. Der reine Erkenntnis-Monismus des Vedānta läßt eine ethische, das heißt voluntative Konsequenz gar nicht zu, und eine solche Konsequenz ist auch im indischen Altertum und Mittelalter nicht aus dem Monismus gezogen worden. Das scheinbar hinduistische Prinzip ist vielmehr von dem deutschen Philosophen Schopenhauer aufgestellt worden, und durch Vermittlung des Schopenhauerianers und Indologen Paul Deussen ist es dann auch in Indien bekannt geworden, wo es heute von manchen Indern bona fide für althinduistisch gehalten wird¹².

Der historische Hinduismus hat nie versucht, das Dharmasein des Dharma aus einem allgemeinen philosophischen oder religiösen Prinzip abzuleiten. Eine Philosophie des Dharma gibt es nur in rudimentären Ansätzen; ein solcher Ansatz sind die Gedanken Kumārilas, die ich anführte und auf die ich noch zurückkommen werde. Noch einmal: Der hinduistische Begriff des Dharma ist radikal empirisch. Um zu erfahren, was Dharma ist, muß man nach Indien zu den Ārya, möglichst nach Āryāvarta gehen und beobachten, was diejenigen unter ihnen, die betagt, erfahren, wohlgesittet und zuchtvoll sind, einmütig für Dharma halten. Um den Consensus festzustellen bzw. herzustellen, werden manchmal besondere Verfahren vorgeschrieben: Bildung von Kommissionen, denen eine bestimmte Zahl von Gliedern aus verschiedenen Gesellschaftsschichten angehören soll¹³.

Auffällig ist auch, daß der vorhin zitierte Dharmasūtra-Text ausdrücklich bestreitet, daß Götter den Dharma verkünden oder erklären. Dennoch ist der Dharma, wie gesagt, religiös qualifiziert. Wir müssen daran denken, daß der Hindubegriff des Dharma sich zu einer Zeit entwickelt hat, als der alte Polytheismus zusammenbrach und die neuen Quasimonotheismen noch keine feste, geistig bestimmte Form angenommen hatten. In dieselbe Zeit fällt die Entstehung des Buddhismus und des

¹¹ Vgl. etwa: P. V. KANE, *History of Dharmasāstra* vol. 2 part 1 (Poona 1941) S. 7.

¹² Vgl. meinen Aufsatz in: *Saeculum* 12 (1961) S. 366 ff., besonders 385 f.

¹³ *Manu* 12, 110—112.

weltanschaulichen Systems des Sāṅkhya, und in beiden wird die Existenz von Göttern zwar nicht geleugnet, aber es wird bestritten, daß diese in ihrer Gesamtheit oder daß einer von ihnen irgendeinen bestimmenden Einfluß auf das Schicksal der Menschen habe. In derselben Zeit brachten die Brahmanen Opfer dar, ohne noch daran zu denken, daß durch die Opfer höhere Wesen verehrt oder günstig gestimmt werden sollten. Das Opfer war ein selbstwirksames Mittel zur Erreichung diesseitiger oder jenseitiger Ziele. Und dieses Opfer war ein prominentes Stück eben des Dharma. Die Theorie des Opfers, als ein Teil der hinduistischen Dharma-Lehre, ist in ihren Anfängen auch in jener Zeit entworfen worden.

Wenn man diese historischen Verhältnisse bedenkt, so ist es nicht verwunderlich, daß der Dharma des Hinduismus von Haus aus impersonal ist. In die späteren theistischen Hindu-Religionen wurde zwar der Dharmabegriff so eingebaut, daß der höchste Gott, meist Viṣṇu, als Ursprung und Verkünder und Beschützer des Dharma fungierte; aber der Hindu-Dharma hat doch seine Impersonalität und seine Unabhängigkeit von der Gottheit nie verloren. Der Anschluß an den Theismus blieb äußerlich und unorganisch. Der Dharma ist nicht der Wille eines persönlichen Gottes oder der Götter.

Ich rekapituliere kurz: Der Dharma, seinem Inhalt nach auf die Kasten und Lebensstände bezogen, den ganzen Bereich von Moral, Kultus, 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.

