

I. Einleitung

Die Feststellung, daß der klassischen indischen Philosophie gesellschaftliche Fragestellungen fremd sind, ist alt. Sie ist oft wiederholt und von verschiedenen Standpunkten aus beurteilt und gedeutet worden¹⁾, und sie scheint auch der innerhalb der indischen Tradition vertretenen grundsätzlichen „Arbeitsteilung“ zwischen erlösungsbezogenem philosophischen Denken und den weltbezogenen Wissenschaften von *artha* und *dharma* ohne weiteres zu entsprechen. Die als Kulmination hinduistischen Denkens präsentierte Tradition des Advaita-Vedānta scheint die Wahrheit dieser Feststellung besonders deutlich und eindeutig zu exemplifizieren²⁾.

Demgegenüber behaupten die Vertreter des sog. Neo-Vedānta, daß hinter dem vermeintlichen Mangel ein reiches Potential unausgeschöpfter positiver Möglichkeiten liege und daß speziell der Advaita-Vedānta von unmittelbarer Bedeutung für die sozialen und politischen Probleme der Gegenwart sei: Er allein vermöge eine dem modernen Denken akzeptable und der gegenwärtigen Weltsituation angemessene metaphysisch fundierte ethische Orientierung zu bieten³⁾. Wie immer man den Inhalt und das reale politische Gewicht dieses Anspruchs beurteilen mag — der „praktische“, politisierende Vedānta spielt in der philosophischen Selbstdarstellung des modernen Indien eine maßgebliche Rolle, und er dürfte ein ernsthafteres forschерliches Interesse verdienen, als ihm bisher — von einigen richtungsweisenden Ansätzen abgesehen — zuteil geworden ist. In unmittelbarem Zusammenhang damit ist auch die Frage nach dem „Gesellschaftsbezug“ der klassischen indischen Philosophie neu zu

¹⁾ In großer Schärfe äußert sich schon Hegel über die „Abstraktheit“ der indischen philosophischen Spekulation und ihre mangelnde „Vermittlung“ mit der Sphäre geschichtlicher und politisch-gesellschaftlicher Konkretion; vgl. W. Halbfass, Hegel on the Philosophy of the Hindus. German Scholars on India. Contributions to Indian Studies, I, Varanasi 1973, S. 107–122, bes. S. 114–117. — Um nur an zwei weitere Beispiele zu erinnern: Max Weber setzt sich eingehend mit dem nach seiner Meinung vollständigen Fehlen sozialer Kritik und Programmatik in der indischen religiös-philosophischen Tradition auseinander; vgl. Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie II: Hinduismus und Buddhismus, Tübingen 1923. — Albert Schweitzer beklagt das Fehlen innerweltlich-ethischer, mitmenschlicher Dimensionen; vgl. Die Weltanschauung der indischen Denker, München 1935; sowie M. D. Hunnex, Mysticism and Ethics: Radhakrishnan and Schweitzer, Philosophy East and West 8 (1958/59), S. 121–136.

²⁾ Zur Trennung von *dharma* und *mokṣa* im Vedānta vgl. Saṅkara zu Brahmasūtra I, 1, 1–4.

³⁾ S. u., Kap. V.

stellen — in einer Weise, die weder auf ein bloßes Konstatieren der erwähnten „Arbeitsteilung“ noch auf ein ideologiekritisches Entlarven gesellschaftlicher Interessen hinausläuft, sondern zunächst einmal den in den indischen philosophischen Texten tatsächlich zu findenden, wenn auch recht verstreuten und vereinzelt gesellschaftsbezogenen Äußerungen nachgeht. — Daß es eine Tradition politisch-gesellschaftlichen Philosophierens, die der von Platons „Staat“ zum Marxschen Programm einer „Verweltlichung“ der Philosophie reichenden Entwicklung an die Seite gestellt werden könnte, in Indien nicht gibt, bleibt ganz unbestreitbar⁴⁾. Dennoch werden gesellschaftliche Themen gelegentlich auch in philosophische Zusammenhänge einbezogen, und philosophische Begriffe und Fragestellungen werden dabei auf gesellschaftliche Sachverhalte angewendet. Die Bedeutung solcher Anwendungen ist nicht an einem bloß quantitativen Maßstab zu messen: Auch in ihrer Vereinzelung, auch als Randphänomene der indischen Philosophie sind sie bemerkenswerte Symptome für ihre grundsätzliche Einstellung und ihre geschichtliche Rolle.

Der in der indischen Tradition nächstliegende und beherrschende gesellschaftstheoretische Bezugspunkt ist die Konzeption der vier hauptsächlichen Kasten (*varṇa*), und darauf wird sich die folgende Abhandlung konzentrieren: Es werden, vor allem aus der Literatur der hinduistischen Systeme des 1. Jahrtausends n. Chr., philosophische Zeugnisse zu diesem Thema zusammengestellt, und es wird untersucht, wie die *varṇa*-Ordnung der Gesellschaft im Rahmen kosmologischer, metaphysischer und erkenntnistheoretischer Erörterungen dargestellt, analysiert und rationalisiert wird.

Eine volle Bestandsaufnahme der in diesem Zusammenhang relevanten Textstellen ist bisher weder von den Historikern der indischen Philosophie noch von den Historikern des Dharmaśāstra vorgelegt worden, und sie kann und soll auch im folgenden nicht geboten werden. Die im folgenden präsentierten und diskutierten Textstellen dürften jedoch repräsentativ und maßgeblich sein, und für die Kennzeichnung grundsätzlicher Entwicklungslinien und Problemlagen dürften sie eine ausreichende Textgrundlage bilden⁵⁾. — Es ist zu betonen, daß die folgenden Erörterungen als ein Beitrag zur indischen Philosophiegeschichte, nicht aber zur Geschichte tatsächlicher sozialer Verhältnisse gemeint sind; und die philosophischen und theoretischen Stellungnahmen, die wir dabei untersuchen, sind nicht so sehr Stellungnahmen zur gesellschaftlichen Wirklichkeit selbst und per se, sondern zu Strukturen und Zusammenhängen, die ihrerseits bereits in erheblichem Maße theoretischer Natur sind. — Dies ist auch zu berücksichtigen für das Verständnis des Wortes „Kaste“, das im folgenden stets im Sinne der theoretischen *varṇa*-Struktur gebraucht ist.

⁴⁾ Die Arthaśāstra-Literatur darf, als Methodologie der Regierungs- und Verwaltungspraxis, ja nicht mit einer umfassenden politischen Philosophie verwechselt werden.

⁵⁾ Dabei halten wir uns ganz an die Texte selbst und lassen die weitgehend legendarischen Berichte über ihre Autoren beiseite.

II. Zur Vorgeschichte der philosophischen *varṇa*-Theorien

Die Frage nach den Ursprüngen des Kastensystems liegt ebenso außerhalb unserer Themenstellung wie das Problem seiner weiteren geschichtlichen Entwicklung und seiner tatsächlichen Rolle in der indischen Gesellschaft. Hinsichtlich seiner Darstellung in den mythologischen, kosmologischen und ritualistischen Texten der Frühzeit und seiner theoretischen Ausgestaltung im Dharmaśāstra müssen wir uns darauf beschränken, auf die vorliegenden Standardwerke, vor allem auf die Darstellung P. V. Kanes⁶⁾, sowie auf die älteren, aber immer noch nützlichen Zusammenstellungen von J. Muir⁷⁾ und A. Weber⁸⁾ zu verweisen. Es dürfte jedoch angebracht sein, wenigstens einige grundsätzliche Hinweise zu solchen Aspekten der *varṇa*-Konzeption zu geben, die für spätere philosophische Fragestellungen und insbesondere für die Auseinandersetzungen zwischen Buddhisten und Hindus wichtig geworden sind.

Von Anfang an ist im Begriff der vier *varṇa*, beispielhaft vor allem im Begriff des Brahmanen, Kosmisches und Gesellschaftliches, ethische Norm und „biologischer“ Tatbestand miteinander verbunden. Das entspricht ganz einem Weltbild, dessen Leitbegriffe Normatives und Faktisches, Ethisches und Physisches ineinander verweben, und es bleibt innerhalb dieses Weltbildes grundsätzlich unproblematisch und fügt sich insbesondere auch der alsbald ausgebauten Lehre von der Tatvergeltung und vom Kreislauf des Daseins (*karman* und *saṃsāra*) harmonisch ein⁹⁾. Gleichwohl gibt es schon in der Literatur der Brāhmaṇa-Periode mehrere Termini, die eine entschiedene begriffliche Trennung der Aspekte bzw. Bedeutungsmomente anzeigen: Dem lediglich durch seine Abstammung oder auch durch das Erfüllen rein äußerlicher Funktionen bestimmten Brahmanen (*jātibrahmaṇa*; *brahmabandhu*) wird der durch adäquates Wissen und Handeln ausgezeichnete und erst dadurch zum vollen Sinn seines Brahmanentums gelangte Brahmane kontrastiert¹⁰⁾. Das ethische und das hereditäre Moment treten insofern auseinander, und sie werden, in einer für die Entwicklung philosophischer Fragestellungen bemerkenswerten Weise, einander begrifflich nebengeordnet. Dabei scheint die Bedeutung der geburts-

⁶⁾ P. V. Kane, *History of Dharmaśāstra*, vols. 1–5, Poona 1930–1962; bes. vol. 2, S. 19–164.

⁷⁾ J. Muir, *Original Sanskrit Texts on the Origin and History of the People of India*, vol. 1, London 1874 (repr. Amsterdam 1967).

⁸⁾ Weber, *Collectanea* (s. Abkürzungsverzeichnis).

⁹⁾ Der Zusammenhang mit diesen Lehren ist für die folgenden Erörterungen stets im Auge zu behalten. — Zu erinnern ist auch an den Ursprungsmythus, demzufolge die Entstehung der verschiedenen Kasten durch ein *karman*bedingtes Absinken aus dem Brahmanenstande zu erklären ist; vgl. z. B. *Mahābhārata* XII, 181, 10–20; wohlbekannt ist dieser Mythos auch bei den Buddhisten, wie vor allem das *Aggaññasutta* des *Dighanikāya* zeigt. — Ein kosmogonisches Vorbild dafür gibt es bereits im *Śatapatha-brāhmaṇa* XIV, 4, 2, 23–27; vgl. dazu Weber, a. a. O., S. 9–10.

¹⁰⁾ Weber, *Collectanea*, bes. S. 97ff.

mäßigen Legitimation gelegentlich in den Hintergrund zu treten¹¹⁾; es ist jedoch nicht gerechtfertigt, solche verstreuten und oft ambivalenten Stellen — einem im Neo-Vedānta nicht seltenen Anspruch gemäß — als Beleg für eine weitgehende Mobilität oder ein vorherrschend ethisch-charakterologisches Verständnis der Kastenordnung anzusehen.

In diesem Rahmen setzt die Kritik der Buddhisten ein. Ihre „ethisierende“ Auslegung der Kastenbegriffe ist keineswegs eine radikale und revolutionäre Umdeutung. Sie greift vielmehr auf Aspekte zurück, die im Bedeutungsspektrum dieser Begriffe längst gegeben sind, in der Weise freilich, daß das ethische Bedeutungselement als das Wesentliche, Eigentliche hervorgehoben und gegen andere Momente ausgespielt wird¹²⁾. Nun erst wird das Nebeneinander und die gelegentliche Konkurrenz des Ethisch-Normativen und des Faktisch-Hereditären zum Problem; die Nebenordnung wird zum scharfen Kontrast des Relevanten und des Irrelevanten. Schließlich wird der Sinn der Kastenunterscheidungen selbst in Frage gestellt, und die herkömmlichen Kriterien werden einer grundsätzlichen Kritik unterzogen¹³⁾.

Eine Antwort auf diese Problematik ist im Begriff des *svadharma* enthalten, wie wir ihn in einigen späteren Upaniṣads und vor allem in der Bhagavadgītā finden¹⁴⁾. Dieser Begriff, der dem ethischen Motiv großes Gewicht einräumt, bewahrt und verteidigt zugleich die geburtsmäßige Legitimation der Kastenzugehörigkeit. Das hereditäre und das ethische Moment bleiben getrennt und stehen sogar in einem Kontrast zueinander; sie werden einander jedoch in der Weise zugeordnet, daß sie nicht in Konkurrenz zueinander treten können und daß die Gefahr der Schwächung des hereditären Moments umgangen wird. Die ethische Bewertung des Verhaltens wird auf die vier Stufen geburts-

¹¹⁾ A. a. O., S. 70f.; 97ff. — Recht weit geht in dieser Hinsicht gelegentlich auch das Mahābhārata; vgl. z. B. III, 206, 12:

*yaś tu śūdro dame satye dharme ca satatottithaḥ/
taṁ brāhmaṇam ahaṁ manye, vṛttena hi bhaved dvijaḥ//*

Wenn es auch gänzlich verfehlt wäre, in solchen und ähnlichen Äußerungen eine grundsätzliche Kritik am Kastensystem zu sehen, so bleibt doch angesichts späterer Entwicklungen ihre ethisierende Tendenz bemerkenswert.

¹²⁾ Im Pali-Kanon nehmen u. a. die folgenden Texte das Kastenthema auf: Aggañña-, Ambaṭṭha-, Sāmaññaphala- und Sonadaṇḍasutta im Dīghanikāya; Assalāyana- und Madhurasutta im Majjhimanikāya; Vāseṭṭhasutta im Suttanipāta. — Schärfer wird die Kritik im Śārdūlakarṇāvadāna des Divyāvadāna (ed. E. B. Cowell/R. A. Neil, Cambridge 1886; separate Ausg. S. K. Mukhopadhyaya, Santiniketan 1954; vgl. auch W. Zinkgräf, Vom Divyāvadāna zur Avadāna-Kalpalatā, Heidelberg 1940, Mat. z. Kunde d. Buddh. 21) und in der dem Āśvaghoṣa wohl zu Unrecht zugeschriebenen Vajrasūci (ed. Weber 1859; ed. Mukherjee 1949).

¹³⁾ Zu erinnern ist besonders an die Vajrasūci.

¹⁴⁾ Vgl. die unten, Anm. 36, angeführten Stellen. — Zwar ist aller *dharma* in gewissem Sinne „je eigener *dharma*“ (*svadharman* als Adjektiv schon Rgveda III, 21, 2), aber dies erhält in der Gītā doch einen neuen Akzent.

mäßiger Zugehörigkeit verteilt; ein jeder hat sich gemäß seiner geburtsmäßigen Position zu bewähren. Ein „guter“ Śūdra mag ethisch „besser“ sein als ein „schlechter“ Brahmane; aber solche ethische Rangordnung ändert doch nichts daran, daß ein Brahmane stets Brahmane und ein Śūdra stets Śūdra zu bleiben hat¹⁵). Das Respektieren dieser hereditären Zugehörigkeit und das Vermeiden von Vermischung (*saṃkara*) ist selbst wiederum, gemäß dem Begriff des *svadharma*, ein Maßstab und sogar eine fundamentale Bedingung ethischer Bewährung: Besser ist es, sein eigenes standesgemäßes Werk schlecht, als das Werk eines anderen Standes gut zu tun¹⁶).

In den Umkreis sprach- und erkenntnistheoretischer Erörterungen wird das Problem der Kastenbezeichnungen und Kastenunterschiede, entsprechend der „Nebenordnung“ ethischer und biologischer Momente, im Mahābhāṣya des Patañjali einbezogen. In einem Abschnitt des *Tatpuruṣāhnikā*¹⁷) (zu Pāṇini II, 2,6: *nañ*), in dem es um die Funktion der Partikel *a* — in Bildungen wie *abrāhmaṇa* geht, wird die Möglichkeit erwogen, daß die Nominalbedeutung, auf die sich die Negationspartikel in einem solchen Falle bezieht, im Sinne einer Summierung von Eigenschaften (*guṇasamudāya*) zu verstehen ist, daß also das *a*- in diesem Zusammenhang einen Mangel oder eine Unvollständigkeit anzeigt. Gleichzeitig ist dadurch die Anwendbarkeit des Wortteiles *-brāhmaṇa* erklärt, insofern ein Teil derjenigen Eigenschaften, deren Gesamtheit die volle Bedeutung des Wortes *brāhmaṇa* ausmacht, auch in der Zusammensetzung mit der Negationspartikel erhalten bleibt. Den traditionellen „Bedeutungsteilen“ Askese (*tapas*), Gelehrsamkeit (*śruta*) und legitime Geburt (*yoni*) werden mehrere äußerliche Identifikationsmerkmale hinzugefügt¹⁸) (*gaura*, *śucyācāra*, *piṅgala*, *kapilakeśa*, d. h. hellfarbig, von einwandfreiem Lebenswandel, braunäugig, mit rotbraunem Haar). Im Sinne dieser Interpretation wäre ein mit bestimmten ethischen und physiologischen Merkmalen ausgestatteter *vaiśya* ebenso als „Teilbrahmane“ anzusehen wie ein Mensch, dessen „Brahmanentum“ lediglich in seiner Herkunft von brahmanischen Eltern besteht. — Im ganzen bleibt diese Diskussion jedoch recht unverfänglich, und sie dürfte kaum als Bezugnahme auf schwerwiegende philosophische oder gesellschaftstheoretische Konflikte zu verstehen sein. Der begriffliche Status des Brahmanen usw. erscheint keineswegs als gefährdet, und die Tatsache,

¹⁵) Vgl. z.B. Bhagavadgītā I, 41 ff. (dazu unten, Anm. 30) und den Gebrauch von *svadharma*, der den traditionell-hereditären Status stets gelten läßt.

¹⁶) A. a. O. III, 35: *sreyān svadharmo viguṇaḥ paradharmāt svanuṣṭhitāt*; auch XVIII, 47 und Manu X, 97: *varam svadharmo viguṇo, na pārakhyāḥ svanuṣṭhitāḥ*.

¹⁷) Vgl. The Vyākaraṇa-Mahābhāṣya, ed. F. Kielhorn, 3rd ed. by K. V. Abhyankar, vol. 1, Poona 1962, S. 411 f.

¹⁸) Vgl. a. a. O., S. 411:

tapāḥ śrutam ca yonīś ca-ity etad brāhmaṇakāraṇam/

tapāḥśrutābhyāṃ yo hīno jātibrahmaṇa eva saḥ/|

tathā gaurāḥ śucyācāraḥ piṅgalaḥ kapilakeśa ity etān apy abhyantarān brāhmaṇye guṇān kurvanti.

daß es problematische Randerscheinungen und Ausnahmefälle gibt, wird nicht als Anlaß zu grundsätzlichem Zweifel an der naturgegebenen Gültigkeit der Kastenordnung und an der sicheren Identifizierbarkeit der Kastenzugehörigkeit angesehen: Im täglichen Leben und aus alter Tradition weiß man, wie man einen Brahmanen von einem Nicht-Brahmanen zu unterscheiden hat. Körperliche Merkmale wie Haar- und Hautfarbe sowie Eigentümlichkeiten der beruflichen Tätigkeit gelten dabei noch als gültige Kriterien, und weiterreichende Fragen nach der „Eigentlichkeit“ oder Beweisbarkeit des Brahmanentums usw. werden nicht gestellt¹⁹⁾.

