Zeitschrift: Asiatische Studien : Zeitschrift der Schweizerischen Asiengesellschaft = Études asiatiques : revue de la Société Suisse-Asie

Herausgeber: Schweizerische Asiengesellschaft

Band: 21 (1967)

Heft: 1-4

Artikel: Vom Schöpfungsmythos zum Weltgesetz

Autor: Horsch, Paul

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-146093

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 13.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

VOM SCHÖPFUNGSMYTHOS ZUM WELTGESETZ

PAUL HORSCH
UNIVERSITÄT ZÜRICH

1. Einführung

Früh sah man die besondere Bedeutung der indischen Mythologie in ihrem hohen Alter und ihrer außergewöhnlichen Kontinuität, so daß ihre Ideen und Götter in statu nascendi beobachtet und ihre Entwicklungsstufen über Jahrtausende bis in die Gegenwart verfolgt werden können. Der Ursprungshypothese hielt man alsbald die indo-iranische und in einigen Fällen gar indo-germanische Vorzeit entgegen: anstatt das vedische Pantheon im Werden zu erfassen, erschien es nun wie ein versteinertes Fossil eines schwer erforschbaren, teils vorgeschichtlichen Prozesses. Der Einwand trifft indes bloß einen Teil der mythischen Gestalten und Vorstellungen, während andere in der frühvedischen Periode geschaffen und geformt werden, was anhand der vergleichenden Sprachwissenschaft oft klar nachweisbar ist. Damit sind wir in der Lage, gleichsam in die Werkstatt des mythenbildenden Geistes einzudringen und dessen Evolution zu beobachten. Dies dürfte Licht werfen auf die gesetzmäßigen Stadien, die das menschliche Denken im allgemeinen und der indische Genius im besonderen durchlaufen hat. Doch allein zahlreiche, genaue Einzeluntersuchungen werden uns diesem Ziele allmählich näher bringen. Zu diesem Zwecke wählen wir den Begriff *dhárma(n)*, weil er erstens indo-arischen Ursprungs ist, zweitens eine zentrale – um nicht zu sagen die umfassendste und fundamentalste – Stellung in der Geistesgeschichte Indiens einnimmt, und drittens in den verschiedensten Phasen und Strömungen seiner Entwicklung analysiert werden kann[1].

1. In diesem Rahmen müssen wir uns mit einem Überblick begnügen, werden darauf jedoch in einem Buche über «Das vedische Weltgesetz» eingehend zurückkommen. – Abkürzungen: AV = Atharvaveda; BĀU = Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad; ChU = Chāndogya Upaniṣad; RV = Ṛgveda; ŚB = Śatapatha Brāhmaṇa. Am Ende eines Wortes: Ā = Āraṇyaka; B = Brāhmaṇa; D = Dharmasūtra; U = Upaniṣad; S = Saṃhitā.

2. *Der mythische Ursprung von dhárman*

Die ursprüngliche Bedeutung des Terminus ist etymologisch bestimmt: von der Wurzel *dhṛ-* = «halten», «stützen», wird ein Nomen actionis *dhárman* = «Halt», «Stütze», wenn Neutrum, und ein Nomen agentis *dharmán* = «Stützer», wenn männlich, gebildet[1a]. Obwohl sich das Verbum in andern indogermanischen Sprachen findet, fehlt dort die genaue Entsprechung des Substantivs[2], so daß der Begriff von allem Anfang an spezifisch indischen Charakter besitzt. Die häufige Verwendung des Zeitwortes bereits im Ṛgveda erlaubt eine genaue Analyse seiner Hauptfunktion und seiner Objekte. Sein Anwendungsbereich entspricht all den Nuancen von «halten», «behalten», «erhalten», «festhalten». Da es sich um Götterhymnen handelt, drückt der Wurzelsinn vornehmlich eine mythische Tätigkeit aus. So heißt es von verschiedenen Göttern, daß sie die Erde, den Himmel, alle Welten und alle Geschöpfe gestützt *(dhṛ-)* und auseinander *(vi-dhṛ-)* gehalten haben. Einige Beispiele sollen dies veranschaulichen:

RV 8,41,10: *sá dhā́ma pūrvyám mame*
yá skambhéna ví ródasī
ajó ná dyā́m ádhārayat ...