Es gibt nun aber unvorhergesehene Fälle, wo weder der Veda noch die anerkannten Smṛti-Texte noch der Brauch der Guten eine Entscheidung ermöglichen darüber, welches Verhalten Dharma ist und welches nicht. Was soll dann als Regel gelten?

Da gilt, daß der Gute sich in Zweifelsfällen nach dem richtet, was seinem Herzen genügt, nach seinem eigenen inwendigen Befinden, nach dem, wozu er sich im Innern getrieben fühlt. Das ist das Prinzip der *ātmatuṣṭi*. Kumārila hat diese Lehre wiederum in Verbindung gebracht mit der Beziehung des Dharma auf den Veda. Er sagt: „Wenn ein Mensch seinen Sinn unaufhörlich auf den Veda gerichtet hält und sein Sinn dadurch gereinigt ist, so ist das, was seinem Herzen genügt, ein Maßstab für die Entscheidung darüber, was Dharma ist. Wenn jemand lange Zeit hindurch sich dauernd mit dem Veda und der Erkenntnis seines Inhaltes beschäftigt, so wird dadurch seine Vorstellungskraft so geformt, daß sie dem vom Veda bestimmten Weg folgt und einen Abweg nicht einschlagen kann. Darum wird gelehrt: ‚Was immer einer, der den Veda auswendig kennt, sich überlegt, das ist ein vedischer Gedanke‘ — ein solcher Gedanke ist Veda, weil er aus Residuen des Vedischen gebildet ist. Denn wie in den Salzgruben von Rumā und in dem glänzenden

Goldboden des Meru alles, was dort wächst, zu Salz bzw. zu Gold wird, so ist es mit dem inwendigen Befinden dessen, der den Veda kennt“¹⁴.

Ich führe diese Sätze Kumārīlas an nicht nur deswegen, weil sie ein Stück Dharmaphilosophie sind, sondern auch, weil sie ein charakteristisches Dokument des *Hindu-Substanzialismus* sind und weil dieser Substanzialismus bei einer vollständigen Analyse des Dharmabegriffs in Betracht gezogen werden muß. Daß der Sinn durch die Beschäftigung mit dem Veda „gereinigt“ und die Vorstellungskraft „geformt“ wird, das ist nicht in unserem Sinne psychologisch zu verstehen. Es ist Psychologie des hinduistischen Substanzialismus. Im Sanskrit steht da einmal das Partizip *samskrta*, einmal das Substantiv *samskāra*. Diese Worte bezeichnen eine übersinnlich-substanziale „Bereitung“, ein „Zubereiten“. Die Vergleiche mit den mythischen Landschaften, wo alles zu Gold beziehungsweise zu Salz wird, machen ganz deutlich, daß der Veda hier als eine Art Substanz, fast wie ein feiner Stoff aufgefaßt ist. Ist dieser Stoff in der Psyche des Menschen, so werden alle Inhalte der Psyche automatisch davon durchdrungen. Darum ist alles, was ein solcher Mensch denkt und tut, unwillkürlich vedisch, von der Substanz des Veda erfüllt, und es ist nicht nötig, daß er für seine Entscheidungen eine besondere Vedastelle als Autorität suche.

Das Vorkommen des Wortes *samskāra* in dem oben übersetzten Stück ist aufschlußreich für das, was man unter diesem Wort verstand. *Samskāra* heißen ja auch die Riten, die das Leben des Hindu von der Empfängnis bis zur Leichenverbrennung begleiten und einen wichtigen Teil des Dharma bilden. Über den Sinn und die Bedeutung der *Samskāras* hat man nicht viel nachgedacht; sie gehörten einfach zur „Bereitung“ des *Ārya*-Lebens^{14a}. Die Übersetzung von *samskāra* mit „Sakrament“ (neuerdings etwa in: *India and the Eucharist*, Ernakulam: Lumen Institute 1964, S. 19 ff.) ist irreführend. Die wesentlich *personale* Struktur des Sakraments, daß es nämlich als *opus operatum* „von Gott her wirksam“ ist und *Gnade* vermittelt, d. h. „Selbstmitteilung Gottes“ ist^{14b}, fehlt im Begriff des *Samskāra*, der, wie der Dharma überhaupt, wesentlich *impersonal* ist.