Ein ganz anderes Niveau des Problembewußtseins wird in der Mīmāṃsā, vor allem bei Kumārila, entwickelt. Hier wird, wie in einem späteren Abschnitt dieser Arbeit zu zeigen sein wird, die buddhistische Herausforderung voll aufgenommen, die Trennung des ethischen und faktischen Bedeutungsmoments wird in aller Entschiedenheit durchgeführt, und die Priorität der geburtsmäßigen Legitimation wird zu einer zuvor unbekannten begrifflichen Schärfe entwickelt²⁰⁾. Die Sicherung der Kastenbegriffe gegenüber den aus der Summierung verschiedener Bedeutungsmomente resultierenden Ambivalenzen und gegenüber den Gefahren der Mobilität und Variabilität ist hier zum maßgeblichen Motiv geworden.

Ganz allgemein dürfen wir sagen, daß die Erörterungen des *varṇa*-Systems in der traditionellen hinduistischen Philosophie weitgehend apologetisch orientiert sind. Sie bleiben Reaktion auf Kritik und Herausforderung von außen; und dem jeweiligen philosophischen Entwicklungsstand und der grundsätzlichen systematischen Einstellung entsprechend werden metaphysische, kosmologische und erkenntnistheoretische Begriffe und Theorien in den Dienst dieser im wesentlichen apologetischen Aufgabe gestellt.

Vor diesem Hintergrund und in diesem Rahmen ist die Geschichte der „Anwendungen“ philosophischer Begriffe auf das Kastenthema zu sehen, dem unsere folgende, auf exemplarische Beispiele beschränkte Übersicht und Diskussion gilt.

III. Kastentheoretische Anwendungen der Lehre von den drei *guṇa*

Den weitesten außerphilosophischen Anwendungsbereich unter allen in der klassischen indischen Philosophie vertretenen Theorien hat die Lehre von den drei *guṇa*, d. h. den drei Grundkräften der dynamischen, die sichtbare

¹⁹⁾ Die Anwendung des Wortes *brāhmaṇa* auf Menschen, denen die geburtsmäßige Legitimation fehlt, bleibt letztlich auf Fälle des „Zweifels“ (*saṃdeha*) und der unzureichenden oder fehlerhaften Unterweisung (*durupadeśa*) beschränkt, die die in normalen Situationen bestehende Sicherheit nicht zu gefährden vermögen: *jātihīne saṃdehād durupadeśāc ca brāhmaṇaśabdo vartate ... ātaś ca saṃdehād durupadeśād vā, na hy ayam kalam māṣarāśivarnam āpaṇa āsinam dṛṣṭvā-adhyavasayati brāhmaṇo 'yam iti* (a. a. O., S. 411–412).

²⁰⁾ S. u., Kap. IV.

Welt periodisch aus sich entfaltenden Urmaterie (*pradhāna*) oder Natur (*prakṛti*). Diese aus vorphilosophischen, mythologischen Quellen gespeiste Theorie des Sāṃkhya²¹⁾ bietet ein potentiell universales und tatsächlich vielfach angewendetes Prinzip der Klassifikation und Erklärung empirischer Gegebenheiten; oft durchaus unabhängig von den übrigen Lehren des Sāṃkhya findet es mancherlei Verwendung in der Kosmologie, Psychologie, Medizin, Diätetik, Kunsttheorie usw. Besonders beliebt ist die *guṇa*-Theorie für die Klassifikation und Typisierung lebender, zumal menschlicher Wesen und ihrer Verhaltensweisen. Zugleich besteht die Möglichkeit, sie als Mittel der Erläuterung, Begründung oder auch Neudeutung schon bestehender Klassifikationen und Typisierungen zu verwenden, und es kann kaum überraschen, daß sie auch mit der bedeutsamsten dieser Klassifikationen, nämlich der *varṇa*-Struktur der Gesellschaft, in mancherlei Verbindung gebracht worden ist.

Nun sind in den Texten des klassischen Sāṃkhya aus dem I. Jahrtausend n. Chr., d. h. vor allem in Īśvarakṛṣṇas Sāṃkhyakārikā und in den zugehörigen Kommentaren, kaum explizite Stellungnahmen zu finden und — da es hier ja um kosmologisch-metaphysische und soteriologische Grundfragen geht — wohl auch nicht zu erwarten. Beachtung verdient immerhin Sāṃkhyakārikā, v. 53:

*aṣṭavikalpo daivas, tairyaḡyonyas ca pañcadhā bhavati/
mānuṣyaś ca-ekavidhaḥ, samāsato bhautikaḥ sargaḥ||*

(Der göttliche Evolutionsbereich hat acht Arten, der tierische fünf, der menschliche eine; dies ist, zusammengefaßt, die Evolution der Lebewesen).

Diese Aufzählung wird unmittelbar darauf (v. 54) durch eine der Verteilung der drei *guṇa* entsprechende hierarchische Anordnung ergänzt. — Nun wäre es gewiß verfehlt, aus der Kennzeichnung des Menschengeschlechts als „einheitlich“ (*ekavidha*) weiterreichende Schlüsse zu ziehen. Gleichwohl bleibt festzuhalten, daß, was immer auch an Unterteilungen des Menschengeschlechts vorausgesetzt bleiben mag, dies jedenfalls nicht in den Rang primärer kosmologisch-biologischer Relevanz erhoben wird (— wie es in der vielzitierten Hymne R̥gveda X, 90 und in den zahlreichen an sie anschließenden Texten geschieht). Dies im indischen Denken nicht selten zerrinnende Verständnis des Menschen in seiner Einheit und Abgrenzbarkeit scheint im naturphilosophischen Kontext der Sāṃkhyakārikā noch eine gewisse selbstverständliche Geltung zu haben.

Zu erwähnen ist in diesem Zusammenhang die unterschiedliche Reaktion der Kommentatoren auf die zitierte Sāṃkhyakārikā-Stelle: Während der

²¹⁾ Zur Geschichte und Systematik des Sāṃkhya vgl. E. Frauwallner, Geschichte der indischen Philosophie, Bd. I, Salzburg 1953.

wahrscheinlich älteste²²⁾ uns erhaltene Kommentar, die anonyme Yuktidīpikā, das Wort *ekavidha* durch die Bemerkung erklärt und begründet, daß es ja keine Subspecies gebe (*jātyantarānupapatteḥ*²³⁾), beschränken sich die sog. Mātharavṛtti und die kürzlich veröffentlichte, auch in anderer Hinsicht eng verwandte sog. Sāṃkhyasaptativṛtti darauf, es eher zu entschärfen durch die Erklärung, daß das (dadurch als einheitlich charakterisierte) Menschengeschlecht aufgrund der Gleichheit des Merkmals, d. h. wohl des Aussehens, vom Brahmanen bis zum Caṇḍāla reiche²⁴⁾. Eindeutig abschwächend ist der Hinweis Vācaspatīs, daß bei der Kennzeichnung des Menschengeschlechts als einheitlich die Unterteilung in die Subspecies, Brahmanentum usw., lediglich außer Betracht bleibe²⁵⁾.

In jedem Fall kann von expliziter gesellschaftlicher Bezugnahme im klassischen Sāṃkhya kaum die Rede sein; und kastentheoretische Anwendungen der drei *guṇa* finden wir nicht hier, sondern in vor- und nachklassischen Sāṃkhya-Texten, bzw. in Texten aus älterer wie auch neuerer und neuester Zeit, die zum näheren oder weiteren Umkreis des Sāṃkhya zu rechnen sind.

Über den berühmtesten der früheren mit Sāṃkhya-Begriffen operierenden Texte, die Bhagavadgītā, ist auch in diesem Zusammenhang viel, und oftmals Kontroverses, gesagt worden. Wir beschränken uns hier auf einige grundsätzliche, für unser Thema unmittelbar einschlägige Hinweise.

Unter Berufung auf Stellen wie IV, 13²⁶⁾, die besagen, daß die Einrichtung der vier *varṇa* der Einteilung der *guṇa* und der Werke folge, sowie allgemein auf die Rolle der *guṇa*-Theorie in der Bhagavadgītā, ist im modernen Hinduismus oft die These vertreten worden, daß hier die geburtsmäßig-hereditäre Auffassung des Kastensystems einer ethischen oder charakterologischen gewichen sei. Mit besonderer Entschiedenheit ist diese Ansicht von S. Radhakrishnan vorgetragen worden, der auch in anderer Hinsicht dazu neigt, die Bhagavadgītā dem buddhistischen Dhammapada an die Seite zu stellen²⁷⁾. Als weitere Stütze dieser ethisierenden Interpretation erscheint dabei der Begriff des *svadharma*.

Es ist sehr symptomatisch für den literarischen Charakter und für die geschichtliche Rolle der Bhagavadgītā, daß sie auch in genau entgegengesetzter

²²⁾ An dieser Auffassung ist einstweilen trotz der Erwägungen E. A. Solomons (Sāṃkhyavṛtti [V 2], Ahmedabad 1973, S. 6–7) festzuhalten.

²³⁾ Yuktidīpikā, ed. R. C. Pandeya, Delhi 1967, S. 137.

²⁴⁾ Vgl. Sāṃkhyakārikā with Mātharavṛtti, ed. V. P. Sarma (Benares 1922), zum angeg. Vers: *tulyalīṅgatvād brāhmaṇādicaṇḍālāntaḥ*; Sāṃkhyasaptativṛtti (V₁), ed. E. A. Solomon (Ahmedabad 1973), S. 68: *tulyalīṅgatvād brāhmaṇādis caṇḍālāntaḥ*.

²⁵⁾ Vgl. Sāṃkhyatattvakaumudi zu v. 53: *brāhmaṇatvādyaṁvāntarajātibhedāvivakṣayā*.

²⁶⁾ *cāturvarṇyam mayā sṛṣṭam guṇakarmavibhāgaśaḥ*.

²⁷⁾ Was sich freilich noch deutlicher auf die Interpretation des Dhammapada auswirkt; vgl. Radhakrishnans kommentierte Ausgaben und Übersetzungen beider Werke; auch sein The Hindu View of Life, (zit.) London 1968, S. 86: „Caste is a question of character.“

Weise interpretiert und als autoritatives Dokument der traditionell-geburtsmäßigen Auslegung der vier *varṇa* herangezogen worden ist. So zitieren traditionalistische neuzeitliche Pandits wie Vāsudeva Śāstrin Abhyaṅkara und Durgāprasāda Dviveda die Bhagavadgītā-Stellen über *svadharma* usw. als Belege für die hereditäre Auffassung und gegen die ethisierende Zersetzung der Kastenbegriffe²⁸); dabei setzen sie voraus, daß die hereditäre Kastenzugehörigkeit und die den Kasten traditionell zugewiesene gesellschaftliche Rolle auch dem wahren und metaphysischen Wesen der jeweiligen Individuen entspricht. — Nun gehört es zu den Eigentümlichkeiten der Bhagavadgītā, verschiedene Festlegungen zu vermeiden und allgemein zur Versöhnung, Synthese und Ambivalenz zu tendieren²⁹). Wir können also nicht erwarten, daß sie eine Bedeutung oder einen Aspekt des *varṇa*-Begriffs ausdrücklich und mit dem Anspruch der Ausschließlichkeit gegen andere Bedeutungen und andere Aspekte ausspielt. Gleichwohl kann kein Zweifel daran bestehen, daß die grundsätzlich hereditäre Bedeutung der Kastenordnung hier durchaus nicht in Frage gestellt, sondern vielmehr auf eine subtile und konziliante Art verteidigt wird, und zwar gegen eben diejenige vom Buddhismus vertretene ethisierende Deutung, der sie andererseits weit entgegenzukommen scheint; die Vermischung der Kasten (*varṇasaṃkara*) wird in den Anfangskapiteln ja mehrfach als ein bedrohliches Phänomen genannt³⁰). Ethisch-charakterologische Klassifikationen erscheinen neben und innerhalb der biologisch-hereditären Kastenordnung, ohne sie zu ersetzen oder auch nur zu gefährden³¹). Wir können hier gewiß nicht mehr von einem naiven und unreflektierten Nebeneinander der Bedeutungen und Aspekte reden wie in den alten, d. h. vor allem vorbuddhistischen Texten. Ethisches und Biologisch-Hereditäres überlagern und überschneiden sich, jedoch in einer Weise, daß die von den Buddhisten herbeigeführte Konfrontation der Bedeutungen offenbar vorauszusetzen ist³²). — Der Begriff des *svadharma*, d. h. der jeweils eigenen, standesgemäßen Pflicht, der dem Ethischen viel Raum zu gewähren scheint, sichert und stabilisiert zugleich die hereditäre und überkommene Ordnung als Rahmen und Voraussetzung ethischer Wertung; und entsprechend der Lehre von der Wiedergeburt und der Nachwirkung aller Taten (*saṃsāra*; *karman* u. a.) ist die Kastenordnung ja zugleich ein Gefüge, in der der ethische Rang früherer Existenzen seinen Ausdruck finden kann, ohne daß sie die ethische Qualität des jeweils gegenwärtigen Lebens anzuzeigen brauchte. Die in der

²⁸) S. u., Anm. 105–106; sowie CV, S. 198; zu den drei *guṇa*: S. 2.

²⁹) Dies hat bekanntlich zu unnötigen Spekulationen über verschiedene Textschichten und Interpolationen innerhalb der Bhagavadgītā geführt.

³⁰) S. o., Anm. 15. — Zwar spricht in diesem Falle Arjuna; er wird hierzu jedoch von Kṛṣṇa keineswegs eines besseren belehrt. In III, 24 (Kṛṣṇa) steht *saṃkara* offenkundig für *varṇasaṃkara*.

³¹) Vgl. z. B. Bhagavadgītā VII, 16.

³²) Dies genügt natürlich nicht, um eine definitive Antwort auf die Frage nach dem buddhistischen „Einfluß“ auf die Bhagavadgītā zu geben.

schon zitierten Stelle IV, 13 zu findende Rede von der „Einteilung der *guṇa* und der Werke“ (*guṇakarmavibhāga*) ist ohne Zweifel im Rahmen der Lehre vom *samsāra* zu verstehen.

Die Anwendung des Ausdrucks *karman* auf die vier Kasten bleibt in aufschlußreicher Weise zwiespältig: Während für die beiden höheren *varṇa* (*brāhmaṇa*, *kṣatriya*) „Werke“ im Sinne ethisch relevanten Handelns (*ācāra*) als eigentümlich betont werden, werden für die beiden niederen *varṇa* (*vaiśya*, *śūdra*) „Werke“ im Sinne von Beschäftigungsweisen, Erwerbsfunktionen hervorgehoben³³). Der Hintergrund dieser Verfahrensweise ist leicht zu durchschauen: Der Brahmanenstand, in geringerem Maße auch der Stand der Kṣatriya, ist seit alters her mit inhaltlich gefüllten ethischen Wertvorstellungen wie Weisheit, Wahrhaftigkeit und Selbstzucht verknüpft, die den höheren Kasten vorbehalten bleiben und keineswegs auch den niederen Kasten als „standesgemäße Pflicht“ (*svadharma*) zugewiesen werden können. Diese sind ja (hauptsächlich im Falle des Śūdra) mit ethischen Unwertvorstellungen wie unreine Lebensweise, Zügellosigkeit und Stumpfsinn assoziiert, von denen man jedoch gleichfalls nicht erwarten kann, daß sie als „standesgemäße Pflicht“ zugewiesen und anempfohlen werden. Was demnach bleibt, ist die Zuweisung von Beschäftigungsweisen, die auch für die niederen Kasten den *svadharma*-Begriff mit Inhalt füllen können und deren getreuliche Erfüllung sodann auch die Dimension des ethisch Wertvollen eröffnet³⁴). Insofern kann zwar ein Śūdra ein „guter“ Śūdra sein; jedoch kann ihm solche ethische Standesqualität in keiner Weise dazu verhelfen, das dem Brahmanen genuin zugehörige, „eingeborene“ Verhaltenspotential (*brahmakarma svabhāvajam*; XVIII, 42) zu erreichen.

Es ist eine überdeutliche Paraphrase dieses Standpunktes, wenn ein Pandit des 19. Jahrhunderts, „Soobajee Bapoo“, die rhetorische Frage stellt, ob denn ein noch so tüchtiger (d. h. seine Eselsfunktion noch so perfekt erfüllender) Esel jemals zu einem Rosse werden könne³⁵).

Es ist recht bezeichnend, daß die zentralen Feststellungen der Bhagavadgītā über den *svadharma* auch in Manus Gesetzbuch Verwendung finden³⁶). — Manu bedient sich im übrigen auch der *guṇa*-Theorie, um einer von ihm präsentierten hierarchischen Klassifikation aller Lebewesen gleichsam metaphysisch-kosmologischen Nachdruck zu verleihen. Es handelt sich hier um eine der typischen

³³) Vgl. a. a. O. XVIII, 41–44; auch IV, 13; sowie D. P. Vora, *Evolution of Morals in the Epics*, Bombay 1959, S. 129. — Andere Stellen des Mahābhārata gehen in der ethisierenden Tendenz weiter als die Bhagavadgītā; s. o., Anm. 11.

³⁴) Natürlich haben auch die höheren Kasten ihre traditionellen Erwerbstätigkeiten; es ist jedoch charakteristisch, daß diese an den zitierten Stellen nicht genannt werden.

³⁵) Soobajee Bapoo in Vajrasūci, ed. Weber, S. 236.

³⁶) Vgl. Bhagavadgītā III, 35; XVIII, 47 und Manu X, 97; der Begriff *svadharma* findet sich ferner Bhagavadgītā II, 31; 33; VIII, 35; auch in der Maitrī-Upaniṣad (IV, 3) spielt er eine entsprechende Rolle; ähnlich *svakarma*, z. B. Gītā XVIII, 45 f.