«Er (Varuṇa) hat die erste Schöpfung ausgemessen, der mit einem Pfeiler die beiden Welten auseinander (hielt) und wie der Ziegenbock den Himmel stützte.»

Ähnlich heißt es von Indra:

8,15,2: *yásya dvibárhaso bṛhát*
sáho dādhā́ra ródasī |
girī́n̐r ájrān̐ apáḥ svàr vṛṣatvanā́ ||

1a. Vgl. Wackernagel-Debrunner, AIG II, 2, S. 754,6 (§ 601): «*-man-* dient vielfach, namentlich in der älteren Sprache, zur Bildung von Abstrakta, auch von daraus entwickelten Sach- und Vorgangsbezeichnungen».

2. Vgl. M. Mayrhofer, *Kurzgefaßtes etymologisches Wörterbuch des Altindischen*, s. v. *dhārayati;* vgl. aber s. v. *dharmā* (neup. *darmān* «Heilmittel», arm. LW *darman* «Verpflegung»).

«Des Doppeltstarken große Kraft hält beide Welten, die Berge, die Ebenen, die Gewässer, die Sonne durch seine Bullenmacht.»

Bevor er diese kosmogonische Tat vollbrachte, war alles in chaotischer Unordnung, haltlos, schwankend, bebend:

10, 44, 8: *girīṅr ájrān réjamānāṅ adhārayad*
dyaúḥ krandad antárikṣāṇi kopayat |
samīciné dhiṣáṇe ví ṣkabhāyati

«Die bebenden Berge und Ebenen festigte er. Der Himmel brüllte (und) erschütterte die Lufträume. Die zusammenhängenden Schalen (Himmel und Erde) stemmt er auseinander.»

Himmel und Erde lagen ursprünglich als Urelternpaar eng umschlungen aufeinander, bis Indra sie trennte und damit den Kosmos, die Weltordnung schuf. Dabei stand ihm eine geheimnisvolle Zauberkraft bei:

2, 17, 5: *ádhārayat pṛthivīṃ viśvádhāyasam*
ástabhnān māyáyā dyắm avasrásaḥ ||

«Fest hielt er die allernährende Erde. Er stützte mit Zaubermacht den Himmel, daß er nicht herabfalle[3].»

Schon diese wenigen Beispiele weisen deutlich auf einen grundlegenden Weltschöpfungsmythos hin: 1. Himmel und Erde werden getrennt, auseinandergestemmt. 2. Firmament, Sonne und Gestirne werden «gestützt», damit sie nicht herunterfallen. 3. Die Erde mit den Gebirgen, Flüssen und Ebenen wird gefestigt, denn in Urzeiten war sie wankend. 4. Diese schöpferische, weltordnende Tätigkeit wird einem der höheren Götter – vornehmlich Indra – zugeschrieben. 5. Dadurch entsteht erst der Kosmos, die gesetzmäßige Ordnung, Licht und Weite, die stets von den Mächten des Chaos, der Finsternis und der Enge bedroht bleiben.

3. Eine Anzahl sinnverwandter Verben architektonischen Ursprungs spielen in kosmogonischen Handlungen eine analoge Rolle: *dṛṁh-* = «festigen», *stabh-* und *skabh-* = «stemmen», *prath-* = «ausbreiten», *mā-* = «messen», *takṣ-* und *tvakṣ-* = «zimmern», «bilden» (vgl. Tvaṣṭṛ als Bildnergott), *tan-* = «spannen» usf. Weitere vedische Parallelen zur Trennung der ursprünglich verbundenen Welthälften bei Geldner zu RV 3, 38, 3 d.

Darum muß die mythische Tat immer von neuem durch hymnischen Lobpreis der Götter und magische Riten nachvollzogen werden.