Noch drastischer wird der Substanzialismus in einem weiteren Vergleich. Kumārīla sagt: „Wie wenn ein heiliger Mensch einen Ort bewohnt, dieser durch die Berührung mit ihm heilig wird und dann, wie wir überzeugt sind, (selber) heiligend wirkt, ebenso wird das Tun und das inwendige Befinden derjenigen, die vom Dharma erfüllt sind (selber) dharmahaft, dharmahaltig“¹⁵.

¹⁴ KUMARILA, *Tantravārttika* (oben angeg. Ausg.) S. 207 Z. 20 f.; engl. Übersetzung (Jhā) S. 187.

^{14a} Vgl. P. V. KANE, *History of Dharmasāstra* vol. 2 part 1 (Poona 1941) S. 190 ff.

^{14b} Vgl. K. RAHNER und H. VORGRIMMER, *Kleines theologisches Wörterbuch* (Freiburg i. Br. 1961, Herder-Bücherei 108/109) s. vv. Sakrament, *opus operatum*, Gnade, Selbstmitteilung Gottes.

¹⁵ KUMARILA, *op. cit.* S. 207, Übersetzung S. 188.

In dieser letzten Erklärung ist die Bezugnahme auf den Veda weggelassen. Gut ist hiernach ein Mensch, wenn die Dharmasubstanz in ihm ist, und dann sind alle seine Entscheidungen und ist alles, was ihm richtig scheint und wozu er sich hingezogen fühlt, automatisch auch dharmahaft, dharmahaltig. Die Vorstellung von der substanziellen, fast materiellen, durch Berührung übertragbaren Heiligkeit, die Kumārila hier ausspricht, ist gemeinhinduistisch. Wie gemäß dieser Vorstellung Heiligkeit äußerlich anhaftet und übertragbar ist, so ist es, meint Kumārila, auch innerhalb der Psyche eines einzelnen Menschen. Wenn die Dharmasubstanz darin ist, so färbt sie alle andern Inhalte der Psyche oder durchdringt sie, ohne daß es dazu eines bewußten Aktes bedarf.

Ein berühmtes Beispiel einer Anwendung des *ātmatuṣṭi*-Prinzips kommt bei dem Dichter Kālidāsa vor, in dem Drama *Śakuntalā*¹⁶. Da ist König Duṣyanta im Zweifel, ob Śakuntalā, die er liebt, auch der Kaste nach zu ihm paßt, so daß er sie zur Frau nehmen kann. Schließlich entscheidet er sich nach dem Prinzip der *ātmatuṣṭi*. Er sagt: In Zweifelsfällen ist für die Guten das Richtige das, wozu sie sich hingezogen fühlen. Er hält sich für einen Guten. Das heißt in diesem Falle bestimmt nicht, daß er ein besonderer Vedakenner sei, sondern nur, daß er ein vornehmer Ārya ist und daß die Dharmasubstanz in ihm ist. Nun fühlt er sich zu Śakuntalā hingezogen — ergo muß sie der Kaste nach zu ihm passen. Dieser Gedanke des Dichters wird von dem Systematiker Kumārila anerkannt. Er zitiert ausdrücklich den betreffenden Vers aus Kālidāsas *Śakuntalā*¹⁷.

Ich habe mehrmals den Ausdruck „Dharma-Substanz“ gebraucht. Es scheint mir in der Tat, daß es zum vollen Verständnis des Dharmabegriffes unerläßlich ist, zu beachten, daß sich der Hindu den Dharma nach Analogie der Substanzkategorie dachte. Das wird zwar nicht ausdrücklich und theoretisch in den Lehrschriften dargelegt, aber das Nachdenken über den Dharma ist ja ohnehin nicht sehr entwickelt gewesen. Die Substanzkategorie dominierte überhaupt im typischen Hindu-Denken — im krassen Gegensatz zum Denken der Buddhisten, das ein naturalistischer Aktualismus war. Ein führender Philosoph des Hinduismus sagt ausdrücklich, daß die Kategorien der Qualität und der Aktion im Wesen auch Substanz seien¹⁸. Die Zuordnung des Dharma zur Substanzkategorie ist tatsächlich vollzogen worden, wenn sie auch nicht reflex ausgesprochen wurde.