„vermischten Hierarchien“, die in „vorsystematischen“ Texten so geläufig sind³⁷⁾. — Wir begegnen, in einer durch die Verteilung der drei *guṇa sattva*, *rajas* und *tamas* bestimmten aufsteigenden Ordnung, u. a. den folgenden Wesen:

Pflanzen (*sthāvara*), Würmer (*kṛmi*), Schildkröten, Śūdras, Barbaren (*mleccha*), Löwen, Vögel, Heuchler (*dāmbhikāḥ puruṣāḥ*), *piśāca*-Dämonen als wesentlich von *tamas* beherrscht; Ringkämpfer (*malla*), Schauspieler (*nāṭa*), Kṣatriyas, große Disputanten (*vādayuddhapradhāna*), Gandharven als hauptsächlich durch *rajas* bestimmt; Asketen (*yati*), gewisse Brahmanen (*vipra*), Sterne (*nakṣatra*), *ṛṣi*, *deva*, *Brahmā*, *dharma*, der *mahān* (d. h. die kosmische *buddhi*, „Erkenntnis“), und sogar das *avyakta*, d. h. die nichtmanifestierte „Natur“ selbst, als wesentlich von *sattva* beherrscht. Innerhalb dieser Aufzählung gehen offenkundig mancherlei Gesichtspunkte und Kriterien durcheinander; die Bezeichnungen sind u. a. ethisch, charakterologisch, mythologisch, biologisch-kosmologisch oder auch auf die Erwerbstätigkeit bezogen. Innerhalb der menschlichen Sphäre gelten die vier *varṇa* nicht als umfassendes und abschließliches Prinzip der Klassifikation und Subordination (die Vaiśya werden überhaupt nicht genannt). Daß es dabei zu mancherlei Überschneidungen und Vermengungen (dem von späteren systematischen Philosophen so sorgfältig vermiedenen „Überlappen der genera“, *jāti-saṃkara* im logischen Sinne) kommt, bleibt ganz außer Betracht.

Für solches Einfügen der vier *varṇa* in andersartige und umfassendere Hierarchien und Evolutionsreihen gibt es eine Reihe von Beispielen u. a. im Mahābhārata³⁸⁾ und zuvor in der Literatur der Brāhmaṇa-Zeit, wie die von A. Weber aus dem *agnicayana*-Ritual zitierte „Schöpfungstabelle“ zeigt³⁹⁾. Die Frage, inwieweit in diesen Fällen eine ursprüngliche Verflechtung der *varṇa*-Ordnung mit anderen Hierarchien oder eine nachträgliche Zusammenfügung anzunehmen ist, können wir hier nicht näher diskutieren. — Bereits auf einem anderen begrifflichen Niveau steht der Abschnitt aus dem Śukānu-prasna-Kapitel des Mahābhārata, der in fortschreitenden Dichotomien, in einer an Platons Sophistes und Politikos erinnernden dihäretischen Verfahrensweise, von biologischen Grundkategorien zum Begriff des wahren, das *brahman* kennenden Brahmanen führt⁴⁰⁾. Solche aus biologischen und allgemein kosmologischen Kategorien heraus zu ethischen Begriffen führenden und schließlich im Begriff des wahren Brahmanen, als des wahrhaft Weisen oder des wahren Vedakenners, kulminierenden Aufzählungen haben im übrigen eine Tradition,

³⁷⁾ Manu XII, 42–52.

³⁸⁾ Vgl. z. B. XII, 200; zu den vier *varṇa*: v. 31–33.

³⁹⁾ Weber, Collectanea, S. 7; natürlich ist auch an Ṛgveda X, 90 zu erinnern.

⁴⁰⁾ Mahābhārata XII, 229, 12–25.

die sich vom Śatapathabrāhmaṇa zu manchen jüngeren Texten verfolgen läßt⁴¹⁾.

Kehren wir nun zu unserem Thema der Auslegung der *varṇa*-Ordnung durch die *guṇa*-Theorie zurück, so bleibt zu bemerken, daß die drei *guṇa* nicht nur im Rahmen allgemeiner und umfassender Hierarchien, sondern auch speziell und individuell auf die vier *varṇa* angewendet werden — nicht selten im Zusammenhang mit der Lehre von den Kastenfarben⁴²⁾. Dabei stellt sich freilich die Schwierigkeit oder zumindest Unbequemlichkeit ein, daß ein Dreierschema zur Erklärung und Rationalisierung einer Vierergruppe dienen soll und daß, ganz allgemein, zwei Schemata miteinander verbunden werden, die aus gänzlich unabhängigen, wenn nicht divergenten Quellen stammen⁴³⁾.

Eine scheinbar naheliegende, im indischen Kontext freilich doch überraschende Lösung dieses Konflikts bietet die Anugītā im Mahābhārata; sie läßt es bei drei *varṇa* bewenden: „Das *tamas* ist dem Śūdra, das *rajas* dem Kṣatriya eigen; das *sattva* als Höchstes dem Brahmanen; so treten in den drei Kasten die drei *guṇas* auseinander“⁴⁴⁾. — Nun wäre es gewiß verfehlt, von einem durchaus subalternen Text wie der Anugītā eine kritische, autonome Anwendung philosophischer bzw. kosmologischer Begriffe auf gesellschaftliche Konventionen, und d. h. eine kritische Rekonstruktion und Reform der *varṇa*-Ordnung am Maßstab der *guṇa*-Metaphysik zu erwarten; und mehrere andere Stellen lassen keinen Zweifel daran, daß die Anugītā keinesfalls ernstlich die Vierzahl der *varṇa* in Frage stellt⁴⁵⁾.

Andere Autoren versuchen, die Diskrepanz, die in der Anugītā offenbar durch bloße Nachlässigkeit umgangen ist, durch Hilfskonstruktionen zu überbrücken, meist in der Weise, daß den Vaiśya eine Kombination aus *rajas*

⁴¹⁾ Vgl. Weber, *Collectanea*, S. 97; an späteren Texten ist z.B. an Vivekacūḍāmaṇi (Einl.), auch an populärere Texte wie Adhyātmarāmāyaṇa und Rāmcaritmānas zu erinnern.

⁴²⁾ Zur Zuordnung von *guṇa* und Kastenfarben vgl. Mahābhārata XII, 181,5; Weber, *Collectanea*, S. 10–11; vgl. auch Yogasūtra IV, 7; H. von Glasenapp, *Die Lehre vom karman in der Philosophie der Jainas*, Leipzig 1915 (Diss. Bonn), S. 59ff.

⁴³⁾ Zu einer ähnlichen Unbequemlichkeit kommt es auch bei der Zuordnung der *guṇa* zu den „Lebenszielen“ (*puruṣārtha*), die nur dann unproblematisch ist, wenn man sich an die alte Dreiergruppe (*trivarga*) ohne „Erlösung“ (*mokṣa*) hält; dies tut z.B. Manu XII, 38 mit der Zuordnung *kāma* — *tamas*, *artha* — *rajas*, *dharma* — *sattva*. Bhagavan Das, der auch *mokṣa* mit unterbringen will, muß zu einer umständlichen Hilfskonstruktion Zuflucht nehmen (vgl. *The Science of Social Organisation I*, Adyar² 1932, S. 78).

⁴⁴⁾ Anugītā 39, 11; nach der Übersetzung von P. Deussen/O. Strauss, *Vier philosophische Texte des Mahābhārata*, Leipzig 1906, S. 956. — Vgl. auch 43, 1, mit *rājanya* als dem „mittleren“ *guṇa* entsprechend. — Die Anugītā findet sich im Mahābhārata XIV, 16–51.

⁴⁵⁾ Vgl. Anugītā 35, 43, wo von drei Kasten der Zweigeborenen die Rede ist, also insgesamt vier Kasten vorauszusetzen sind. — Die Vaiśya werden ja übrigens auch in Manus oben erwähnter „vermischter Hierarchie“ nicht genannt.

und *tamas* und den übrigen *varṇa* „reine“ *guṇa* zugeordnet werden⁴⁶). Etwas anders, und im Sinne einer weiteren Überhöhung des Brahmanenstandes, verfährt der schon erwähnte Durgāprasāda Dviveda, wenn er die Brahmanen durch *sattva* allein, die Kṣatriya durch *rajas* und *sattva*, die Vaiśya durch *rajas* und *tamas*, die Śūdra durch *tamas* allein oder auch durch *tamas* und *rajas* bestimmt sein läßt⁴⁷).

Wenn allerdings P. T. Raju im Zusammenhang mit solcher Anwendung der drei *guṇa* Platons gleichermaßen psychologisches wie gesellschaftliches Dreierschema von λογιστικόν, θυμός und ἐπιθυμία als Parallele meint heranziehen zu können⁴⁸), so wird dadurch doch viel eher ein fundamentaler Unterschied illustriert. Bei Platon haben wir eine umfassende rationale Konstruktion, die das Gesellschaftliche und Politische in ursprünglicher Weise und in kritischer Selbständigkeit gegenüber bestehenden Konventionen mit umfaßt; bei den *guṇa*-Theoretikern haben wir dagegen eine nachträgliche, ganz ohne Bereitschaft zur radikalen Kritik durchgeführte Anwendung „philosophischer“ Begriffe auf eine als vorgegeben akzeptierte gesellschaftliche Ordnung. Eine eigenständige Anthropologie, die mit der *varṇa*-Theorie in Konkurrenz zu treten vermöchte, wird aus der Lehre von den drei *guṇa* nicht abgeleitet; Möglichkeiten der Kritik, die sich anzudeuten scheinen, werden nicht ausgeschöpft. Es gibt hier überhaupt nichts, das der im klassischen griechischen Denken entwickelten und zu beständiger Kritik an Konventionen und Traditionen herausfordernden Gegenüberstellung von φύσις und θέσις auch nur annähernd entspräche. — Gewiß vermag die Verwendung der Begriffe *sattva*, *rajas* und *tamas* dazu zu dienen, die ethischen und charakterologischen Aspekte der *varṇa*-Ordnung gegenüber ihrer bloßen Geburtsbedingtheit in Erinnerung zu bringen; und in der Tat dient sie bei modernen Autoren oft dazu, die vier hauptsächlichen Kasten geradezu im Sinne psychologisch-physiologischer Konstitutionstypen auszulegen⁴⁹). Kriterien für die empirische Feststellbarkeit und eindeutige Abgrenzbarkeit dieser Typen und damit für eine wirklich durchführbare, von der geburtsmäßigen Zuordnung unabhängige gesellschaftliche Gliederung werden jedoch nicht gegeben, und die Reformbereitschaft bleibt sehr oft verbal. Selbst einer der entschiedensten Fürsprecher einer auf Charakter und Berufung bezogenen und nicht hereditär gebundenen Interpretation der vier *varṇa*, S. Radhakrishnan, räumt ein:

⁴⁶) Vgl. K. Damodaran, *Indian Thought*, New York 1967, S. 482 (unter Hinweis auf K. M. Munshi, *Foundations of Indian Culture*, S. 68: „energy/inertia“); P. T. Raju, *The Philosophical Traditions of India*, London 1971, S. 209: „activity/lethargy“.

⁴⁷) Vgl. CV, S. 2. — Eine Verbindung der Kastenbegriffe mit den gleichfalls im Sāṃkhya beheimateten Begriffen *buddhi*, *ahamkāra* usw. stellt N. V. Thadani, *Mimamsa: The Secret of the Sacred Books of the Hindus*, Delhi 1952, S. 417–418, her.

⁴⁸) *The Philosophical Traditions of India*, London 1971, S. 209.

⁴⁹) Vgl. z.B. Vinoba Bhave, *Talks on the Gītā*, New York 1960, S. 191 ff.

“Since we cannot determine in each individual case what the aptitudes of the individuals are, heredity and training are used to fix the calling“⁵⁰). — Insofern kann die Haltung eines traditionellen Gelehrten wie Durgāprasāda Dviveda⁵¹) konsequenter erscheinen: Für ihn ist die Anwendung der drei *guṇa* in jedem Falle nur eine andere Bezeichnung dessen, was in der geburtsmäßigen Zugehörigkeit zu einer Kaste seinen Ausdruck findet, und solche geburtsmäßige Zugehörigkeit allein vermag die wahre, metaphysische und keiner unabhängigen empirisch orientierten Kritik wirklich zugängliche *guṇa*-Verfassung eines Menschen zuverlässig zu bezeugen. Die *guṇa*-Theorie dient hier in aller Offensichtlichkeit nur als ein Mittel, die *varṇa*-Ordnung metaphysisch zu fundieren und zugleich einer rationalen und nach empirischen Gesichtspunkten verfahrenen Diskussion zu entziehen. — Ein wirkliches Korrektiv gegenüber der hereditären Bestimmung der Kasten bietet die *guṇa*-Theorie jedenfalls nicht, und sie ist — so bleibt gegenüber oft wiederholten Stellungnahmen in der neuhinduistischen Literatur festzuhalten — in der traditionellen Literatur auch nicht als ein solches verstanden worden.

IV. Kastentheoretische Anwendungen des Universalienbegriffs

Ein anderes für die Auslegung und Diskussion des Kastensystems herangezogenes philosophisches Hilfsmittel ist der realistische Universalienbegriff (*sāmānya*, *jāti*). Dieser mag zwar weniger populär sein als die Lehre von den drei *guṇa*, hat jedoch, mit seinen mannigfachen metaphysischen sowie sprach- und erkenntnistheoretischen Implikationen, für die philosophischen Diskussionen der klassischen Zeit eine größere Bedeutung. Besonders charakteristisch ausgeprägt ist er bekanntlich im Nyāya und Vaiśeṣika, und in dieser Ausprägung ist er zugleich ein klassisches Angriffsziel der buddhistischen Kritik. Jedoch auch in der Mīmāṃsā spielt er eine zumal für unseren gegenwärtigen Kontext sehr bemerkenswerte Rolle. Bevor wir auf die kastentheoretischen Verwendungsweisen des *sāmānya*-Begriffs eingehen, mögen einige grundsätzliche Hinweise zu seiner systematischen Ausprägung besonders im Vaiśeṣika sowie zu seiner geschichtlichen Rolle in der klassischen Zeit angebracht sein.

Der realistische Begriff des *sāmānya* bzw. *jāti* nimmt, ursprünglich wohl in Anknüpfung an sprachtheoretische Überlegungen und zunächst in nicht weiter differenzierender Weise, das Problem des Einen-im-Vielen, des wirklichen Gemeinsamen und der identischen und beständigen Wortbedeutung auf: Dieses „Gemeinsame“ ist dasjenige, was, seinerseits einheitlich, unteilbar und keinem Wechsel und Vergehen unterworfen, dem wechselnden Vielen

⁵⁰) The Hindu View of Life, London 1968, S. 79. — Bhagavan Das, a.a.O. (s.o., Anm. 43), S. 281, gibt hier den Lehrern besondere Verantwortung.

⁵¹) S.o., Anm. 47.

inhärieren kann⁵²). — Die Entwicklung führt jedoch bald dahin, innerhalb des Bereichs der einheitlich-allgemeinen Wortbedeutungen reale Universalien von bloß akzidentellen „zusätzlichen Bestimmungen“ (*upādhi*) zu unterscheiden. Dabei wird der Begriff des *sāmānya* bzw. *jāti* zwar keineswegs zum Äquivalent des Essenzbegriffs; jedoch wird es eine seiner Funktionen, das Wesentliche und Konstitutive gegenüber dem Akzidentellen, den bloß zeitweiligen Funktionen und äußerlichen Rollen abzugrenzen. Das wirkliche *sāmānya* in diesem Sinne ist etwas, wodurch ein konkretes individuelles Ding ist, was es ist: Ein Pferd (*aśva*) ist, was es ist, insofern ihm der zugleich allen Pferden gemeinsame Wesensfaktor „Pferdheit“ (*aśvatva*) inhäriert, und eine Kuh ist, was sie ist, insofern ihr „Kuhheit“ (*gotva*) inhäriert. „Kochtum“ (*pācakatva*) hat, als „zusätzliche Bestimmung“, jedoch keine in solchem Sinne seinskonstitutive Bedeutung. Die *sāmānya* bezeichnen insofern Strukturen des Universums, biologische Spezies und andere Grundformen der wirklichen empirischen Welt, die auch durch die periodischen Weltzerstörungen nicht betroffen werden und am Beginn einer neuen Weltperiode stets wieder hervortreten. Man könnte insofern und angesichts der seit dem R̥gveda⁵³) geläufigen kosmologischen Verwurzelung der *varṇa*-Lehre vermuten, daß es naheliegend sei, auch die vier Kasten im Sinne solcher unwandelbarer Prototypen zu verstehen.

Jedoch präsentieren die alten Vaiśeṣika- und Nyāya-Texte, die ja auch gewiß kein primär gesellschaftstheoretisches Interesse haben, die vier *varṇa* noch nicht im Sinne von Universalien. Daß die Kastenhierarchie als solche und als integraler Bestandteil des *dharma* ganz fraglos hingenommen wird, ist freilich klar⁵⁴). Darüber hinaus läßt Praśastapāda, in seiner mythisch-philosophischen Beschreibung der Neuformation der in die Atome zerfallenen Welt am Beginn einer neuen Weltperiode, keinen Zweifel daran, daß er, und zwar in viel entschiedenerem Maße als das klassische Sāṃkhya, der *varṇa*-Ordnung kosmologischen Rang zuerkennt⁵⁵). Er fügt sogar eine deutliche Puruṣasūkta-Reminiszenz ein, wobei freilich, anders als im R̥gveda, nicht von einem originalen kosmogonischen Akt die Rede ist, sondern von einer ihren Tatfolgen entsprechenden Zuweisung der Seelen (*ātman*) an diese vier zeitlosen Formen der Existenz, die durchaus den biologischen Species gleichgeordnet sind.

Im Nyāya und Vaiśeṣika des 9. und 10. Jahrhunderts begegnet uns die Auslegung und Diskussion der *varṇa*-Theorie im Rahmen der Universalienlehre mehrfach als ein bereits vertrautes und geläufiges Thema. Dabei steht auch hier die in den Diskussionen dieser Zeit vorherrschende erkenntnistheo-

⁵²) Vgl. W. Halbfass, Remarks on the Vaiśeṣika Concept of *sāmānya*. Añjali (Wijesekera Felic. Vol.), ed. by J. Tilakasiri, Peradeniya 1970, S. 137–151.

⁵³) X, 90 (Puruṣasūkta).

⁵⁴) Vgl. PB, S. 272–273.

⁵⁵) PB, S. 48–49.

retische Fragestellung im Vordergrund; d. h. es wird vor allem gefragt, wie die *varṇa* — im Rahmen der Lehre von den Erkenntnismitteln (*pramāṇa*) — jeweils sicher als solche zu erkennen und voneinander zu unterscheiden seien und wie die Ansicht, daß die Kasten durch wirkliche Universalien bestimmt seien, erkenntnistheoretisch zu rechtfertigen sei. Da es der Anspruch des klassischen Vaiśeṣika und Nyāya ist, daß wirkliche *sāmānya* in der Wahrnehmung, als Daten „bloßer Anschauung“ (*ālōcanamātra*, später *nirvikalpapakapratyakṣa*) aufweisbar seien, gilt es, die Wahrnehmungsfrage auch hinsichtlich der Kastenuniversalien zu stellen; insbesondere wird, in Erwiderung auf buddhistische und andere Einwände, gefragt, wie hier das Verhältnis des direkten Wahrnehmens zu dem durch „Unterweisung“ (*upadeśa*) und genealogische Tradition erworbenen indirekten Wissen verhalte.