3. Mythologische Parallelen

Wir stoßen hier auf ein Mythologem, dessen Bedeutung noch durch mannigfaltige völkerkundliche Parallelen unterstrichen wird. Besonders wichtig sind darunter die iranischen, weil dieselbe Wurzel *(dar- = dhṛ-)* verwendet wird. So richtet in Yasna 44, 4 Zarathustra die Frage an Ahura Mazda: «Wer hält die Erde unten und bewahrt das Wolkengebäude vor dem Herabfallen, wer erhält Wasser und Pflanzen?[4]» In diesem monotheistischen System ist es Ahura Mazda – dem indischen Asura Varuṇa verwandt –, der diese Tat vollbrachte. Nach Yašt 13, 2.4–9 stützt er den Himmel, den mythischen Fluß Arədvī, die breite Erde und die hohen Berge, wobei er von den Fravartis unterstützt wird[5]. Nach Bundahišn 71, 9; 72, 3 werden Firmament und Erde ohne irgendwelchen Stützpunkt von Ahura Mazda getragen, während anderseits der Berg Harburz, der um die Erde läuft und am Himmel befestigt ist, diese Funktion ausübt[6].

Der Mythos kann sogar in die ältere indogermanische Periode zurückverfolgt werden, wofür besonders die Griechen Zeugnis ablegen. Nach orphischer Auffassung bilden Himmel und Erde die zwei Hälften des

4. *kasnā dərətā zaṃcā adā nabaścā*
avapastōiš kā apō urvaraścā

Übersetzung von H. Humbach, *Die Gāthās des Zarathustra*, I, S. 117; vgl. II, S. 54. Die Angst vor dem Herabstürzen des Himmels war auch den Kelten eigen (s. Arrian, *Anabasis* 1, 4, 7; vgl. Strabo 7, 3, 8); vgl. ferner RV 1, 105, 3 und Geldner z. St.

5. Vgl. Yasna 23, 1: Die Fravartis, «die den Himmel gestützt, die die Erde gestützt, die das Rind erhalten, die die empfangenen Kinder in den Mutterleibern getragen haben» *(fravašayō ... yā asmanəm vīδārayən yā āpəm vīδārayən yā zəm vīδārayən yā barəθrišva puθre vīδārayən* = Yašt 13, 22). Vgl. vedisch *garbhaṃ dhṛ-*, «den Embryo tragen» (RV 3, 2, 10; 6, 67, 4). Ähnlich Yašt 13, 28; in 13, 26 werden die Fravartis «die Unerschütterlichsten unter den sich Anstemmenden, die Geeignetsten unter den Stützbalken» genannt; übersetzt von F. Wolf, *Avesta. Die heiligen Bücher der Parsen*, S. 232–233. Nyberg, *Die Religionen des alten Iran*, S. 63, erklärt diese Funktion der Fravartis durch ihre Verbindung mit der Luft. Vgl. die Rolle des ägyptischen Luftgottes Schu und der indischen Maruts als Sturmgötter im Gefolge Indras.

6. Vgl. R. Eisler, *Weltenmantel und Himmelszelt*, S. 626–627.

Welteis[7], oder dieses Urelternpaar lag anfangs eng aufeinander, wurde jedoch durch einen göttlichen Sproß auseinandergestemmt und getragen, wofür man den Prototyp in Gaia und Uranos, der vom Sohn Kronos entmannt wurde, sah. Hierher gehört ebenfalls Atlas, der schon durch die Etymologie als Träger oder Stützer bestimmt wird[8]. Ihm entspricht im churritisch-hethitischen Kumarbi-Epos der Urweltriese Upelluri, der das Meer, Himmel und Erde trägt[9].