Wer meinen Darlegungen kritisch gefolgt ist, wird vielleicht Anstoß daran genommen haben, daß ich vom Dharma manchmal so rede, als sei er Norm oder Vorschrift oder Pflicht, manchmal dagegen so, als sei er ein Geschehen, ein Tun. Nun, diese Unstimmigkeit besteht nur für unsere

¹⁶ Akt 1 Strophe 22: *satām hi sandehapadeṣu vastuṣu pramāṇam antaḥkaraṇa-pravyttayah.*

¹⁷ KUMARILA, *op. cit.* S. 207 Z. 10, Übersetzung S. 188.

¹⁸ ŚANKARA, *Brahmasūtrabhāṣya* 2, 2, 17.

Denkgewohnheiten. Sie folgt unmittelbar aus dem Substanzialismus der Dharmakonzeption. Wir müssen uns den Dharma primär als eine Substanz oder als ein übersinnliches, immaterielles Ding denken. Diese Substanz, dieses unstoffliche Ding ist zunächst in den konkreten Pflichten, wie sie als fixierte Normen und Vorschriften überliefert sind, ja, diese Normen *sind* der Dharma, und zwar der Dharma *vor dem Vollzug*. Weil aber diese Normen der Dharma schon *sind*, entspricht der Dharma vor dem Vollzug eigentlich gar nicht unseren Begriffen „Norm“, „Gesetz“, „Recht“ oder „Pflicht“. Diese sind alle viel zu abstrakt. Der Dharma ist vielmehr 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 noch *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. Tat heißt im Sanskrit *karman*, und darunter versteht man nicht nur die Tat im Vollzug, sondern auch die übersinnlichen Residuen der Tat, die, als Dharma oder Adharma qualifiziert, dem Täter anhaften. Man spricht in diesem Sinne von gutem oder schlechtem Karman. Das Karman, die Substanz der getanen Taten, wirkt sich nach dem Hindu-Glauben im Schicksal des Menschen aus, und zwar hauptsächlich erst in späteren Existenzen im Laufe der Seelenwanderung. Diese Auffassung führt dazu, daß in volkstümlicher Redeweise karman manchmal so etwas wie „Schicksal“ bedeuten kann.

Die Wirkung der getanen Tat geschieht *automatisch*. Kraft seiner eigenen inneren Qualität bestimmt der vollzogene Dharma oder Adharma Art und Inhalt und Verlauf der Wiedergeburt in der nächsten Existenz. Freilich nicht so, daß der Mensch absolut determiniert wäre. Es bleibt immer ein Freiheitsraum, in welchem neues Karman, neuer Dharma oder Adharma angesammelt werden kann.

Man kann hier also nicht von einer „Belohnung“ der guten Tat reden, auch nicht eigentlich von „Verdienst“ (obwohl solche Ausdrücke in Übersetzungen indischer Werke häufig verwendet werden). Denn Belohnung und Verdienst setzen eine wertende Person voraus, einen belohnenden Gott. Dafür ist aber in dem Mechanismus des Dharma/Adharma-Ablaufs kein Raum. Der Hindu-Theismus hat sich zwar auf verschiedene Weise bemüht, dem höchsten Gott einen Einfluß auf das Karmangeschehen einzuräumen. Aber so wenig wie der Hindu in der Lage war, den Dharma konsequent als Willen Gottes zu verstehen, ebensowenig konnte er die Auswirkung des getanen oder verfehlten Dharma als Belohnung oder Bestrafung von Verdienst oder Schuld auffassen. Die Rolle des höchsten Gottes in dem Mechanismus der Dharma-Adharma-Kausalität blieb die eines eigentlich entbehrlichen Aufsehers. Der Mechanismus ebenso wie der hypertrophische Substanzialismus ließen einen theistischen Personalismus nicht zur Entfaltung kommen. Nur aus dem Substanzialismus der