Jayantabhaṭṭa konstatiert in seiner Nyāyamañjarī (9. Jahrh.), daß man zwar zunächst einmal der „Unterweisung“ und des genealogischen Wissens bedürfe, um festzustellen, was ein Brahmane usw. sei — zumindest muß man ja über die entsprechenden Wortbedeutungen unterrichtet werden —, daß man sich sodann jedoch lediglich seines Sehvermögens zu bedienen habe, um einen Brahmanen usw. als solchen zu identifizieren⁵⁶). Daß hier ein vorhergehendes Lernen notwendig ist, kann — so wird betont — die Geltung des Wahrnehmungsbefundes als solchen nicht gefährden. Muß man nicht auch zunächst über die Bedeutung des Wortes „Kuh“ unterrichtet werden, ehe man eine Kuh als solche identifizieren kann? — Sprachliche Unterweisung ist nach dieser Auffassung lediglich als äußere Vorbereitung auf einen Wahrnehmungsakt zu verstehen, die die Gültigkeit des daraus zu entnehmenden Befundes überhaupt nicht beeinträchtigen kann: Dasjenige, was wahrgenommen wird, nachdem man auf den Gipfel eines Berges gestiegen ist, verliert (dadurch, daß es einer solchen Art der Vorbereitung bedarf) doch nicht seinen Status als Wahrnehmungsinhalt⁵⁷). — Eine von anderer Seite vorgebrachte Ansicht, daß ein Brahmane auch ohne genealogische Unterrichtung lediglich aufgrund seiner vornehmen Erscheinungsform identifizierbar sei, wird von Jayanta erwähnt, jedoch offenkundig nicht gebilligt⁵⁸).

Daß im Falle des Brahmanen, anders als beim Sehen der Kuh, nicht nur ein einmaliges Lernen, sondern eine von Fall zu Fall anzustellende genealogische Erkundigung notwendig ist, gilt hierbei nicht als ernstzunehmende Schwierigkeit, und der Vaiśeṣika-Kommentator Śrīdhara (10. Jahrh.) ist in

⁵⁶) Vgl. Nyāyamañjarī, ed. by Dhundirāj Śāstrī, Benares 1934–1936 (Kashi Sanskrit Ser. 106) I, S. 204.

⁵⁷) Vgl. a. a. O.: *na hi yad giriśrṅgam āruhya grhyate, tad apratyakṣam*. — In derselben Formulierung findet sich dieser Satz schon in Kumārila's Tantravārttika (s. u., Anm. 85), und es ist deutlich, daß Jayantas Diskussion derjenigen bei Kumārila verpflichtet ist; vgl. TV, S. 6.

⁵⁸) Vgl. a. a. O.: *upadeśanirapekṣam api cakṣuḥ kṣatriyādivilakṣaṇām saumyākṛtiṃ brāhmaṇajātīm avagacchati-ity eke*.

dieser Hinsicht noch expliziter. Er gibt zwar zu, daß das Wahrnehmen des „Brahmanentums“ (*brāhmaṇatva*) in einem Brahmanen nicht so leicht und unmittelbar vonstatten geht wie das Sehen der „Kuhheit“ (*gotva*) in einer Kuh, sieht dies jedoch als einen lediglich graduellen Unterschied an⁵⁹). Auch daß wir über die Vorfahrenschaft eines Menschen unterrichtet werden, kann uns lehren, ihn in der richtigen Weise zu sehen, ohne daß dadurch die Authentizität solchen Sehens beeinträchtigt würde⁶⁰); desgleichen müsse man ja auch, um die Klassen bzw. „Kasten“ von Edelsteinen unterscheiden zu können, zuvor eine gewisse Expertise auf diesem Gebiet erworben haben⁶¹). — Śrīdhara läßt sich in seiner erkenntnistheoretischen Zuversicht auch nicht von dem Hinweis auf die mögliche eheliche Unzuverlässigkeit von Brahmanenfrauen, welche ja die legitime Abkunft der Nachkommen und die „Echtheit“ ihres Kastenuniversale „Brahmanentum“ gefährden könnte, beirren⁶²).

Die Gegenposition zu diesen Argumenten der Naiyāyikas und Vaiśeṣikas ist, wie nicht anders zu erwarten, bei den buddhistischen Philosophen zu finden. Wir können z. B. auf Śāntaraksitas Tattvasaṃgraha und den zugehörigen Kommentar Tattvasaṃgrahapañjikā von Kamalāsīla⁶³) sowie auf die ausführlichen sprach- und erkenntnistheoretischen Erörterungen in Prajñākaraguptas Pramānavārttikabhāṣya⁶⁴) (auch Vārttikālāṅkāra genannt) hinweisen. Prajñākaragupta geht insbesondere auf die auch von Jayanta und Śrīdhara diskutierte Frage nach dem Verhältnis von „Unterweisung“ (*upadeśa*) und Wahrnehmung (*pratyakṣa*) ein und argumentiert, daß in keinem Falle, und wie auch immer dieses Verhältnis interpretiert wird, die Realität und Echtheit der Kastenuniversalien, vor allem des Brahmanentums, festzustellen sei. — Neben diesen erkenntnistheoretischen und kriteriologischen Fragen werden wiederholt auch die grundsätzlichen mit der Lehre von den vier *varṇa* verbundenen Definitionsprobleme berührt⁶⁵).

Größere Beachtung hat die Aufgabe der Verteidigung und Analyse des Kastensystems im Nyāya und Vaiśeṣika nicht gefunden⁶⁶). In ihrer Mehr-

⁵⁹) Vgl. NK, S. 13.

⁶⁰) Vgl. a. a. O.: *tadā brāhmaṇo 'yam iti pratyakṣeṇa-eva pratīyate* —; auch Śrīdhara ist offensichtlich dem Kumāṛila verpflichtet; vgl. TV zu I, 2, 2 (S. 7): . . . *darśana-smaraṇapāramparyānuṣṭhāpapratyakṣagamyāni brāhmaṇatvādīni*; s. u., Anm. 86.

⁶¹) Vgl. a. a. O.; der Hinweis auf Edelsteine ist für einen indischen Autor in diesem Zusammenhang besonders naheliegend, da diese gleichfalls nach vier „Kasten“ (*brāhmaṇa* usw.) eingeteilt werden; vgl. R. Garbe, Die indischen Mineralien (Naraharis Rājanig-haṇṭu 13), Leipzig 1882. Auf Expertentum auf dem Gebiet der Edelsteine verweist auch bereits Kumāṛila, TV zu I, 3, 25.

⁶²) A. a. O.

⁶³) Ed. E. Krishnamacharya, Baroda 1926 (Gaekwad's Oriental Ser.), v. 1554ff. (mit Kommentar).

⁶⁴) Ed. Rāhula Sāṅkrtyāyana, Patna 1953 (Tibetan Sanskrit Works Ser.), bes. S. 10–12; auch S. 209–210; S. 530.

⁶⁵) Prajñākaragupta, a. a. O.

⁶⁶) Auch im Zusammenhang mit Fragen der Schlußlehre wird das Thema zuweilen

zahl gehen die Texte — und dies gilt vor allem auch für die spätere Zeit — darauf überhaupt nicht oder nur in kurzen Hinweisen und Anspielungen ein⁶⁷). Es ist deutlich, daß dieses Thema im Nyāya und Vaiśeṣika nicht wirklich beheimatet ist. Dies läßt sich vielmehr von der Mīmāṃsā sagen, einem System, das in ursprünglicher Weise apologetisch motiviert ist und das seiner ganzen Anlage nach als umfassende Erklärung und Verteidigung des vedischen *dharma* zu verstehen ist. Es ist vor allem Kumārila (7. Jahrh.), der führende philosophische Schulgründer in der Mīmāṃsā, der den Universalienbegriff als ein apologetisches Mittel in der Diskussion des Kastenthemas eingesetzt hat. Demgegenüber hat die zweite bedeutende Schule der Mīmāṃsā, die sich an Kumārilas Rivalen Prabhākara anschließt, beispielhafte Argumente zur Kritik an solcher Verwendung des Universalienbegriffs vorgetragen. — Es dürften Texte der Mīmāṃsā und nicht des Buddhismus sein, an die Śrīdharas Diskussion anknüpft: Die erwähnte Stelle aus seiner Nyāyakandalī hält sich ganz im Rahmen dessen, was wir einerseits bei Kumārila, andererseits in einem maßgeblichen Text der Prabhākara-Schule, nämlich in Śālikanāthamiśras Prakaraṇapañcikā, finden⁶⁸).

An mehreren Stellen in Kumārilas Hauptwerken Ślokavārttika und Tantravārttika⁶⁹) wird teils dargelegt, teils vorausgesetzt, daß die vier *varṇa* durch reale Universalien artspezifisch bestimmt und „ontologisch“ voneinander verschieden sind und daß die Kastenzugehörigkeit ein allen ethischen und charakterologischen Maßstäben vorausliegendes metaphysisches Faktum ist. Bevor wir darauf im einzelnen eingehen, mögen einige grundsätzliche und einführende Hinweise zur Universalienlehre der Bhāṭṭa-Mīmāṃsā angebracht sein. In der Verselbständigung und Hypostasierung der Universalien (*sāmānya*, *jāti*) geht diese Schule durchaus nicht so weit wie das klassische Vaiśeṣika; Universalien sind grundsätzlich *in rebus*. Aber mögen sie auch von ihren Trägern gänzlich untrennbar sein, so bleiben sie doch reale seinsbestimmende Faktoren. Eine traditionelle Nähe besteht in der Mīmāṃsā zwischen den Ausdrücken *jāti* bzw. *sāmānya* und *ākṛti*, „Form“ — eine Nähe, die sehr oft bis zur Synonymität führt⁷⁰). Dadurch scheint eine Schwierigkeit für die Anwendung des Universalienbegriffs auf die vier *varṇa* gegeben zu sein. Denn

beiläufig berührt; vgl. Bhāsarvajña, Nyāyabhūṣaṇa, ed. Yogīndrānanda, Benares 1968, S. 311 (im Zusammenhang mit der Problematik der Scheingründe, *hetvābhāsa*).

⁶⁷) Vgl. z.B. Laṅkāṣi Bhāskara, Tarkakaumudī, Bombay 1886 (Bombay Sanskrit Ser.), S. 21. S. a. Keśavamīśra, Tarkabhāṣā, Poona 1937 (Bombay Sanskrit and Prakrit Ser.), S. 33 (*brāhmaṇa* in der Wahrnehmung).

⁶⁸) S. u., Anm. 73 ff.; 97 ff. — Auf die Prakaraṇapañcikā bezieht sich Śrīdhara auch in seiner Diskussion der Problematik des Seins bzw. der „Seiendheit“; vgl. W. Halbfass, Conceptualizations of ‚Being‘ in Classical Vaiśeṣika, Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens 19 (1975), bes. S. 194–196.

⁶⁹) S. u., Anm. 73 ff.

⁷⁰) S. u., Anm. 72; schon in Patañjalis Mahābhāṣya ist diese terminologische Nähe zu konstatieren.

daß es zwischen den Kasten keine augenfälligen Unterschiede der „Form“ oder „Gestalt“ (*ākṛti*, *ākāra*, *saṁsthāna*) gebe, ist ein den Gegnern des Kastensystems seit jeher geläufiges⁷¹⁾ und in der Tat recht naheliegendes Argument; ein Brahmane ist ja von einem Kṣatriya offenkundig nicht in derselben augenfälligen Weise verschieden wie ein Pferd von einem Elefanten. Wenn aber der Begriff des realen Universale an den Begriff der identifizierbaren und unterscheidbaren Gestalt gebunden wird — in welcher Weise ist dann ein Universale (*sāmānya* bzw. *jāti*) zu rechtfertigen, dem kein solch wahrnehmbares Formkorrelat entspricht? — Kumārila sagt in der Tat, daß das (im Nyāya *jāti* genannte) Universale in der Mīmāṃsā *ākṛti* heiße⁷²⁾. Freilich, worauf dies hinausläuft, ist eben nicht, daß der Begriff und die Erkennbarkeit des realen Universale an die klare Unterscheidbarkeit äußerer Formen gebunden würden. Vielmehr wird der Begriff *ākṛti*, indem er mit dem Nyāya-Begriff *jāti* gleichgesetzt wird, über die Bedeutung „äußere Form“ hinaus erweitert und auch auf Fälle anwendbar, die nicht ohne weiteres in der Wahrnehmung und jedenfalls nicht durch bloßes Hinschauen entscheidbar sind.

Im Tantravārttika bemerkt Kumārila beiläufig, daß, obwohl die Brahmanen und die anderen Kasten der Gestalt ihrer Köpfe, Hände usw. nach gleich und deshalb gewöhnlich Gegenstand undifferenzierter Wahrnehmung seien, doch aufgrund der Erinnerung an die Abkunft von den Vorfahren eine sichere Feststellung der Kastenunterschiede möglich sei⁷³⁾. Im Ślokaivārttika wird das Problem des Erfassens der Kastenuniversalien in den folgenden erkenntnistheoretischen Zusammenhang gestellt: Die Identifizierung von Universalien kann von mancherlei verschiedenen Anhaltspunkten abhängen, die beachtet werden müssen, um Verwechslungen zu vermeiden. Im Falle von Gold und Kupfer ist dies die Farbe, im Falle von Sesamöl und Schmelzbutter Geruch und Geschmack, und im Falle der Kasten eben die Abkunft⁷⁴⁾. Generische Unterschiede sollen hier in Fällen, die offenbar leicht zur Verwechslung Anlaß bieten könnten, als wahrnehmbar gesichert werden; als Faktoren, die dies nach Kumārilas Meinung ermöglichen, werden die Merkmale des Geschmacks und Geruchs usw. und die Überlieferung genealogischer Zusammenhänge grundsätzlich gleichgestellt; die Voraussetzung ist offenbar, daß die Asso-

⁷¹⁾ Z.B. in der Polemik der Vajrasūci; vgl. auch Kṛṣṇamiśra, Prabodhacandrodaya II, v. 18 (ed. S. K. Nambiar, Delhi 1971, S. 38, im „Materialisten“-Abschnitt): *tulyatve vapuṣāṃ mukhādyaṣṭayavair varṇakramāḥ kīdrśo*.

⁷²⁾ Vgl. ŚV, Vanavāda, v. 16, (S. 618); es wird bemerkt, daß *ākṛti* nicht gleich *saṁsthāna* sei; vgl. auch Ākṛtivāda, v. 3–4 (S. 546). — Grundsätzlich gilt für Kumārila, daß das Universale wahrnehmbar ist: *jātir indriyagocarā* (ŚV, Vanavāda, v. 24; S. 619; ich folge der in der Fußnote angegebenen Lesart).

⁷³⁾ TV zu I, 3, 25: *yathā-eva tulyaśīraḥpāṇyādyaḥkāreṣvapi saṁkīrṇalokadr̥ṣṭigrāhyeṣu brāhmaṇādiṣu mātāpitṛsambandhasmarāṇād eva varṇavivekādvadhāraṇaṃ bhavati*.

⁷⁴⁾ Vgl. ŚV, Vanavāda, v. 22 ff. (S. 619 ff.), bes. 26–29; Kumārila gibt noch mehrere andere Beispiele. — In gut regierten Königreichen, so fügt Kumārila hinzu, lasse sich die Kastenzugehörigkeit auch an der Verhaltensweise ablesen.

ziation mit diesen Faktoren uns schließlich auch zu einem visuellen Erfassen der jeweils relevanten Unterschiede verhelfen könne. — Die Problematik der Kastenuniversalien erscheint somit erkenntnistheoretisch in die allgemeine Universalienproblematik integriert ⁷⁵⁾.

Der für unser Thema aufschlußreichste Abschnitt findet sich am Anfang des Tantravārttika (zu Sūtra I,2,2). Kumārila knüpft hier, in seiner üblichen freien und selbständigen Weise, an die Präsentation einer gegnerischen Meinung (*pūrvapakṣa*) in den Mīmāṃsāsūtra und im zugehörigen Kommentar von Śabara an. Es geht dabei um die Auffassung, daß die *arthavāda*-Stellen im Veda ⁷⁶⁾ irrelevant und ohne Autorität seien. Eine der hierfür vom *pūrvapakṣin* angegebenen Begründungen ist, daß es Widersprüche zwischen *arthavāda*-Stellen und anderen Schriftstellen einerseits und evidenten Wahrnehmungsbefunden andererseits gebe. Als Beispiel nennt Śabara u. a. eine Stelle aus dem Gopatha-Brāhmaṇa ⁷⁷⁾: „Wir wissen nicht, ob wir Brahmanen oder Nicht-Brahmanen sind“. Die Voraussetzung für die Verwendung dieses Beispiels ist, daß eine solche Aussage, abgesehen von ihrer Unvereinbarkeit mit anderen Schriftstellen, der im täglichen Leben ohne weiteres geläufigen Kenntnis des Unterschiedes zwischen Brahmanen und Nicht-Brahmanen widerspreche. — Für Kumārila bietet das Zitat Anlaß zu einem Exkurs über den „ontologischen“ Status und über die Erkennbarkeit der vier *varṇa*. Dabei werden der Sinngehalt und die Autorität der bei Śabara angeführten Brāhmaṇa-Stelle nicht so sehr gegenüber den Leugnern oder Bezweiflern der Kastentheorie verteidigt, als vielmehr gegenüber denjenigen unter ihren Anhängern, die eine naive und ungeklärte Auffassung vom Wesen der Kasten haben und sich bei ihrer Identifikation zu sehr auf äußere Merkmale des Verhaltens usw. verlassen. Kumārila zeigt bei dieser Gelegenheit nicht nur, daß er mit den definitions- und erkenntnistheoretischen Problemen des Themas sowie auch mit den Schwierigkeiten der genealogischen Ableitung wohlvertraut ist; vielmehr betont er geradezu diese Probleme und Schwierigkeiten und bekräftigt so seinen Anspruch, daß sich der *dharma* und das darin integrierte Kastensystem sehr wohl auch in einem Zeitalter verschärfter Kritik und rationaler Argumentation verteidigen lasse. Er bietet im übrigen in diesem Abschnitt keinen klaren und direkten Angriff auf eine klar und deutlich als solche gekennzeichnete gegnerische Ansicht, sondern eher ein abwägendes Zwiegespräch, in dessen Verlauf seine eigene Auffassung sozusagen erst allmählich

⁷⁵⁾ Vgl. die Kritik von Śālikanāthamiśra, PP, S. 101; vgl. Anm. 97ff.

⁷⁶⁾ D.h. diejenigen Stellen, die keine Vorschriften enthalten, sondern nur Erläuterungen, faktische Feststellungen bieten; nach der in Mīmāṃsāsūtra I, 1, 2 gegebenen und von Śabara kommentierten Definition ist der *dharma*, der den Inhalt der vedischen Offenbarung bildet, von der Art, daß er nur durch Befehle (*codanā*) ausgedrückt werden kann, bzw. allein in den im Veda gegebenen Vorschriften zugänglich ist.