Das Motiv ist indes nicht auf die indogermanische Sprachfamilie beschränkt, sondern findet sich bei den verschiedensten Rassen der Welt, bei Hochkulturen ebensogut wie bei Primitivvölkern. So ist es zum Beispiel in Ägypten der Luftgott Schu, der die häufig als Kuh dargestellte Himmelsgöttin Nut vom Erdgott Geb – merkwürdige Umkehrung der Geschlechter – trennt. Eine ähnliche Rolle wurde dem babylonischen Marduk, der die aufgehende Sonne symbolisiert, zugeschrieben, denn die Scheidung der chaotischen Urfinsternis ist die weltordnende Tat der Sonne. Häufig begegnet die Formel bei den alten Chinesen: « Als Himmel und Erde noch nicht getrennt waren[10].» Nicht weniger verbreitet ist die Vorstellung bei Primitivstämmen insbesondere des polynesischen Raumes, so etwa im Maori-Mythos von Rangi und Papa, die durch eines ihrer Kinder auseinandergestemmt wurden[11]. Die Motivierung des Mythos ist sehr mannigfaltig: Überwindung der Finsternis, Schaffung des Paradieses, Verbannung des Himmels, Erweiterung der Anbaumöglich-

7. Vgl. Eisler, ibid. Index, s. v. Weltei. Vgl. ŚB 11, 1, 6, 2; Mahābhārata 1, 1, 29f.; s. auch F. D. K. Bosch, *The Golden Germ*, 's-Gravenhage 1960, S. 55.

8. Verweise bei H. Hunger, *Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, s. v. Atlas. Der Mythos wurde ausführlich behandelt von W. Staudacher, *Die Trennung von Himmel und Erde*, Tübingen 1942.

9. Vgl. A. Lesky, *Hethitische Texte und griechischer Mythos*, Anzeiger Österr. Akad. Wiss. phil.-hist. Kl. 87, 1950, S. 150ff.

10. Vgl. E. B. Tylor, *The Origins of Culture*, New York 1958, S. 325–326.

11. Vgl. Tylor, ibid. S. 325 und Anm. 1; Bastian, *Allerlei aus Volks- und Menschenkunde* I, S. 314; M. Müller, *Indien in seiner weltgeschichtlichen Bedeutung*, S. 127f. Ähnliche Mythen bei den Melanesiern. Über Südostasien s. besonders K. Numazawa, *Background of Myths on the Separation of Sky and Earth from the point of view of Cultural History*, Scientia 88, Mailand 1953 (leider ohne bibliographische Angaben).

keiten, wie überhaupt das Stützen des Himmels mit der Ausbreitung und Festigung der Erde oft verbunden ist[12]. In Indien jedoch geht es im wesentlichen um die Erhaltung der Weltordnung: Das Zusammenstürzen des Kosmos und damit die Rückkehr zum Chaos soll verhindert werden. Deshalb hat diese ursprüngliche Tat zugleich weltschöpferische Bedeutung: durch sie wurde Ordnung, Gesetzmäßigkeit, Dauer geschaffen, Licht und Fruchtbarkeit für die Menschheit gewonnen.

4. Dhárman im kosmischen Sinne

Der Terminus *dhárman* hat den modernen Exegeten und Übersetzern außergewöhnliche Schwierigkeiten bereitet. Während Graßmann im *Wörterbuch zum Ṛgveda* sieben verschiedene Bedeutungen annimmt, verwendet Geldner in seiner Übersetzung des Ṛgveda für die 62 Belege nicht weniger als 20 Wiedergaben, wie «Gesetz», «Ordnung», «Pflicht», «Brauch», «Eigenschaft», «Bestimmung», «Entscheidung», «Muster» usf. Gegenüber diesen willkürlichen Ansätzen hat Bergaigne den Begriff auf seine Grundbedeutung zurückzuführen versucht und ihn konsequent mit «la loi», «das Gesetz», übertragen, wobei er allerdings in das entgegengesetzte Extrem verfiel, da er *ṛta*, *dhāman*, *vrata* ebenfalls mit «Gesetz» verdolmetscht, wobei, wie wir gleich sehen werden, der Begriff für diese Periode viel zu abstrakt und damit zu unbestimmt gefaßt wurde. Es soll im folgenden gezeigt werden, wie der Wurzelsinn im Nomen voll und ganz erhalten blieb, dieses also grundsätzlich das «Halten» oder «Stützen» ausdrückt.