Dharmakonzeption in Verbindung mit der Auffassung, daß der Dharma vor, in und nach dem Vollzug existiert, wird verständlich, weshalb, wie die Texte sagen, der Dharma „schwinden“ kann. Das kann bedeuten, daß die Normen nicht mehr befolgt werden. Es kann aber auch gemeint sein, daß der Dharma nach dem Vollzug, das gute Karman, vergeht. So in der Stelle aus dem Apastamba-Dharmasūtra, die ich vorhin zitiert habe. Da heißt es, daß auch dann, wenn weltlicher Gewinn durch das Dharmatun nicht erworben wird, doch der Dharma nicht schwindet. Das heißt nicht, wie ein europäischer Übersetzer (Bühler) gesagt hat, daß dann „wenigstens die heiligen Pflichten erfüllt“ sind. Sondern es ist gemeint, daß auch wenn weltlicher Gewinn oder Vorteil nicht erlangt wird, dennoch der vollzogene Dharma sozusagen als Wirkstoff für die kommende Existenz unvermindert erhalten bleibt, wenn das Dharmamodell unbeirrt erfüllt wird.

Ich hatte eingangs schon gesagt, daß der Dharma eine Beziehung zum Heil habe. Aber hat denn in den theistischen Religionen des Hinduismus das Heil nicht etwas mit dem höchsten Gott zu tun, und ist nicht im Hindu-Monismus das Heil identisch mit dem zu sich selbst gekommenen eigentlichen Selbst des Menschen? Wie verhält sich das Heil, das durch Tun erreicht wird, zu dem Heil, das der Theismus beziehungsweise der Monismus verheißt?

Nun, historisch gesehen, sind diese verschiedenen Vorstellungen in der Tat eben verschieden, und sie gehören ursprünglich verschiedenen Kreisen zu. Wer der spezifischen Dharma-Religion anhing, wollte tatsächlich durch den Dharma das höchste Heil erringen, so wie der Theist durch die Verehrung Gottes und der Monist durch die Erkenntnisrealisierung der All-Einheit. Es gibt Stellen in älterer Hindu-Literatur, für die das Dharma-Heil eben das letzte und höchste, die Erlösung ist. Aber ein durch viele Schulen und Gruppen hindurchreichender, breiter Strom des Hindu-Denkens hat beide Ideen vom Heil in einem Stufensystem vereinigt und in ein Wertverhältnis zueinander gebracht. Da wird dann gelehrt, daß das durch Dharma-Tun erreichbare Heil nur ein relatives, nichtewiges sei. Es verleiht dem Menschen ein Dasein im Götterhimmel, und im günstigsten Fall kann er als Gott Brahmā wiedergeboren werden. Aber diese Herrlichkeit ist vergänglich. Der Mensch muß, wenn die Substanz seines getanen Dharma aufgebraucht ist, wieder zur Erde herab, und sei es auch erst nach Millionen von Jahren. Endgültiges Heil, sei es nun theistisch oder monistisch aufgefaßt, ist durch Dharma-Tun nicht erreichbar. Der Dharma bleibt nicht der höchste Wert der Religion. In der Reihe der Lebensziele wird ihm die Erlösung übergeordnet. Über den Weg zur Erlösung lehren die verschiedenen Schulen und Religionen des Hinduismus unterschiedlich. Der Begriff des Dharma deckt sich also nur teilweise mit dem der Religion. Es gibt Bereiche des Religiösen, die über den Dharma hinausragen, nämlich die Lehren vom höchsten Gott, von der menschlichen Seele, von der Beziehung Gottes zu Welt und Mensch und vom endgültigen Heil sowie die Praktiken, die zur ewigen Erlösung

führen sollen. Auch der Bereich des Yoga, der doch der Religion zuzurechnen ist, gehört, abgesehen von einigen Kompromissen und Anpassungen, nicht zum Dharma. Ferner wird man die Mythologie nicht Dharma nennen. Wenn andererseits der Dharma auch Bereiche umfaßt wie Zivilrecht, Strafrecht und das Recht der absolut-monarchischen Staatsregierung, so wären wir zwar geneigt, diese aus dem Religiösen auszunehmen; da jedoch der Dharma immer auf ein jenseitiges Heil bezogen ist, sind auch diese Bereiche in das Religiöse einbezogen. Das heißt nicht, daß sie auf *Gott* bezogen wären. Aber die Erfüllung oder Verfehlung des Dharma hat auch hier eben die Richtung auf das *Heil*.