⁷⁷⁾ V, 21.

deutliche Konturen gewinnt⁷⁸⁾. Wir müssen ja stets berücksichtigen, daß Kumārila hier einen *pūrvapakṣa*-Abschnitt kommentiert, — wobei er jedoch zugleich weit über das bei Śābara Gebotene hinausgeht und keineswegs nur den *pūrvapakṣa* paraphrasiert, sondern seine eigene kritische Stellungnahme daran anknüpft. — Für das Verständnis der Diskussion ist ferner folgendes zu beachten: Der philosophischen Mīmāṃsā geht es darum, den Erkenntniswert der vedischen Offenbarung und der ihr folgenden heiligen Überlieferung (*śruti*, *āgama*, *śāstra*) im Rahmen der Lehre von den Erkenntnismitteln (*pramāṇa*) zu sichern; der Veda soll den Erkenntnismitteln Wahrnehmung, Schlußfolgerung usw. als Erkenntnisquelle eigener Ordnung, die sonst nicht zugängliche Erkenntnisinhalte zu vermitteln vermag, an die Seite gestellt werden⁷⁹⁾. Diese Problemstellung ist auch auf die vier *varṇa* anzuwenden⁸⁰⁾: Inwieweit sind sie überhaupt Gegenstand vedischer Offenbarung, und inwieweit sind sie durch weltliche Erkenntnismittel und durch normale menschliche Erfahrung erwiesen und ohne weiteres geläufig (*lokaprasiddha*)? — Kumārilas Stellungnahme hierzu ist vorsichtig und abwägend: Zwar sollen die *varṇa* grundsätzlich für den Bereich weltlichen Erkennens gesichert werden, jedoch bleibt der *śruti* eine hilfreiche und wichtige Rolle für die Entdeckung ihres wahren Wesens⁸¹⁾. — Daß die vier *varṇa* durch reale Universalien bestimmt sind, gilt für Kumārila — auch nach Auffassung seiner Kommentatoren und Opponenten⁸²⁾ — als vorausgesetzt, ohne daß es besonders hervorgehoben würde.

Aufgenommen wird zunächst der Anspruch, daß die Kasten durch normales menschliches Wissen erwiesen seien. Welcher Art soll dieses Wissen sein? Sinnliche Wahrnehmung? Läßt sich wirklich die Ansicht vertreten, daß die

⁷⁸⁾ Der Kommentator Someśvara sieht es als seine Aufgabe, gelegentlich ausdrücklich auf Indizien zu verweisen, die andeuten, daß Kumārila hier in eigener Sache spreche; vgl. NS, S. 10: *āśaṅkitā svābhiprāyam āviṣkaroti*.

⁷⁹⁾ Vgl. hierzu E. Frauwallner, Materialien zur ältesten Erkenntnislehre der Karmamīmāṃsā, Wien 1968 (Sb. Österr. Ak. Wiss.; Veröff. d. Komm. f. Sprachen u. Kulturen Süd- u. Ostasiens 6).

⁸⁰⁾ Sie ist ja insofern Ausgangspunkt der gesamten Diskussion, als, wie oben bemerkt, die Stelle aus dem Gopatha-Brāhmaṇa (s. o., Anm. 77) eben deshalb zitiert wird, weil sie nach Ansicht des *pūrvapakṣin* in Konflikt mit Inhalten sicherer weltlicher Erkenntnis steht und deshalb nicht als autoritative und eigenständige Erkenntnisinhalte vermittelnde Offenbarung gelten kann.

⁸¹⁾ Vgl. dazu Someśvara, NS, S. 14: ... *pratyakṣāvagatisambhavād anyatra śāstravyāpāro na-aṅgikṛtaḥ, iha tu tadāsambhavāc chāstraviśayatvam na-ayuktam ity āha*, „na hi“ — *iti nanv ākārasāmyena kva cid api brāhmaṇyādivivekasya pratyakṣeṇa-avagatyasambhavāt sarvatra-āgamagamyatvam eva-aṅgikāryam ity āśaṅkāṃ nirākurvann upasaṃharati* ...

⁸²⁾ Someśvara, NS, S. 11, erklärt: *tasmāt samānākāreṣu api piṇḍeṣu vilakṣaṇabrāhmaṇa-pratyayavedyabrāhmaṇyādiḥ itir na-apahnotuṃ śakyate*; schon zuvor sagt er (s. a. O., S. 10), daß ein in allen Brahmanen anzutreffendes, ihnen von Fall zu Fall inhärierendes Etwas postuliert werden müsse, das den Gegenstand der Vorstellung „Brahmane“ bilde (*tasmāt sarveṣu brāhmaṇeṣu anusyūtaṃ pratyekasamavetam brāhmaṇapratyayaviśaya-bhūtaṃ kiñcid avaśyam eṣṭavyam*). — Vgl. auch Śālikanātha, PP, S. 101.

Klassenzugehörigkeit eines Brahmanen (d. h. sein Bestimmtsein durch das Universale „Brahmanentum“) sich ebenso durch sinnliche Wahrnehmung feststellen lasse wie die Klassenzugehörigkeit eines Baumes⁸³⁾ (d. h. sein Bestimmtsein durch das Universale „Baumtum“)? Im Falle des Brahmanen müssen wir doch zunächst einmal über Tatbestände seiner Vorfahrenschaft unterrichtet werden. Aber müssen wir, um einen Baum als solchen identifizieren zu können, nicht auch zuvor informiert werden, nämlich über die Bedeutung des Wortes „Baum“? — Daß diese beiden Fälle in mehr als einer Hinsicht ungleichartig sind, wird von Kumārila selbst ausführlich dargelegt. Im Falle des Baumes haben wir auch ganz unabhängig von der Kenntnis des zugehörigen Wortes den Eindruck einer durch bestimmte Gestaltmerkmale unterscheidbaren und identifizierbaren Entität; im Falle des Brahmanen kann davon keine Rede sein, und andere äußere Merkmale, wie Verhaltensweise und Berufsausübung, können deshalb nicht als zuverlässig gelten, weil ja keineswegs sicher ist, daß sich die Kastenangehörigen jeweils an die ihnen zugewiesenen Pflichten halten⁸⁴⁾. Aber nach Kumārilas im Ślokavārttika entwickelter Lehre sind solcherlei äußere Merkmale ja keinesfalls die einzigen Indizien für die Feststellung von Universalien; auch die Kenntnis genealogischer Zusammenhänge kann dazu führen. Hier drängt sich wiederum das Problem der Untreue von Brahmanenfrauen auf; hierzu wird zunächst bemerkt, daß man nicht mit der Ausnahme gegen die Regel argumentieren solle; außerdem sei ja der außereheliche Verkehr mit Männern gleichen Standes in dieser Hinsicht unproblematisch, und auch für die Fälle echter Bastardisierung halte die Smṛti *zuverlässige Klassifikationsregeln, und sogar Regeln der Wiedereinstufung* in eine „reine“ Kaste nach mehreren Generationen, bereit.

All dies kann die Existenz und Erkennbarkeit der Kasten nicht wirklich gefährden; mit einem, wie schon erwähnt, später auch bei Jayanta vorkommenden Gleichnis: Dasjenige, was wahrgenommen wird, nachdem man den Gipfel eines Berges bestiegen hat, verliert dadurch nicht seinen Wahrnehmungscharakter⁸⁵⁾. Der Unterschied zwischen einem männlichen und einem weiblichen Kokila (indische Kuckucksart) rückt erst allmählich in den Bereich des Wahrnehmbaren; ebenso steht es mit den Kastenunterschieden: Ihre Wahrnehmung wird möglich dadurch, daß uns zunächst die auf Erinnerung und ununterbrochener Überlieferung beruhende genealogische Kenntnis hilft⁸⁶⁾. — An anderer Stelle, und in anderem Zusammenhang, bemerkt Ku-

⁸³⁾ Vgl. zum folgenden TV, S. 5–7.

⁸⁴⁾ Dies wäre ja, wie das Ślokavārttika bemerkt, nur in einem gut bzw. ideal geführten Königreich der Fall (s. o., Anm. 74).

⁸⁵⁾ S. o., Anm. 57. — Vgl. dazu NS, S. 12: *na ca durjñānatvamātrena-apratyakṣatvaṃ saṅkyaṃ*.

⁸⁶⁾ Vgl. TV, S. 7: ... *darśanasmarāṇapāramparyānugrhitapratyakṣagamyāni brāhmaṇatvādīni*.

mārila mit ausdrücklichem Bezug auf die vier *varṇa*, daß dasjenige, was zunächst nur durch die *Smṛti* erwiesen sei, sodann auch durch Wahrnehmung zugänglich wurde⁸⁷).

Einige sehr wichtige und grundsätzliche Bemerkungen schließen sich an. Der angebliche oder wirkliche Widerspruch des Zitates aus dem *Gopatha-Brahmaṇa* mit Wahrnehmungsbefunden, der den Ausgangspunkt der gesamten Diskussion bildet, gelte, so sagt Kumārila, für eben diejenigen, die Brahmanentum usw. aus dem Verhalten ableiten wollen. Für eine Ableitung der Kasteneinteilung aus dem Verhalten gibt es jedoch nach seiner Auffassung keinerlei Begründung. Vielmehr ist vorauszusetzen, daß die Brahmanen usw. in ihrem Sein schon festgelegt sind, damit die für sie gegebenen Verhaltensvorschriften überhaupt auf sie anwendbar sind⁸⁸). Wäre ihr Brahmanentum selbst eine Konsequenz ihres Verhaltens, so ergäbe sich ein *circulus vitiosus*; und es wäre möglich, daß ein und derselbe Mensch, je nach seinem Verhalten, einmal ein Brahmane und ein andermal ein *Śūdra* ist — wenn er nicht sogar, aufgrund der Tatsache, daß manche Handlungsweisen zweierlei Aspekte haben, beides gleichzeitig ist. — Eine solche Reduktion der Kasten auf zeitweilige⁸⁹) und ambivalente Funktionen und Verhaltensweisen wäre nach Kumārilas Meinung destruktiv und absurd. Die kastenspezifischen vedischen Vorschriften wären nicht mehr anwendbar, stabile gesellschaftlich-religiöse Regelungen wären unmöglich. — Nur wenn jemand ein Brahmane, *Kṣatriya* usw. *ist*, kann ihm vorgeschrieben werden, was er als solcher zu tun hat. Jemand *ist* Brahmane usw., insofern ihm das Universale *brāhmaṇatva* inhäriert, und dieses kann nicht nachträglich hinzugefügt, sondern nur mit dem Eintritt in die Existenz, d. h. mit der Geburt erworben werden. Brahmanentum ist weder auf einen Komplex von Verhaltensweisen wie Askese usw. noch auf eine dadurch herbeigeführte Disposition reduzierbar, noch manifestiert es sich darin⁹⁰). Das Sein des Brahmanen usw. ist in seiner Herkunft verankert, und die Erkenntnis dieses Seins hat bei genealogischen Zusammenhängen anzusetzen, ist jedoch (idealiter) auch der Wahrnehmung erreichbar. — Aller ethisierenden Umdeutung und Reduktion der vier *varṇa* und aller Kastenmobilität ist damit ein Riegel vorgeschoben. An der Kastenzugehörigkeit läßt sich hier auf Erden nichts ändern: sie hat einen Status metaphysischer Stabilität⁹¹). Sie bleibt

⁸⁷) Vgl. TV, S. 229 (zu I, 3, 25): . . . *ādītaś ca smṛteḥ siddhaḥ pratyakṣeṇa-api gamyate*; s.o., Anm. 73. Vgl. auch den Hinweis auf das Expertentum von Edelsteinkennern; dazu auch oben, Anm. 61 und 68.

⁸⁸) Vgl. TV, S. 7: *siddhānām hi brāhmaṇādīnām ācārā vidhīyante*.

⁸⁹) Zum Mißtrauen gegen das bloß Zeitweilige, das erworben werden kann, vgl. schon die Diskussion der Frage des Reichtums, *Mīmāṃsāsūtra* VI, 1, 39–40, mit Kommentar von Śabara.

⁹⁰) Vgl. TV, S. 7: *na tapaādīnām samudāyo brāhmaṇyam / na tajjanītaḥ saṃskāraḥ / na tadabhivyangyā jātiḥ*.

⁹¹) In striktem Sinne ist es auch unmöglich, daß jemand sein Brahmanentum verliert. Schriftstellen, in denen davon die Rede zu sein scheint — wenn etwa gesagt wird, daß

äußerlichen Kriterien entrückt und ist doch dem Bereich des Wahrnehmbaren und Argumentierbaren keineswegs grundsätzlich entzogen. — Diese Deutung und Verteidigung der vier *varṇa* fügt sich exemplarisch dem Programm Kumārīlas ein, die Tradition des Veda (und d. h. vor allem der Brāhmaṇa-Texte) in einem Zeitalter kritischer Reflexion und Diskussion vertretbar zu machen und zugleich vor dem Zugriff autonomer Rationalität zu bewahren. Auch in dieser Hinsicht präsentiert sich eine bis in die erkenntnistheoretischen Grundlagen hinein sorgfältig und subtil ausgebaute und dennoch in ihrer Zielsetzung leicht durchschaubare restaurative Philosophie des vedischen *dharma*⁹²⁾.

Kumārīlas Diskussion im Tantravārttika macht es wahrscheinlich, daß er bereits auf eine Tradition philosophischer Erörterungen zu diesem Thema und unter ähnlichen Gesichtspunkten zurückblicken kann. Die erkenntnistheoretische Diskussion um verschiedene Weisen des Erfassens von „Universalien“ bzw. „Formen“ (*ākṛti*) ist bereits in Patañjalis Mahābhāṣya, mit Hinweisen auf noch ältere Quellen, zu finden⁹³⁾, und spätere Kommentatoren zumindest haben hier eine ausdrückliche Bezugnahme auf unser Problem des Verhältnisses von unmittelbarer Anschauung und sprachlicher Unterweisung (*upadeśa*) gefunden⁹⁴⁾. — Im übrigen ist die terminologische Koinzidenz von *jāti* als „Kaste“ und als „Genus“ bzw. „Universale“ längst geläufig und macht ein (stillschweigendes oder explizites) Anwenden des Universalienbegriffs auf die Kastentheorie offenbar recht naheliegend, und in der Tat begegnet es uns auch vor Kumārīla, etwa bei Bhartṛhari, schon gelegentlich im Sinne einer nicht näher erörterten selbstverständlichen Voraussetzung⁹⁵⁾.

Aber es scheint doch Kumārīla gewesen zu sein, der dieser „Anwendung“ zuerst ihren radikalen und expliziten Charakter gegeben und sie in den Dienst

ein Brahmane aufgrund bestimmter Verhaltensweisen zum Śūdra herabsinke — sind, genau genommen, so zu verstehen, daß dem Brahmanen damit die Qualifikation zur Ausübung der ihm sonst zustehenden Rechte und Pflichten entzogen wird; vgl. TV, S. 7–8. — Von den Kritikern (z. B. in der Vajrasūci) ist die im Dharmaśāstra vorgesehene Möglichkeit des Absinkens in der Kastenhierarchie als Einwand gegen die geburtsmäßige Kastendefinition formuliert worden.

⁹²⁾ Zum Verhältnis zwischen Kumārīla und der Dharmaśāstra-Tradition vgl. P. V. Kane, *The Tantravārttika and the Dharmaśāstra Literature*. Journal of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society, N. S. 1 (1925), S. 95–102.

⁹³⁾ Vgl. z. B. Mahābhāṣya zu IV, 1, 63; sowie oben, Anm. 18.

⁹⁴⁾ Die Stelle *sakṛdākhyātānirgrāhyā* in dem Zitat aus dem für uns anonymen grammatischen Śloka-vārttika, das Patañjali zu Pāṇini IV, 1, 63 anführt, ist von Jinendrabuddhi und Kaiyaṭa in diesen Zusammenhang gestellt worden; Nāgeśa bezieht sich ausdrücklich auf den Terminus *upadeśa*; vgl. Patañjali's Vyākaraṇa-Mahābhāṣya, Tatpuruṣāhnikā, ed. with transl. by S. D. Joshi and J. A. F. Roodbergen, Poona 1973, S. 118f. — Vgl. auch CV, S. 200.

⁹⁵⁾ Vgl. Bhartṛhari, Vākyapadīa III, Kap. *jāti*, v. 44:

*brāhmaṇatvādayo bhāvāḥ sarvaprāṇiṣv avasthitāḥ/
abhivyaktāḥ svakāryāṇām sādhakā ity api smṛtīḥ||*

Helārāja paraphrasiert: *brāhmaṇatvakṣatriyatvādayaḥ sāmānyaviśeṣāḥ.*

einer philosophischen Sicherung des *dharma* gestellt hat; in seiner Feststellung, daß das Brahmanentum keine Summierung von Askese usw. sei, scheint er im übrigen auf die eingangs erwähnte, an einen Vers unbekannter Herkunft anknüpfende Stelle des Mahābhāṣya anzuspielen, an der es um eben diese Frage der „Summierung“ (*samudāya*) geht — freilich in einer für Kumārila längst nicht mehr akzeptablen Weise⁹⁶). — In jedem Falle dürfen wir sagen, daß Kumārilas Diskussion in weitgehendem Maße zum Ausgangspunkt für die entsprechenden Darlegungen nicht nur in der Mīmāṃsā, sondern auch im Nyāya und Vaiśeṣika geworden ist.

Es ist nur ein scheinbares Paradox, daß Kumārila, der den ursprünglichen Sinn des vedischen *dharma* wiederherstellen und gegen Neuerungen in Schutz nehmen will, in der methodisch-philosophischen Durchführung dieses Programms selbst zahlreiche Neuerungen einführt und als einer der selbständigsten Denker der klassischen Tradition gelten darf. Sein Verhältnis zu Śabara ist bekanntlich viel freier als das seines großen Rivalen Prabhākara, dessen Traditionalismus freilich ebenfalls nicht selten zu radikalen Konsequenzen führt und dessen eigener Versuch, die vedische Tradition in der Begrifflichkeit der klassischen Philosophie darzustellen, ein aufschlußreiches Gegenstück zum Verfahren Kumārilas darstellt. Am Beispiel der Kastenfrage läßt sich das gut illustrieren.

Die Schule der Prābhākaras, die uns vor allem in der Darstellung durch Śālikanāthamiśra⁹⁷) zugänglich ist, versucht, in der Sicherung des *dharma* ohne Kumārilas universalientheoretische Deutung der vier hauptsächlichen Kasten auszukommen: Nach ihrer Auffassung genügt die Existenz genealogischer Zusammenhänge und das traditionelle Wissen darüber, die vedischen Vorschriften anwendbar zu machen. Es ist ganz unnötig, zu bedenklichen philosophischen Hilfskonstruktionen Zuflucht zu nehmen. Es gibt keine durch wirkliche Universalien bestimmten und unterscheidbaren Menschengruppen; es gibt überhaupt kein wirkliches Universale unterhalb des *sāmānya* bzw. *jāti* „Menschheit“ (*puruṣatva*). Dies entspricht der *einen* wesentlichen Form (*ākāra*), die Männer und Frauen, Brahmanen und Śūdras gemeinsam haben; keine solche „Form“ und überhaupt nichts dergleichen ist im Falle des Brahmanen, als Zeichen seiner generischen Verschiedenheit vom Kṣatriya usw., feststellbar⁹⁸). Anders als in der durch Kumārila begründeten Schule der Bhāṭṭamīmāṃsā wird in der Schule der Prābhākaras grundsätzlich nicht auf die Relevanz der „Form“ und der sichtbaren Ähnlichkeit als des Merkmals wirklicher Universalien verzichtet⁹⁹). — Hier kann nach Śālikanāthas Mei-

⁹⁶) S. o., Anm. 90 und 18.