Am klarsten offenbart sich diese Grundbedeutung gerade beim kosmologischen Mythos. In all diesen Fällen ist *dhárman* mit «Stütze» oder «Halt» wiederzugeben, wie in RV 6, 70, 1:

dyā́vāpṛthivī́ Váruṇasya dhármaṇā
víṣkabhite ajáre bhū́riretasā ||

12. Häufig werden *dhṛ-* und *prath-* zusammen verwendet, vgl. RV 6, 17, 7. Zur Ausbreitung der Erde vgl. J. Hertel, *Die Himmelstore im Veda und Awesta*, S. 24f.

«Himmel und Erde, die nicht alternden, samenreichen, wurden durch Varuṇas Stütze auseinandergestemmt.»

Dies erinnert an 4,42,3d, wo Varuṇa stolz verkündet, er habe die beiden Welten (d.h. Himmel und Erde) in Bewegung gesetzt und gestützt, ihnen Halt verliehen: *sám airayaṃ ródasī dhārāyaṃ ca*. *Dhárman* drückt die Tätigkeit des Verbums aus, wobei das Suffix *-man* das aktive Moment hervorhebt, weshalb der Terminus häufig im Instrumental steht als das Mittel, durch das eine Handlung vollzogen wird. Zugleich beginnt der Begriff bereits sich vom Gotte zu lösen oder wenigstens zu verselbständigen: es ist die «stützende, Halt verleihende Kraft», durch die Varuṇa seine kosmosfestigende Tat vollbringt. Wir müssen *dhárman* hier eher im dynamisch-funktionellen Sinne verstehen denn als konkret verdinglichte Stütze.

Ähnlich preist Atharvaveda 12,1,17b «die feste, weite Erde, die durch die Stützkraft getragen wird» *(dhruvā́m bhúmim pṛthivíṃ dhármaṇā dhṛtā́m)*, wobei nicht mehr erwähnt wird, von welchem mythischen Wesen das «Stützen» ausgeht. So wandelt der Sonnengott *dhármaṇā*, das heißt kraft jener geheimnisvollen, Halt verleihenden Macht, würde er sonst doch herabstürzen[13]. Oder es ist vom «stützenden Halt des Himmels» (*divó dhárman dharúṇe*, RV 5,15,2c), auf dem die Götter sitzen, die Rede.

In den Bereich der Kosmologie weist ebenfalls RV 1,22,18 (= AV 7,26,5):

tríṇi padā́ ví cakrame
Víṣṇur gopā́ ádābhyaḥ |
áto dhármāṇi dhārāyan ||

«Drei Schritte schritt er aus, Viṣṇu, der untrügliche Hüter, von dort die Stützen festhaltend.»

Die Frage stellt sich, von wo aus Viṣṇu die Stützen errichtet hat. Der

13. RV 1,160,1d: *devó devī́ dhármaṇā sū́ryaḥ śúciḥ*. Nach 10,65,5c ist es Mitras und Varuṇas «hohe Schöpfung», nämlich die Sonne, welche «auf Grund der stützenden Kraft erstrahlt» *(yáyor dhā́ma dhármaṇā rócate bṛhát)*.

Kommentar bezieht *átaḥ* (AV: *ítaḥ*) auf die drei Fußstapfen, Geldner jedoch auf deren höchste, den Himmel, beziehungsweise die mit ihm identifizierte Sonne, wird doch in 20c Viṣṇus oberster Schritt *(paramám padám)* «das gleichsam am Himmel ausgespannte Auge» genannt[14]. Man denkt an den höchsten Himmel, der indes jenseits des sichtbaren Firmamentes liegen müßte, denn in 4,42,4b rühmt sich Varuṇa: «Ich stützte den (sichtbaren) Himmel am Sitz des Ṛta[15].» Von der obersten Stelle, vom Zenit, dem First des vedischen Weltgebäudes aus hält Viṣṇu die *dhármāṇi*, die grundlegenden Stützen fest, die allen Teilen des Universums Halt und Festigkeit verleihen. Das Stützen von oben her erscheint uns widersinnig, ist aber für das mythische Denken jener Seher charakteristisch, denn gerade vom Himmel her sind die göttlichen Kräfte wirksam, so daß der Kosmos gleichsam auf den Kopf gestellt wird[16].