Die Inkongruenz des Dharma und des Religiösen ist zunächst und vor allem historisch zu erklären. Es gibt eine Dharmafrömmigkeit, für die der Dharma die ganze Religion ist, und dieser Dharmismus gehört speziell einer bestimmten Epoche an. Andere Gebiete des Religiösen dagegen sind später oder in andern Kreisen zur Entfaltung gekommen als der Dharmismus. Aber das ausgleichende, adaptierende und harmonisierende Denken, das im Äryatum oder Hinduismus immer am Werk war, hat dazu geführt, daß der Dharmabegriff in allen Schulen und Gruppen und Richtungen und Religionen in Geltung blieb. Wenn der Dharma relativiert wurde, so wurde er doch immer als eine unüberspringbare Vorstufe zur Erlösung angesehen. Am passendsten werden wir den geistesgeschichtlichen Vorgang, der sich hier abgespielt hat, vielleicht so beschreiben, daß die theistischen Religionen ebenso wie der Monismus die ihnen vorhergehende Epoche nur dadurch überwinden konnten, daß sie den Mechanismus und Substanzialismus und Impersonalismus des Dharmabegriffes sich *einverleibten*.

Der Begriff des Hindu-Dharma — historisch gesehen, müssen wir besser sagen: der Begriff des Ärya-Dharma — scheint zum klaren Bewußtsein zuerst gekommen zu sein in der Auseinandersetzung mit dem Buddhismus. Darum wird immer die Bezogenheit auf den Veda betont; denn der Buddhismus unterschied sich ja durch nichts so klar von der Ärya-Religion wie durch seine Ablehnung des Veda. Es ist ein Selbstbewußtsein des Äryatums, was sich im Dharmabegriff ausspricht, und zwar zunächst das Selbstbewußtsein einer bestimmten geistesgeschichtlichen Epoche. Darum sind im Dharmabegriff eben die Kennzeichen der Epoche seiner Entstehung erhalten geblieben. Zu diesen Kennzeichen gehört vor allem, daß die Beziehung zu den Göttern und die Lehre von den Göttern dem religiösen Bewußtsein zweitrangig war, dagegen der Ritus und die Zeremonie allbeherrschend wichtig für das jenseitige Heil; es gehört ferner dazu, daß sich die quasimonotheistischen und auch die monistischen Bewegungen mit ihrer Auffassung von einem das Rituelle überragenden Heil noch nicht durchgesetzt hatten. Später haben die Dharmatexte dann allerdings auch Kompromisse mit diesen Auffassungen geschlossen.

Als Ausdruck des Selbstbewußtseins des Äryatums ist dann der Dharmabegriff, mit manchen Anpassungen an fortgeschrittene Auffas-

sungen, aber doch im Kern wenig verändert, durch die Zeiten erhalten geblieben. Er war, in all seiner Unbestimmtheit und in seinem Empirismus, das einigende Band des Āryatums, das einzige, was die Vielgestaltigkeit des Hindutums irgendwie zusammenhielt. In dieser Funktion hat er sich später auch nach dem Einbruch des Islams bewährt.

In der Gegenwart freilich vermag der alte Dharmabegriff diese Funktion nicht mehr zu erfüllen. Man redet zwar seit dem Ende des vorigen Jahrhunderts viel von der Einheit des Hinduismus, aber man versucht, sie nun anders zu begründen als mit dem alten Dharmabegriff. Dieser ist nicht mehr brauchbar, weil er vieles enthält, was man heute nicht mehr aufrechterhalten will, zum Beispiel die grundsätzliche Gebundenheit an Kasten, Lebensstadien und geographische Orte. Man versucht heute manchmal, dem Wort *dharmā* einen neuen Sinn zu geben. Darauf kann ich jedoch nicht mehr eingehen¹⁹.

¹⁹ Vgl. meinen Aufsatz in dieser Zeitschrift Bd. 42 (1958) S. 1 ff.