⁹⁷) Vgl. zum folgenden vor allem PP, S. 100–103.

⁹⁸) Vgl. a. a. O., S. 101: *na hi kṣatriyādibhyo vyāvartamānaṃ sakalabrāhmaṇeṣv anuvartamānam ekam ākāram aticiram anusandadhato 'pi budhyante*.

⁹⁹) Dies führt die Prābhākaras u. a. auch zur Zurückweisung eines Universale „Seiendheit“ (*sattā*).

nung auch keinerlei Übung, Vorbereitung oder Anleitung weiterhelfen: Es gibt kein reales Univerale „Brahmanentum“; es kann sich demnach auch nicht als Wahrnehmungsdatum zeigen. Die von Kumārila als Beispiel angeführte Behauptung, daß Erfahrungen auf dem Gebiete des Geruchs schließlich auch zu visueller Erfassung des Unterschieds zwischen Schmelzbutter und Sesamöl führen können¹⁰⁰), wird zurückgewiesen; sie läuft auf eine bloße Manipulation des Wahrnehmungsbegriffs hinaus, da sich in Wahrheit eine Schlußfolgerung darin verbirgt¹⁰¹).

Die vorgeblichen Kastenuniversalien sind nichts als „zusätzliche Bestimmungen“ (*upādhi*), äußere, freilich durch die Tradition sanktionierte Rollen und Funktionen, und insofern sind sie nicht grundsätzlich verschieden von Tätigkeitsbezeichnungen wie „Kochtum“ (*pācakatva*), die in der Diskussion des Universalienthemas als geläufigste Beispiele „zusätzlicher Bestimmungen“ gelten¹⁰²). Brahmanentum usw. bedeutet nichts anderes als die Abkunft von bestimmten Stammbäumen (*santativīśeṣaprabhavatva*), und solche Stammbäume bedürfen keiner theoretischen und metaphysischen Erklärung, sondern sind den Menschen aus traditionellem Umgang vertraut und geläufig (*lokata eva prasiddhāḥ*). Es bedarf keiner Hypostasierung von Kastenuniversalien, um die Anwendbarkeit der Worte „Brahmane“ usw. und die Vollziehbarkeit der nach den Kasten spezifizierten vedischen Vorschriften zu sichern. — Śālikanātha geht in diesem Zusammenhang auch auf das Problem der ehelichen Treue der Brahmanenfrauen ein¹⁰³), das sich bei den buddhistischen Kritikern des Kastenwesens einiger Beliebtheit erfreut¹⁰⁴). Freilich, eine ernstzunehmende Gefahr für die grundsätzliche Verlässlichkeit der traditionell akzeptierten genealogischen Zusammenhänge sieht er darin nicht, und er tut es als einen künstlichen Skeptizismus ab, über den das traditionelle Wissen und Verhalten der Menschen ohne weiteres hinweggeht. — Wo Kumārila eine eigenständige metaphysische und erkenntnistheoretische Grundlegung zu geben versucht, beschränken sich die Prābhākara auf eine Sanktionierung dessen, was in der Tradition ohnehin akzeptiert ist. Dieses Verfahren ist jedoch nur scheinbar naiv und unreflektiert: Der Verzicht auf eine metaphysische Konstruktion im Sinne Kumārilas erweist sich seinerseits als eine durchaus philosophische

¹⁰⁰) So jedenfalls versteht Śālikanātha das in sehr knapper und etwas kryptischer Sprache gebotene Beispiel im Śloka-vārttika (s.o., Anm. 74).

¹⁰¹) Vgl. PP, S. 101: *na hi tadānīm cākṣuṣasya saṃvedanasya viṣayātirekaḥ kiṃ tv anumānam eva tatra sarpiṣaḥ*.

¹⁰²) Vgl. die oben, Anm. 52, genannte Arbeit.

¹⁰³) PP, S. 102: *katham punas tajjanyatvam eva śakyam avagantum, strīṇām aparā-dhasambhavāt. sambhavanti hi puṃścalyo strīyaḥ pariṇetāraṃ vyabhicarantyaḥ*; vgl. auch Kumārilas Erörterung dieser Frage, TV, S. 6–7.

¹⁰⁴) S.o., Anm. 63 (zu Śāntarakṣita und Kamalaśīla). Sehr entschieden drückt die Vajrasūci diesen Zweifel aus; niemand könne sicher sein, ob er überhaupt Brahmanensohn (*brāhmaṇaputra*) sei; vgl. Vajrasūci, ed. Weber, bes. S. 220; 232.

Stellungnahmen. Die Argumentation gegen die Ansprüche Kumārilas verrät eine scharfe, an der buddhistischen Kritik geschulte Intelligenz; und schließlich bezeichnet die Verwendung des Terminus *upādhi* ja auch einen eigenen sprach- und erkenntnistheoretischen Standpunkt hinsichtlich dieser Thematik — einen Standpunkt, der seine eigene, bis zum Verdacht möglicher Häresie reichende Selbständigkeit und Radikalität hat.

Bekanntlich vertritt Kumārilas Schule der Mīmāṃsā den Hauptstrom der traditionalistischen vedisch-brahmanischen Orthodoxie. Prabhākara und seine Nachfolger sind Außenseiter geblieben und von der Orthodoxie nicht selten der gewollten oder ungewollten Bundesgenossenschaft mit dem Buddhismus verdächtigt worden. Kumārila hat einen besonders prägnanten, freilich auch einseitigen philosophischen Ausdruck für das Eigene und Besondere des hinduistischen *dharma* gegenüber dem Buddhismus und anderen „Heterodoxien“ gefunden. Dies gilt nicht zuletzt für seine Präsentation der Kastenfrage und für die rigorose Weise, in der er das Sein der Kasten im Begriff des realen Universale verankert und allem Wechsel, aller Mobilität und aller Reduktion auf Kriterien des ethischen Standards und der Verhaltensqualität entzieht. Seine Einstellung und Verfahrensweise gerade auch in der Frage des Kastenwesens wirken noch deutlich nach in manchen Zeugnissen der traditionalistischen Pandit-Literatur der Neuzeit und in der darin vorgetragenen Argumentation gegen Reformen und Neudeuter. Vāsudeva Śāstrin Abhyāṅkara wendet sich gegen das „Geschwätz“ (*pralāpa*) der „Modernen“ (*ādhunika*), die den Sinn der Kastenbezeichnungen auf Verhaltensweisen beziehen wollen und postulieren, daß jemand durch sein Verhalten Brahmane werden und daß er seinen Kastenstatus somit ändern könne¹⁰⁵). Auch er bezieht sich in diesem Zusammenhang auf die Bhagavadgītā und betont, daß die in Vers XVIII, 42 aufgezählten „wesensgemäßen Verhaltensweisen des Brahmanen“ (*brahmakarma svabhāva-jam*) keinesfalls für eine ethisierende Auslegung in Anspruch zu nehmen seien: Denn diese Verhaltensweisen, wie Mäßigung usw., seien nicht als Faktoren, die das Brahmanentum allererst herstellen, gemeint, sondern lediglich als Pflichten, die ihm zukommen¹⁰⁶). Brahmanentum usw. als solches kann nur mit der Geburt erworben werden. Es ist ein echtes reales Universale (Abhyāṅkara spricht von *jāti* und *jātisāmānya*) und völlig den biologischen Species gleichgeordnet. Mögen sie der äußeren Gestalt nach auch ähnlich sein, so sind Brahmanen, Kṣatriyas usw. doch ebenso verschieden voneinander wie Löwen und Elefanten. Kastenmobilität *kann* es nicht geben¹⁰⁷).

¹⁰⁵) Vgl. seinen Dharmatattvanirṇaya, ed. Mārulakara, Poona 1929 (Ānandāśrama Sanskrit Ser. 98; unter derselben Bandnummer ist 1935 noch ein Dharmatattvanirṇaya-pariśiṣṭa erschienen), bes. S. 18–20.

¹⁰⁶) A. a. O., S. 18: *na hi tatra śamādikaṃ karma brāhmaṇatvajātīprayoḥakatvena-uktam, kiṃtu brāhmaṇatvajātīprayoḥjyātvena.*

¹⁰⁷) Vgl. a. a. O., S. 19: *tathā ca janmasiddhā jātir, na kvāpi kathamapi nivartate.*

Abhyaṅkaras Argumentation zeichnet sich durch besondere Schärfe und Prägnanz aus, ist jedoch, was ihren Inhalt angeht, keineswegs ein Einzelphänomen. Durgāprasāda Dviveda argumentiert in seiner Cāturvarṇyaśikṣā auf derselben Basis, — daß nämlich die vier *varṇa* in einer allem Verhalten vorausliegenden Weise in ihrem Sein konstituiert, und das bedeutet für ihn, durch wirkliche Universalien festgelegt sein müssen¹⁰⁸). Auch der Pandit „Soobajee Bapoo“, der für L. Wilkinson die 1839 erschienene Textbearbeitung der Vajrasūci vorgenommen sowie eine eigene kritische Stellungnahme, den *Taṅka* („Tunku“), hinzugefügt hat, argumentiert grundsätzlich in diesem von Kumārila exemplarisch vertretenen Sinne¹⁰⁹).

Nach diesem Überblick über die im wesentlichen apologetischen kastentheoretischen Stellungnahmen der Mīmāṃsā (genauer der Pūrva- oder Karma-mīmāṃsā) bleibt uns nun noch die Frage, welche Position der auch als Uttara-mīmāṃsā bekannte Vedānta, speziell der Advaita-Vedānta, zu diesem Thema bezieht.

V. Zur Einschätzung des Kastensystems im Advaita-Vedānta

Während die bisher erwähnten philosophischen Theorien in der sozialen und politischen Diskussion im modernen Indien keine nennenswerte Rolle spielen, ist die Philosophie des Advaita-Vedānta sehr oft auf soziale und politische Themenstellungen bezogen und als metaphysische Grundlage ethisch-praktischer Forderungen und Programme beansprucht worden. Dies ist vor allem in der weitläufigen, unter der Bezeichnung Neo-Vedānta lose zusammengefaßten Bewegung geschehen, und es hat in erheblichem Maße ins öffentliche Leben sowie auch in die internationale Selbstdarstellung Indiens hineingewirkt. — Es wäre nicht schwer, Hunderte von Erklärungen zusammenzustellen, in denen dem Advaita-Vedānta nicht nur soziale Anwendbarkeit im indischen Bereich, sondern fundamentale Relevanz für die Zukunft der gesamten Menschheit zugeschrieben wird. Begriffe wie Toleranz, Gleichheit, friedliche Koexistenz, Brüderlichkeit, Internationalität, Gemeinschaft der Völker, Demokratie, soziale und ökonomische Gerechtigkeit — aber auch Nationalismus und Anarchismus — werden mit dem Advaita verknüpft bzw. aus ihm „abgeleitet“¹¹⁰). Wir begegnen Schlagworten wie „Vedāntic socialism“ (Ramatirtha), „political Vedāntism“ (Aurobindo) u. dgl.; wir hören über „collective economic liberation on an idealistic (d. h. Vedāntic) basis“¹¹¹),

¹⁰⁸) CV, S. 198–199; auch S. 1: *asvādivaj jātiguṇakriyābhīr vibhinnabhāvātīśayam prapannāḥ* . . . ; immerhin wird das Verhalten (*kriyā*) in einer Weise einbezogen, die gegenüber Kumārila weniger strikt erscheinen mag.

¹⁰⁹) Vgl. Vajrasūci, ed. Weber, bes. S. 237; 239; 252.

¹¹⁰) Vgl. S. L. Malhotra, *Social and Political Orientations of Neo-Vedantism*, Delhi 1970, S. VII–VIII.

¹¹¹) G. C. Dev, *Idealism and Progress*, Calcutta 1952, S. 440ff.; ders., *The Philosophy of Vivekananda and the Future of Man*, Dacca 1963, S. 96f., nennt den Vedānta „the Gospel of Emancipation of Common Man“.

und wir werden gar darüber belehrt, daß der Vedānta uns „food, shelter and clothing“¹¹²⁾ verschaffen oder vor der Wasserstoffbombe schützen könne¹¹³⁾.

Es wird vorausgesetzt, daß die Einheitsmetaphysik des Advaita mit den politischen Ideen der Französischen Revolution, mit dem Autonomiegedanken der Aufklärung und mit dem Gerechtigkeitsideal des Sozialismus ohne weiteres zur Deckung zu bringen sei und daß es nur der rechten Einsicht in diese Metaphysik bedürfe, um ihren praktischen Effekt zu sichern. „The Vedāntic thought, if pursued honestly, is sure to give us a socialistic pattern of society wherein no distinction on the ground of colour, sex, caste, religion or age can be located“¹¹⁴⁾. „Domestic, social, political or religious salvation of every country lies in Vedānta carried into effect“¹¹⁵⁾. Man mag solche Äußerungen als karikaturistische Übersteigerungen der Programmatik des Neo-Vedānta ansehen; in ihrer grundsätzlichen Tendenz treffen sie sich jedoch mit den in vorsichtigerer Sprache gehaltenen Erklärungen, die von bedeutenderen und repräsentativeren Vertretern des öffentlichen und kulturellen Lebens im modernen Indien, wie S. Radhakrishnan, C. Rajagopalachari, K. M. Munshi, wiederholt abgegeben worden sind.

Der dem Anspruch sozialer und politischer Anwendbarkeit des Advaita grundsätzlich zugrunde liegende Gedankengang wird von M. S. Golwalkar folgendermaßen zusammengefaßt und als Prinzip seiner eigenen politisch-nationalistischen Bewegung präsentiert: „The ‘I’ in me, being the same as the ‘I’ in the other beings, makes me react to the joys and sorrows of my fellow living beings just as I react to my own. This genuine feeling of identity born out of the community of the inner entity is the real driving force behind our natural urge for human unity and brotherhood. Thus it is evident that world unity and human welfare can be made real only to the extent the mankind realises this common Inner Bond“¹¹⁶⁾.

Ernstgemeinte Versuche philosophischer Begründung politischen und sozialen Handelns verbinden und überlagern sich vielfach mit einer politischen Rhetorik, die sich vedantischer Ausdrucksweisen lediglich im Rahmen praktischer Zielsetzungen bedient. Dies gilt schon für den Gründer bzw. Anreger der Bewegung, den Svami Vivekananda, der in erheblichem Maße Pragmatiker und Rhetor ist, der sich auf Situationen und Zuhörerschaften einstellt. Vivekanandas Anspruch ist es bekanntlich, das Erbe Ramakrishnas (d. i. Gadadhar

¹¹²⁾ S. Joshi, *The Message of Shankara*, Allahabad 1968, S. 177.

¹¹³⁾ R. N. Vyas, *The Universalistic Thought of India*, Bombay 1970, S. V.

¹¹⁴⁾ A. a. O., S. 16.

¹¹⁵⁾ Ramatirtha nach H. Maheshwari, *The Philosophy of Swāmi Rāma Tirtha*, Agra 1969, S. 169.

¹¹⁶⁾ *Bunch of Thoughts*, Bangalore 1966, S. 5–6. Vgl. P. Nagarajo Rao, *Introduction to Vedānta*, Bombay 1966 (Bhavan's Book Univ. 48), S. 226: „It is the spiritual realisation of the fundamental oneness of reality that makes us feel effectively the truth of the fellowship of men.“ C. Rajagopalachari, *Hinduism*, Bombay 1959 (Bhavan's Book Univ. 58) bezeichnet den Vedāntin als „citizen of the world“.

Chatterji, 1836—1886) zu vertreten. Ramakrishna ist von ihm und im Anschluß an ihn geradezu zum konkreten Sinnbild des modernen Hinduismus und des lebendigen Vedānta erklärt worden. Er gilt als Symbol einer universalen, gleichwohl nie abstrakten Synthese und Toleranz und als Bestätigung des wahren, in der Begegnung mit dem Westen überhaupt erst sichtbar gewordenen Potentials des Hinduismus. Indem er als Vertreter dieses „wahren“ und zugleich ins Universale gewendeten Hinduismus präsentiert wird, erscheint er zugleich als Vertreter des Religiösen schlechthin und als Verkörperung eines ins Hinduistische gewendeten Erfüllungsgedankens, der die von einigen Missionaren vorgetragene Auslegung des Christentums als der wahren Erfüllung aller Religionen aufzunehmen und zu neutralisieren vermag. In dieser Rolle ist er für Vivekananda zugleich Leitbild politischen Handelns und sozialer Reform — wobei freilich zu betonen ist, daß das bei Vivekananda so starke Motiv des Praktischen und der sozialen Verantwortung bei Ramakrishna selbst keine Rolle spielt und sich bestenfalls einer milden Ironie erfreuen kann: Gewiß, man soll nach Ramakrishnas Meinung die Welt nicht übersehen; aber man soll sich doch immer darüber im klaren sein, daß man letztlich nichts „für sie“ tun kann oder muß¹¹⁷).

Für Vivekananda und seine Nachfolger gilt es demgegenüber als ausgemacht, daß der Vedānta nicht nur „praktisch“ werden *kann*, sondern, um seine eigenen Möglichkeiten zu erfüllen, praktisch werden *muß*: Er allein, so wird vorausgesetzt, kann, als Philosophie der absoluten Einheit und als Konvergenzpunkt aller Religionen, Philosophien und Weltanschauungen, ethische Forderungen und praktische Zielsetzungen metaphysisch verbindlich begründen und zugleich wirksam motivieren. Der nach Vivekananda repräsentativste Verkünder dieser Botschaft ist der in zahlreichen offiziellen Positionen national und international tätig gewesene S. Radhakrishnan. Er vertritt den „Erfüllungsgedanken“ in beispielhafter und besonders konzilianter und eindrucksvoller Weise: Der Vedānta ist „not a religion, but religion itself in its most universal and deepest significance“¹¹⁸). Er bietet Rahmen und Zielsetzung für eine zukünftige Synthese aller Religionen und Philosophien und insofern auch für die Beilegung ideologischer und politischer Differenzen und für die Lösung sozialer Probleme. — Dabei ist stets vorausgesetzt, daß die von Śaṅkara definitiv formulierte Lehre von der absoluten Identität des Wirklichen in *brahman* ihre Entsprechung in einer auf Einheit, Gleichheit und Versöhnung bedachten sozialen Haltung finden und somit auch grundsätzliche Auswirkungen auf das Verständnis der Kastenunterschiede haben müsse.

¹¹⁷) Von den Anhängern der Bewegung wird der durch Ramakrishnas überlieferte Worte keineswegs zu rechtfertigende soziale Aktivismus auf ein Vermächtnis Ramakrishnas an Vivekananda zurückgeführt, demzufolge der Einsatz für die Welt selbst nur ein Durchgangstadium zu höherer Einsicht ist.

¹¹⁸) Vgl. *The Hindu View of Life*, London 1968, S. 18. Zum christlichen Erfüllungsgedanken vgl. J. N. Farquhar, *The Crown of Hinduism*, London 1913 (repr. New Delhi 1971).

Die upaniṣadischen Einheitsformeln, zumal das *tat tvam asi* („Das bist du“) bezeichnen nach Radhakrishnans Meinung das „Grundprinzip aller Demokratie“¹¹⁹); und es wird versichert: „Śaṅkara's philosophy was essentially democratic“¹²⁰).

Solchen und ähnlichen Ansprüchen gegenüber ist nun die Frage zu stellen, in welchem Sinne Śaṅkara und der traditionelle Advaita-Vedānta, wenn überhaupt, eine Grundlage für soziale „Anwendungen“ und speziell für die Formulierung eines sozial und politisch zu verstehenden Gleichheitsprinzips bieten. Dabei steht wiederum das Problem der Kastenordnung im Mittelpunkt.

Die konservative Haltung Śaṅkaras ist von seiten der Forschung wiederholt festgestellt worden, wenn auch zuweilen mit dem Ausdruck des Bedauerns oder des Befremdens¹²¹). Die wichtigste Textstelle hierfür ist Śaṅkaras Kommentar zu Brahmasūtra I, 3, 34—38, ein Abschnitt, der von den Vertretern des Neo-Vedānta durchweg mit Stillschweigen übergangen wird. In diesem Abschnitt diskutiert Śaṅkara die Frage der „Berechtigung“ (*adhikāra*, *adhikāritā*) zum Vedastudium, und das bedeutet in erster Linie die Frage, ob die Śūdras zum Studium der vedischen Offenbarung und damit zum unerläßlichen Ausgangspunkt des befreienden und erlösenden Brahmanwissens zuzulassen seien. Śaṅkaras Stellungnahme ist eindeutig und geht in ihrer Ausführlichkeit und Rigorosität weit über das durch den Sūtra-Text Geforderte hinaus: Śūdras sind zum Vedastudium nicht zuzulassen; sie bleiben vom Zugang zur erlösenden Einsicht in die absolute Einheit des Wirklichen ebenso ausgeschlossen, wie sie nach der Lehre der Pūrvamīmāṃsā von der Durchführung vedischer Opferritualien auszuschließen sind¹²²). Ein auf Geburt und leibliche Familienzugehörigkeit gegründetes Verständnis der *varṇa*-Ordnung bleibt dabei stets vorausgesetzt, und es wird klargestellt, daß die metaphysische Einheit des Wirklichen keineswegs als Prämisse sozialer und religiöser Gleichstellung im Empirischen verstanden werden darf.

Zur Begründung werden zahlreiche Stellen aus *śruti* und *smṛti* angeführt; es fehlt auch nicht die oft zitierte, aus dem Gautamiya-Dharmaśāstra stam-

¹¹⁹) Vgl. History of Philosophy, Eastern and Western, London 1952–1953, II, S. 447 („basic principle of all democracy“).

¹²⁰) The Hindu View of Life, London 1968, S. 87.

¹²¹) So z.B. P. Deussen, Das System des Vedānta, Leipzig 1906, S. 63–68. — Deussen spricht von „Akkommodation an die nationalen Vorurteile“ (a. a. O., S. 64).

¹²²) Vgl. die alte und vielzitierte Formel *śūdro yajñe 'navakṛptaḥ* (schon Taittiriya-saṃhitā VII, 1, 1, 6), auf die sich Śaṅkara (zu I, 3, 34) ausdrücklich bezieht. Der *pūrvapakṣin*, der eine analoge Ausschließung des Śūdra vom heiligen Wissen (*śūdro vidyāyām anavakṛptaḥ*) in den vedischen Texten vermißt, wird nachdrücklich zurückgewiesen mit der Behauptung, daß die Ausschließungsregel sowohl für Opferhandlungen wie für das Brahmanwissen gelte; Bedürftigkeit oder Verlangen (*arthitva*) allein sei kein zureichender Grund für die Zulassung. — Zur Rolle der Śūdras vgl. auch Mīmāṃsāsūtra VI, 1, 1 ff. mit Kommentar von Śabara.

mende Vorschrift, daß einem Śūdra, der unberechtigt vedische Texte anhört, die Ohren mit flüssigem Zinn oder Lack (*trapu, jatru*) vollzugießen seien¹²³). — Sehr ausführlich geht Śaṅkara auf die Bemerkung seines *pūrvapakṣin* ein, daß in *śruti* und *smṛti* von Fällen berichtet werde, in denen Śūdras zum absoluten Wissen gelangt seien; namentlich geht es um die Fälle des Jānaśruti aus der Chāndogya-Upaniṣad und des Vidura aus dem Mahābhārata. Dabei bedient er sich einerseits einer etymologisierenden Umdeutung des Wortes *śūdra*, andererseits der Annahme, daß in seltenen Ausnahmefällen auch *smṛti*-Texte, von denen die Śūdras nicht ausgeschlossen sind, das befreiende Wissen auszulösen vermögen. Bemerkenswert und aufschlußreich ist die Art, in der die Geschichte von Satyakāma Jābāla (Chāndogya-Upaniṣad IV, 4ff.) diesem Kontext eingefügt wird. Während die Vertreter des Neo-Vedānta die Geschichte dieses jungen Mannes, der seinen Vater nicht kennt und von seinem Lehrer Hāridrumata Gautama aufgrund seiner Ehrlichkeit als Brahmane eingestuft wird, stets als Beispiel eines ethischen, gegenüber der leiblichen Herkunft indifferenten Verständnisses der *varṇa*-Ordnung ausgelegt wird, läßt Śaṅkara keinen Zweifel daran¹²⁴), daß er Satyakāmas Ehrlichkeit keinesfalls als Konstituens und Definiens seines Brahmanentums, sondern lediglich als Indiz seiner geburtsmäßig legitimierten Zugehörigkeit zum Brahmanenstande ansieht¹²⁵).

Die Ansicht, daß zwischen der Metaphysik allumfassender Einheit und dem Insistieren auf unüberschreitbaren Schranken im Bereiche des Gesellschaftlichen und sogar noch des Erlösungszugangs eine Diskrepanz bestehe, ist nicht erst von modernen Autoren wie Deussen vertreten worden. Sie findet sich auch schon in der indischen Tradition, sehr prägnant z. B. bei Śaṅkara's großem Gegner Rāmānuja¹²⁶). Rāmānuja, der in der Frage der Zulassung zum Vedastudium keineswegs grundsätzlich anderer Auffassung ist als Śaṅkara, beklagt freilich keineswegs, daß Śaṅkara eine an sich fällige Konsequenz nicht gezogen habe; er will vielmehr die Bedenklichkeit einer Metaphysik herausstellen, dergegenüber das Bestehen auf der *varṇa*-Ordnung als inkonsequent und künstlich erscheint und die insofern als Gefahr für den *dharma* angesehen werden kann: Wer *brahman* als einzige, ausschließliche und in sich gänzlich undifferenzierte Realität ansieht, — welche Grundlagen kann der haben, Śūdras vom Erlösungszugang auszuschließen? Wenn alle Individuen in Wahrheit immer schon das eine, allumfassende *brahman* sind und wenn es nur noch darum gehen kann, sich dieser Wahrheit bewußt zu werden, sie im eigenen Selbstbewußtsein zu realisieren, — welcher Grund bestünde dann, einen Śūdra, der die Fähigkeit und die Bereitschaft zu solchem Selbstbewußt-

¹²³) Vgl. Kommentar zu I, 3, 38. — Die Vorschrift findet sich bei Gautama XII, 4.

¹²⁴) Vgl. Kommentar zu I, 3, 37.

¹²⁵) In der Entschiedenheit der geburtsbezogenen Auslegung geht Śaṅkara deutlich über die eher ambivalente Upaniṣad hinaus.

¹²⁶) In seinem als Śrībhāṣya bekannten Kommentar, zu derselben Brahmasūtra-Stelle I, 3, 34–38.

sein hat, von diesem Prozeß auszuschließen? — Die Behauptung, daß das erlösende Selbstbewußtsein nur aufgrund eines „Hörens“ (*śravaṇa*), d. h. aufgrund der „Erweckung“ durch vedische Texte, möglich sei, hält Rāmānuja an sich schon für unbegründet — und für gänzlich unbegründbar im Rahmen des Advaita. Jedoch selbst dann, wenn man diese Voraussetzung gelten läßt — kann es nicht geschehen, daß ein Śūdra zufällig einen der das heilige Wissen zusammenfassenden „großen Sätze“ (*mahāvākya*), wie das *tat tvam asi*, hört und dadurch auf den Weg der Erlösung gebracht wird? Und ferner: Warum sollte jemand, der das erlösende Einheitswissen erlangt hat, der damit über ritualistische Vorschriften und über gesellschaftliche Konventionen hinausgegangen ist, einen Śūdra davon ausschließen, solches Wissen mit ihm zu teilen? Zusammengefaßt: Śaṅkara hat, Rāmānujas Kritik zufolge, keinerlei Grundlage für den Ausschluß der Śūdras vom Vedastudium und vom erlösenden Wissen.

Solche und ähnliche Probleme gelten dem Advaita-Vedānta nicht als relevant; sie sind umgangen durch eine Konzeption, die Rāmānuja nicht akzeptiert, nämlich die Lehre von der „doppelten Wahrheit“, die die Wahrheit im absoluten Sinne (*paramārtha*) von der konventionellen relativen Wahrheit des empirischen Lebens (*vyavahāra*) abhebt und beide ohne Vermittlung und wechselseitige Begründung nebeneinanderstellt. Eine „Angleichung“ und Versöhnung des Absoluten, d. h. der Einheit des *brahman*, und der relativen und letztlich unwirklichen Welt raumzeitlicher Einzelheiten und zwischenmenschlicher Bezüge wird insofern nicht als notwendig angesehen. — Gleichwohl finden wir doch auch im Advaita gelegentlich die Tendenz zu Formulierungen, die konzilianter sind als diejenigen in Śaṅkaras Brahmasūtrabhāṣya, die Tendenz, die Rigorosität gesellschaftlicher Abgrenzungen durch Hinweis auf die Einheit des Absoluten abzumildern, so etwa bei Śaṅkaras Schüler Sureśvara, der die Identität des „Sehers“ (*draṣṭṛ*), d. h. des absoluten Subjekts, im Brahmanen und im Caṇḍāla betont¹²⁷).

Auch in mehreren dem Śaṅkara selbst zugeschriebenen Texten wird die absolute Einheit mit Hinweisen auf die Irrelevanz gesellschaftlicher Unterscheidungen erläutert und bekräftigt; zumal die in ihrer Authentizität allerdings recht zweifelhaften kurzen Traktate Svātmanirūpaṇa und Daśaśloki lassen Śaṅkara erklären, daß es für ihn in Wahrheit keine Kasten (*varṇa*), Lebensstadien (*āśrama*) u. dgl. mehr gebe¹²⁸). — Recht häufig und in prägnanten Formulierungen sind solcherlei Feststellungen auch in den sog. ‚Minor Upaniṣads‘ zu finden, vor allem in den als ‚Saṃnyāsa-Upaniṣads‘ und ‚Sāmānya-Vedānta-Upaniṣads‘ zusammengefaßten Gruppen. So spricht die Nāra-

¹²⁷) Vgl. Naiṣkarmyasiddhi II, 88.

¹²⁸) Vgl. Svātmanirūpaṇa, v. 139; *varṇāśramarahito 'ham varṇamayo 'ham*; Daśaśloki, v. 2: *na varṇa na varṇāśramācārādharmā . . .*; beide Werke abgedruckt in: Minor Works of Śaṅkarācārya, ed. Bhagavat, Poona 21952 (Poona Oriental Ser. 8).

daparivrājaka-Upaniṣad¹²⁹⁾ vom Vedāntakenner als einem solchen, der „jenseits von Kasten und Lebensstadien“ (*atīvarṇāśramin*) ist, und die Maitreya-Upaniṣad¹³⁰⁾ schaut herab auf die „Verblendeten, deren Verhalten an Kasten und Lebensstadien gebunden ist“ (*varṇāśramācārayutā vimūḍhāḥ*). Die Nirālamba-Upaniṣad erklärt, daß die Kaste weder der Haut, noch dem Blut, noch dem Fleisch, noch den Knochen, noch auch dem *ātman* selbst zuzuordnen, sondern lediglich ein Gebilde des *vyavahāra*, der lebenspraktischen Konvention, sei¹³¹⁾.

Besonders weit geht in dieser Hinsicht die freilich hinsichtlich ihres Alters und ihrer Authentizität recht obskure Vajrasūci-Upaniṣad, die im 19. Jahrhundert einiges Aufsehen erregt hat und später von S. Radhakrishnan unter die „hauptsächlichen Upaniṣads“ aufgenommen wurde¹³²⁾. Dieser Text, der mit einem gegen das Kastenwesen polemisierenden buddhistischen Text, der angeblich von Āsvaghoṣa stammenden Vajrasūci, wichtige Parallelen aufweist, weist eine Reihe von Definitionsversuchen für den Brahmanen, namentlich diejenigen, die sich auf Geburt und gesellschaftliche Funktion beziehen, zurück und erklärt schließlich, daß der wahre Brahmane nur durch Brahmankenntnis zu bestimmen sei.

Solche Äußerungen, die die letztliche Irrelevanz der hereditären Kastenunterschiede in der Tat explizit feststellen, müssen freilich stets im Zusammenhang mit der Lehre von der doppelten Wahrheit gesehen werden. Die Irrelevanz der Kastenunterschiede ist Irrelevanz lediglich im Lichte der absoluten Einheit des Absoluten, keineswegs aber im Zusammenhang zwischenmenschlicher Beziehungen, und sie läuft ganz und gar nicht auf Gleichstellung im sozialen und politischen Sinne hinaus. Der Brahmankenner ist „jenseits der Kasten“, insofern er zugleich jenseits *aller* empirischen Unterscheidungen ist, und ebenso irrelevant wie die Kastenunterschiede sind für ihn die Unterschiede zwischen Vater und Sohn, Mensch und Tier usw. Wer im Erkennen des *brahman* über Kasten und Lebensstadien hinausgegangen ist, ist zugleich „erlöst von Raum und Zeit“ (*deśakālavimukta*) und „frei von der Schöpfung“

¹²⁹⁾ The Minor Upaniṣads, crit. ed. by F. O. Schrader. Vol. I: Saṃnyāsa-Upaniṣads, Madras 1912, S. 193.

¹³⁰⁾ A. a. O., S. 112.

¹³¹⁾ Nirālamba-Upaniṣad, v. 10 (in: The Sāmānya-Vedānta-Upaniṣads, ed. by Mahadeva Sastri, Adyar 1921).

¹³²⁾ Vgl. die im Abkürzungsverzeichnis genannten Ausgaben der Vajrasūci von A. Weber und S. K. Mukherjee (enthalten abweichende Versionen des Textes der Vajrasūci-Upaniṣad). — Weber sieht in der Vajrasūci-Upaniṣad eine Vorlage für die buddhistische Vajrasūci; umgekehrter Auffassung ist Mukherjee. — Vgl. The Principal Upaniṣads, ed./transl. by S. Radhakrishnan, London 1953. — Keiner dieser Autoren bzw. Editoren erwähnt, daß schon Rammohan Roy einen sehr ähnlichen Text, den er als Werk des Mrtyuñjayačārya bezeichnet, nebst bengalischer Übersetzung veröffentlicht hat (Erstveröffentlichung wahrscheinlich 1821); vgl. Rāmamohana-Granthāvalī, ed. B. N. Bandyopādhyāya, Calcutta o. J., Abt. IV, S. 43–48.

(*prapañcarahita*)¹³³). Wenn, wie wir schon in der *Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad* lesen, der Vater nicht Vater, die Mutter nicht Mutter, die Welten nicht Welten sind, dann kann natürlich auch der *Caṇḍāla* nicht *Caṇḍāla* und der Brahmane nicht Brahmane sein¹³⁴). Die Kasten sind eben nur deshalb nicht „wirklich“, weil die ganze Welt, in der sie vorkommen, keine „wirkliche“ Welt ist, weil, nach Auffassung des Advaita, alles unterhalb der Einheit des *brahman* auf kosmische Illusion (*māyā*) zurückzuführen ist. — Entscheidend bleibt, daß an keiner der erwähnten Stellen der Wirklichkeits- und Relevanzstatus der Kasten dem der empirischen Welt als solcher nachgeordnet wird. Daß die Kasten „an sich“ und im absoluten Sinne nichtig sind, bedeutet keineswegs, daß sie im „weltlichen“ Sinne aufgehoben sind und daß ihr empirisch-sozialer Status angeglichen oder anzugleichen ist. Nicht einmal in Hinsicht auf das religiöse Leben und den Erlösungszugang kann von empirischer Gleichheit die Rede sein; dies haben wir am Beispiel des *adhikāra*, der Berechtigung zum befreienden Wissen, gesehen.

Ein dem *Sureśvara* wohl zu Unrecht zugeschriebener Text mit dem Titel *Vedāntasāravārttikarājasaṃgraha*¹³⁵) scheint in dieser Hinsicht eine gewisse Ausnahme zu bilden, da er tatsächlich gleichen Wissens- und somit Erlösungszugang (*vidyādhikāritā*) „für alle Kasten“ (*sarvajātiṣu*), insofern sie mit dem Vermögen des Selbstbewußtseins (*bodha*) begabt seien, andeutet. Ganz abgesehen davon, daß dieser Text in der Tradition des Advaita-Vedānta recht vereinzelt dazustehen scheint, bleibt zu beachten, daß auch sein Gleichheitsanspruch rein soteriologisch ist, sich also auf den Zugang zur Erlösung von der Welt, nicht aber auf den Status in der Welt bezieht.

Zur Frage der soteriologischen Gleichstellung gibt es für die indischen Schulen eine gewisse Freiheit und Variationsbreite der Diskussion, die im 11. Jahrhundert sogar dem islamischen Indienreisenden al-Bīrūnī aufgefallen ist¹³⁶). Bekanntlich zeigen in dieser Hinsicht die sektarischen theistischen Schulen eine zumeist größere Offenheit und Flexibilität als die klassischen orthodoxen Systeme. Dasjenige sektarische System, das am ehesten mit dem Advaita in philosophische Konkurrenz treten kann, die *Pratyabhijñā*-Lehre des kashmirischen Śivaismus, wird ausdrücklich allen Menschen, ohne Rück-

¹³³) Vgl. *Maitreya-Upaniṣad*, bei Schrader, a. a. O. (s. o., Anm. 129), S. 114–115.

¹³⁴) Vgl. *Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad* IV, 3, 22; auch die oben, Anm. 131, genannte *Nīrālamba-Upaniṣad*; Śaṅkara, *Upadeśasāhasrī* I, 1, 10ff. — In seinem Kommentar *Siddhāntabindu* zur *Daśaśloki* bemerkt *Madhusūdana Sarasvatī*:

varṇāśramādivyavahārasya mithyājñānamūlatvena mithyātvam

(ed. P. C. Divanji, Baroda 1933, Gaekwad's Oriental Series 64, Sanskrit-Text, S. 41).

¹³⁵) Veröffentlicht in Bd. 13 von P. P. S. Sastri, *A Descriptive Catalogue of the Sanskrit Manuscripts in the Tanjore Mahārāja Serfoji's Sarasvatī Mahāl Library*, Srirangam 1931, No. 7736. — Vgl. besonders v. 11–12. — Dazu P. Hacker in der in Anm. 139 genannten Arbeit, S. 10–11.

¹³⁶) Vgl. Alberuni's *India*, Engl. by E. C. Sachau, London 1910, I, S. 104.

sicht auf Kastenzugehörigkeit u. dgl., zugänglich gemacht¹³⁷⁾. Gewiß darf man auch innerhalb der sektarischen Traditionen die konkreten Anwendungen und die geschichtlichen Auswirkungen soteriologischer Gleichstellung nicht überschätzen. Immerhin besteht hier öfter eine gewisse grundsätzliche Bereitschaft, in der Annahme eines bestimmten Lehrsystems und eines bestimmten Erlösungsweges einen wenn auch durchweg auf den religiösen Bereich beschränkten einheits- und gleichheitsstiftenden Faktor zu sehen. Besonders weitgehend ist die Bereitschaft, für die radikaleren Formen religiösen Lebens, d. h. vor allem für die „Entsagung“ (*saṃnyāsa*), eine Aufhebung der normalerweise geltenden und durchaus nicht generell in Frage gestellten gesellschaftlichen Schranken zuzulassen.

Selbst auf diesem Gebiet, das ohnehin nur ein Randphänomen des gesellschaftlichen Lebens betrifft, erweisen sich die Vertreter des Advaita-Vedānta in der Regel als sehr konservativ. In ihrer Darstellung der Entsagung und der „Erlösung bei Lebzeiten“ (*jīvanmukti*) wird sehr deutlich, daß sie ihre metaphysische Lehre nicht nur de facto nicht gesellschaftlich „anwenden“, sondern nicht selten geradezu die Gelegenheit zu solcher Anwendung zu eliminieren und ein Hinüberwirken ihrer metaphysischen Prinzipien auf die Gesellschaftsordnung zu vermeiden suchen. Die dem „Entsager“ (*saṃnyāsīn*) zugestandene Freiheit wird sorgfältig kanalisiert. Auch in der Negation und im Verzicht bleibt er noch an die Ordnung gebunden, aus der er sich löst. Das Bestehen und grundsätzliche Geltenlassen dieser Ordnung bleibt Bedingung der Möglichkeit, sich von ihr zu lösen. Nur wer zum Vedastudium und zur vedischen Opferpraxis berechtigt ist, kann berechtigt sein, sich davon zu lösen. Der *saṃnyāsīn* kann seine Legitimation nur aus dem *dharma* beziehen, von dem er sich löst¹³⁸⁾. Und wie der Zugang zur Entsagung und Selbstbefreiung beschränkt ist, so bleiben auch innerhalb des *saṃnyāsa* Verhaltensregeln, etwa hinsichtlich der Bettelpraxis, und die Abgrenzung verschiedener Gruppen von Entsagern zu beachten; ein höherer Grad an Freiheit wird nur der höchsten dieser Gruppen, den *paramahansa*, eingeräumt. Auch noch in der Interpretation der „Erlösung bei Lebzeiten“ (*jīvanmukti*) legen die strengeren und Śāṅkara unmittelbar nahestehenden Vertreter des Advaita Wert darauf, daß das dadurch gegebene Überschreiten des gesellschaftlichen und durch den *dharma* geordneten Bereichs keine bedenklichen Rückwirkungen auf die gesellschaftlichen Verhältnisse hat und nicht zu einer Verletzung ihrer Grundstruktur, nämlich des Systems der vier *varṇa*, führt. Sureśvara betont, daß es für den Lebenderlösten kein „Verhalten nach Belieben“ (*yatheṣṭācaraṇa*)

¹³⁷⁾ Vgl. Abhinavagupta, Vimarśinī zu Utpalādeva, *Īśvarapratyabhijñā* IV, 2, 3 (ed. M. Kaul Shastri, Bombay 1921; Kashmir Ser. 33; II, S. 276): ... *na-atra jātya-dyapekṣā kārī*.

¹³⁸⁾ Vgl. P. Olivelle, A Definition of World Renunciation. Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens 19 (1975), S. 75–83.

gebe, und sein Kommentar Jñānottama bemerkt dazu, daß ein Lebenderlöster automatisch fortfahre, sich nicht nur seiner menschlichen Natur, sondern auch seiner Kastenzugehörigkeit entsprechend zu verhalten¹³⁹). Damit sind per definitionem sektarische und andere vorgebliche Lebenderlöste, die die Regeln des überlieferten gesellschaftlichen Anstands und damit den *dharma* verletzen, aus dem Bereich der wahren und legitimen „Erlösung bei Lebzeiten“ ausgeschlossen, und das im Begriff der Erlösung (*mukṭi*) implizierte Transzendieren aller gesellschaftlichen Wirklichkeit ist zugleich hinsichtlich seiner möglichen gesellschaftlichen Konsequenzen neutralisiert worden.

Daß der Lebenderlöste, der wahrhaft Wissende gelegentlich als wahrer Brahmane bezeichnet wird¹⁴⁰), ist selbstverständlich nicht so zu verstehen, als ob er die der Brahmanenkaste traditionell und hereditär zuerkannte Rolle übernehmen oder als ob die geburtsbezogene Definition des Brahmanen durch eine andere, soteriologisch-ethische ersetzt werden sollte. Auch in dieser Weise findet die beanspruchte Erkenntnis des Absoluten keine Anwendung auf die gesellschaftliche Sphäre.

Dasjenige Wissen, nach dem der Vedāntin strebt, kann und soll dem gesellschaftlichen Leben keine Maßstäbe setzen; der vedāntische Brahmanekenner bleibt dem platonischen Philosophenkönig, der in der metaphysischen Erkenntnis Richtlinien für soziale Organisation und politisches Handeln sucht, diametral entgegengesetzt. — Gegenüber oft wiederholten Behauptungen von seiten des Neo-Vedānta ist zu betonen, daß mit der Idee des Lebenderlösten im klassischen Advaita keinerlei Ansprüche sozialer oder politischer Verantwortung und kaum ethische Motive verbunden werden. Allgemein gilt für den Advaita der Schule Śaṅkaras, daß es aus der Erlösung keine Rückkehr in die Welt gibt¹⁴¹); und gewiß kann es für den in ihrem Sinne verstandenen Lebenderlösten kein Motiv zu sozialem und politischem Handeln mehr geben. Selbst für die in späterer und neuerer Zeit so beliebte Idee des als Lehrer tätigen Lebenderlösten dürften sich in der Literatur des klassischen Advaita kaum eindeutige Belege finden lassen.

Es gibt im Advaita auch keine Ethik und Metaphysik des Mitleids, wie wir sie im Mahāyāna-Buddhismus finden; vom buddhistischen Ideal des Bodhisattva ist die Vorstellung des Lebenderlösten im Vedānta in dieser Hinsicht sehr verschieden. Die Lehre von der absoluten Einheit des Selbst wird im

¹³⁹) Vgl. P. Hacker, Untersuchungen über Texte des frühen Advaitavāda. 1: Die Schüler Śaṅkaras, Abh. Ak. Wiss. Lit. Mainz 1950, S. 105.

¹⁴⁰) S. o., Anm. 132; 11; Weber, Collectanea, S. 97; auf buddhistischer Seite vgl. Dhammapada, bes. v. 395ff.

¹⁴¹) Vgl. Naiṣkarmyasiddhi III, 57: *na ca kaivalyāt punarutthānam nyāyyam*. — Angeblich gegenteilige Äußerungen Śaṅkaras im Brahmasūtrabhāṣya (etwa zu III, 3, 32) sind vielmehr Versuche, scheinbare oder tatsächliche Ausnahmen zu dieser Regel zu erklären. — Anders als im strikten Advaita wird die Rolle des *jīvanmukta* in eher synkretistischen Texten wie dem Yogavāsiṣṭha dargestellt.

traditionellen Advaita nicht als Prämisse allumfassenden Mitgefühls verstanden; überhaupt spielt der Begriff des Mitleids hier kaum eine Rolle. Wenn die buddhistische Ethik des Mitleids im Hinduismus eine Entsprechung findet, dann viel eher in den theistischen Schulen, zumal im Viṣṇuismus¹⁴²).

Wir können zusammenfassend sagen, daß im traditionellen Advaita die Voraussetzung der absoluten Einheit in der Erlösung verbunden bleibt mit einem kompromißlosen Festhalten an einer der Kastenordnung entsprechenden Ungleichheit des Zugangs zu ihr. Allgemein wird jede Vermengung der beiden Ebenen der Wahrheit, jede „Anwendung“ des Absoluten (*paramārtha*) auf das Empirische und Konventionelle (*vyavahāra*) vermieden. Einer grundsätzlichen metaphysischen Indifferenz gegenüber Fragen zwischenmenschlicher und gesellschaftlicher Bezüge steht eine entschieden konservative Haltung auf der empirischen Ebene gegenüber. Wie in anderen Fragen der „niederen Wahrheit“ schließt sich der Advaita auch in dieser Hinsicht der Pūrvamīmāṃsā Kumārila an. — Den zuvor erörterten apologetischen Erklärungs- und Begründungsversuchen, die das Kastensystem mit der Universalientheorie und mit der Lehre von den drei *guṇa* verbinden und es sozusagen metaphysisch und erkenntnistheoretisch vertretbar machen wollen, stellt der Advaita-Vedānta, wie bei seiner grundsätzlichen Orientierung auch nicht anders zu erwarten ist, nichts Eigenes an die Seite.

Die sozialen und politischen Gedankengänge des Neo-Vedānta lassen sich aus den Lehren des klassischen Advaita-Vedānta und ganz allgemein aus der Tradition klassischen indischen Philosophierens gewiß nicht ableiten¹⁴³).

¹⁴² Vgl. P. Hacker, Prahlāda. Werden und Wandlungen einer Idealgestalt, Abh. Ak. Wiss. Mainz 1959. Zur buddhistischen Mitleidsphilosophie vgl. E. Conze, Buddhist Thought in India, London 1962, S. 80ff.; die buddhistischen Begriffe für Mitleid (*karuṇā*), Freundschaft (*maitrī*) u.a. sind auch vom klassischen Yoga des Patañjali übernommen worden.

¹⁴³ Eine scharfsinnige Stellungnahme zu den Grundlagen und zur geschichtlichen Herkunft des „praktischen Vedānta“ hat P. Hacker vorgelegt: Schopenhauer und die Ethik des Hinduismus, Saeculum 12, 1961, S. 366–399. Hackers These ist, daß die Lehre von der ethischen (und darüber hinaus von der sozialen und politischen) Anwendbarkeit der vedāntischen Identitätsphilosophie westlicher Herkunft ist: A. Schopenhauer habe, aus dem Kontext seiner eigenen Ethik heraus, als erster den Gedanken der ethischen Anwendung auf die Identitätsmetaphysik und ihre Formel *tat tvam asi* übertragen, und sein Anhänger P. Deussen habe diesen Gedanken übernommen und ihn durch eine Rede in Bombay 1893 sowie durch persönliche Einflußnahme auf Vivekananda im Jahre 1896 ins moderne indische Denken eingeführt. Eine eingehende Diskussion dieses richtungweisenden Aufsatzes muß einer in Vorbereitung befindlichen separaten Arbeit vorbehalten bleiben. Hier sei nur angemerkt, daß im grundsätzlichen Hackers These gewiß nur bestätigt werden kann, wenn auch gilt, daß für Schopenhauer philosophische Ethik grundsätzlich deskriptiv ist und ihm der Gedanke „ethischer Folgerungen“ und „praktischer Anwendungen“ eigentlich fremd ist. Dieser Schritt wird erst in Deussens christianisierender Schopenhauer-Deutung und im Zusammenhang mit seiner Neigung zu einem epigonalen Synkretismus getan.

Auch die Ansicht, daß der Advaita ein zumindest implizites praktisches Potential enthalte, daß dieses Potential gleichsam darauf warte, aktualisiert und vollzogen zu werden, erweist sich als fragwürdig. Es fehlt zwar nicht an programmatischen Versuchen, die von Śaṅkara nicht durchgeführte praktische Anwendung der metaphysischen Einheitslehre nachzuholen; es gibt zahlreiche Äußerungen, die auf eine Säkularisierung der Begriffe und Lehren des Advaita hinauszulaufen scheinen¹⁴⁴), und die im klassischen Vedānta getrennten Ebenen des Absoluten und des Empirisch-Konventionellen werden immer wieder aufeinander bezogen, sollen füreinander fruchtbar gemacht werden. Aber das fundamentale Problem der „Vermittlung“¹⁴⁵) metaphysisch-allumfassender Einheit und sozial und politisch konkretisierbarer Gleichheit bleibt dabei in der Regel ganz außer Betracht. Der Sinn von Gleichheit, in dem Brahmanen nicht nur mit Śūdras, sondern auch mit Tieren, Pflanzen usw. gleichzustellen sind, ist und bleibt politisch und sozial irrelevant, und er läßt sich nicht verbindlich auf bestimmte und konkrete soziale und politische Programme festlegen. — Zwar wird, wie zu Beginn dieses Kapitels bemerkt, der Vedānta vor allem mit Begriffen wie Demokratie, internationale Solidarität, Sozialismus assoziiert, jedoch kann er auch durchaus in Verbindung mit Begriffen wie Nationalismus, Individualismus, ja sogar Kapitalismus vorkommen¹⁴⁶), und es ist offenbar recht schwierig, hier legitime und illegitime Anwendungsweisen zu unterscheiden.

Es kann deshalb nicht überraschen, daß auch die vom Neo-Vedānta vertretene Darlegung, Deutung und Kritik der vier *varṇa* oft abstrakt und unverbindlich bleibt.

Es liegt außerhalb unserer gegenwärtigen Themenstellung, die in der Tat recht vielfältigen und mehr oder weniger Reformbereitschaft anzeigenden neuhinduistischen Stellungnahmen zur *varṇa*-Theorie einerseits und zum tatsächlichen Kastenwesen andererseits zu erörtern und zu beurteilen. Es mag hier genügen, auf Radhakrishnans Behandlungsweise des Themas hinzuweisen, die gewiß in mancher Hinsicht exemplarisch ist. In dem in zahlreichen Auflagen verbreiteten Werk „The Hindu View of Life“ wird das (stets vom aktuellen Kastenwesen sorgfältig unterschiedene) *varṇa*-System zunächst mit der Vererbungswissenschaft in Verbindung gebracht; sodann wird auf das Zusammenspiel von „Veranlagung und Erziehung“ („nature and nurture“) in diesem System hingewiesen¹⁴⁷); schließlich wird erklärt: „While the system of caste is not a democracy in the pursuit of wealth or happiness, it is a democracy so far as the spiritual values are concerned, for it recognizes that every

¹⁴⁴) So etwa, wenn S. Radhakrishnan erklärt, Erlösung (*mokṣa*) müsse hier und jetzt, auf Erden, durch menschliche Beziehungen vollbracht werden (Religion and Society, London 1947, S. 104).

¹⁴⁵) S. o., Anm. 1 (zu Hegel).

¹⁴⁶) Vgl. K. Damodaran, Indian Thought, New York 1967, S. 483.

¹⁴⁷) A. a. O. (zit. Ausg.: London 1968) S. 73–74.

soul has in it something transcendent and incapable of gradations, and it places all beings on a common level regardless of distinctions of rank and status, and insists that every individual must be afforded the opportunity to manifest the unique in him" ¹⁴⁸). Wie der Kontext zeigt, argumentiert Radhakrishnan hier zwar keineswegs dafür, das „Nicht-Spirituelle“ und „Nicht-Transzendente“ schlechthin außer acht zu lassen; aber es ist doch klar, wie sehr das Modell der doppelten Wahrheit für ihn verbindlich bleibt und wie wenig er zur radikalen Kritik und zum Einnehmen eines wirklich säkularen Standpunktes bereit ist.

Ramakrishna, der gänzlich unpolitische Inspirator des Neo-Vedānta, hat die hier liegenden grundsätzlichen Schwierigkeiten bereits in seine anschauliche und gewiß nicht auf soziale und politische Bedeutsamkeit zielende Metaphernsprache gebracht, und er zeigt dabei einen religiösen common sense, den seine Nachfolger zumeist vermissen lassen. In der Parabel vom Elefanten verläßt sich ein junger Vedānta-Schüler so sehr auf die Lehre von der Identität aller Dinge mit Gott, daß er, trotz der Warnungen des Treibers, einem konsequenterweise mit Gott identifizierten Elefanten nicht aus dem Wege geht; schwer verletzt muß er sich von seinem Meister belehren lassen, daß, wenn denn schon alles Manifestation Gottes sei, er sich denn doch besser an das gleichermaßen göttliche Wort des Elefantentreibers hätte halten sollen ¹⁴⁹).

Wohlbekannt ist die Metapher vom Wasser, die die Einheit dieser durstlöschenden Substanz der irrelevanten Mannigfaltigkeit ihrer Namen gegenüberstellt und damit die Einheit des Göttlichen und der Wahrheit gegenüber der Verschiedenheit der Konfessionen und Religionen zu illustrieren sucht ¹⁵⁰). Diese Metapher ist so sehr zur Lieblingsmetapher des Neo-Vedānta geworden, daß sie eine andere Wasser-Metapher Ramakrishnas hat gänzlich in den Hintergrund treten lassen: Zwar heiße es in den Schriften, daß Wasser eine Form Gottes (und wir dürfen ergänzen: eine Manifestation seiner Einheit) sei. Aber es gebe doch Wasser, das geeignet sei für den Gottesdienst; anderes Wasser sei zum Waschen des Gesichts, und wiederum anderes nur zum Waschen von Tellern oder schmutziger Wäsche geeignet ¹⁵¹).

¹⁴⁸) A. a. O., S. 83.

¹⁴⁹) The Gospel of Sri Ramakrishna, transl. by Swami Nikhilananda, Mylapore/Madras 1969, S. 8–9.

¹⁵⁰) A. a. O., S. 204; sowie in etwas anderer Version S. 374–375.

¹⁵¹) A. a. O., S. 9.