Werfen wir noch einen Blick auf *ví-dharman*, wörtlich das «Auseinanderstützen». So hat Indra kraft seines *dhárman* Pflanzen und Flüsse «auseinandergehalten», über das Feld verteilt[17]. Der kosmologische Aspekt dieser trennenden Kraft tritt dort in den Vordergrund, wo sie Himmel und Erde scheidet, das heißt konkret als «Zwischenreich», als Luftraum aufgefaßt wird, wie wenn von Gott Savitṛ, der mit der Sonne in Beziehung steht, gesagt wird, er befinde sich «im Zwischenreich des Raumes»[18]. Daraus läßt sich die Bedeutung «Ausbreitung», «weite Ausdehnung» leicht erklären[19].

14. *divìva cákṣur átatam.*

15. *dhārāyaṃ divaṃ sádana ṛtásya;* cf. 5, 15, 2ab. Über die Lokalisierung des Ṛta im höchsten Himmel s. Lüders, *Varuṇa* II, S. 585ff., über den Sitz des Ṛta S. 593f.; 609ff.

16. Himmel und Erde werden als zwei aufeinanderliegende Schalen gedacht, wobei die obere umgestülpt ist, so noch das Bild von AV 10, 8, 9 und BĀU 2, 2, 2 in einem *śloka* (s. Horsch, *Die vedische Gāthā- und Śloka-Literatur*, S. 154–155 mit Bibliographie). Hierher gehört auch das Symbol des umgekehrten Baumes von RV 10, 73, 8d und KaṭhaU 6, 1.

17. RV 2, 13, 7ab: *dhármaṇā ... vy ... ádhārayaḥ.*

18. 6, 71, 1d: *rájaso vídharmaṇi;* cf. AV 7, 22, 1: Sonne als «Licht im Zwischenraume» *(jyótir vídharmaṇi).*

19. Vgl. 9, 86, 29bc; die weite Ausdehnung des Ozeans in 9, 97, 40; AV 16, 3, 6. Vgl. AIG II, 2, S. 756, 41: «Behälter, Umfang, Verteilung»; TS 3, 3, 5, 4 und PB 15, 1, 2 «äußerste Grenze».

5. *Dhárman im rituellen Sinne*

Grundlegend für die vedische Weltanschauung ist die Aufspaltung des Weltganzen in zwei äußerlich geschiedene, innerlich aber zusammenhängende, ja magisch identische Mächte: die kosmischen und die rituellen. Die ersteren werden beherrscht von den Göttern, die durch ihre mythischen Taten die Weltordnung geschaffen haben, die zweiten von den Priestern, die durch die Riten jene kosmischen Werke nicht nur nachahmen, sondern im wahrsten Sinn des Wortes nachvollziehen. Dieser Grundhaltung entsprechend wurde ebenfalls der Begriff *dhárman* auf die kultische Ebene übertragen.

Aufschlußreich ist RV 1, 164, 50ab, wo das Opfer selbst als urschöpferische Tat verstanden wird:

yajñéna yajñám ayajanta devás
tắni dhármāṇi prathamắny āsan |

«Ein Opfer ums andere opferten die Götter. Dies waren die ersten Stützen[20].»

Die Vorstellung wird verdeutlicht im Hymnus über die Erschaffung des Opfers in 10, 130, 6: «Nach (diesem Opfer) haben sich die menschlichen Seher gerichtet, unsere Väter, als das Opfer in der Vorzeit erschaffen war. Mit des Geistes Auge glaube ich die zu sehen, welche zuerst dieses Opfer opferten[21].» Die ersten *dhármāṇi* werden den grundlegenden, schöpferischen Kräften gleichgesetzt, sie sind die «rituellen Stützen», welche die heilige kosmische Ordnung bewirken. Daher wiederholen die Brahmanenpriester das mythisch göttliche Vorbild der Kosmogonie in den kultischen Zeremonien. So heißt es, daß der Feuergott Agni den ersten *dhármāṇi*, das heißt den urzeitlichen, weltstützenden, den Kosmos erhaltenden Kräften gemäß entzündet wird[22]. Oder:

20. Vgl. K. Hoffmann, KZ 76, 1960, S. 247, Z. 22. Die Strophe wurde dem Puruṣasūkta 10, 90, 16 angehängt.

21. *cāklpré téna ṛ́ṣayo manuṣyà̀ yajñé jāté pitáro naḥ purāṇé* |
páśyan manye mánasā cákṣasā tắn yá imắṃ yajñám áyajanta púrve ||

22. RV 3, 17, 1a: *samidhyámānaḥ prathamā́nu dhármā.*

«Nach (Agnis) Stütze opfere, du Kundiger, und verrichte für uns die Opferhandlung bei der Götterladung[23].» «Wenn du entzündet wirst, o Agni, der tausend (Gaben) gewinnt, so förderst du die Stützen als lobliedwürdiger Bote der Götter[24].»

Eine analoge Funktion ist dem Kultgott Soma, dem personifizierten, heilig berauschenden Opfertrank zugedacht. Soma, der Bulle, hat die Stützen gesetzt, das heißt geschaffen[25], denn er hat an der Weltschöpfung teilgenommen (9, 96, 5), die Götter gezeugt (9, 42, 4c), die beiden Welten auseinandergestemmt (*ví yás tastámbha ródasī* 9, 101, 15b), Himmel und Erde getrennt und befestigt (*dyā́vāpṛthiví ví ṣkabhāyat* 6, 44, 24a), den Himmel gestützt (*dhartā́ diváḥ* 9, 76, 1a) und die Erde getragen (*viṣṭambhó divó dharúṇaḥ pṛthivyā́ḥ* 9, 89, 6a). Wir begegnen hier allen Grundformen des bekannten kosmogonischen Mythos. Dementsprechend hat Soma sein *dhárman*, das ihn befähigt, sich auf den verschiedenen Ebenen des Universums zu «halten». So steigt er auf in den Wind kraft des *dhárman*[26]; dieses verleiht ihm «Halt» beim Aufstieg in den Himmel durch die weiten Zwischenräume. Der Windgott Vāyu selbst besitzt dieselbe Macht, denn durch seine «Stützkraft» beherrscht er die ganze Welt[27]. Somas kosmologische Funktion tritt am klarsten zutage, wenn es heißt, «Himmel und Erde (sind) durch seine Stützen» (*dyaús ca yásya pṛthiví ca dhármabhiḥ* 9, 86, 9b).

Von den Somasäften wird gesagt, daß sie auf dem «Halt», der «Stütze» des *ṛtá*, der kosmisch-kultischen Wahrheit und Ordnung einherfließen[28], wobei *dhárman* parallel zu *pathā́* = «Pfad», steht, was des ersteren konkrete Bedeutung unterstreicht. Die «Stütze des Ṛta» wird näher bestimmt als

23. RV 3, 17, 5cd: *tásyā́nu dhárma prá yajā cikitvó*
'thā no dhā adhvarā́ṃ devávītau ||

24. RV 5, 26, 6: *samidhānáḥ sahasrajid Á́gne dhármāṇi puṣyasi* |
devā́nāṃ dūtá ukthyàḥ ||

25. RV 9, 64, 1c: *vṛ́ṣā dhármāṇi dadhiṣe;* vgl. 1, 22, 18 (von Viṣṇu).

26. RV 9, 63, 22c: *vāyúm ā roha dhármaṇā;* vgl. 9, 25, 2c.

27. RV 1, 134, 5ef: *víśvasmād bhúvanāt pāsi dhármaṇā; pā-*, mit Ablativ vielleicht «regieren» (Graßmann, *Wörterbuch*, s.v.).

28. RV 9, 7, 1ab: *ásṛgram índavaḥ pathā́ dhármann ṛtásya suśríyaḥ.*

der Ort, wo Soma die Sonne erzeugt, nämlich im höchsten Himmel[29]. Soma befindet sich somit an diesem Halt, «trägt» aber zugleich das Ṛta[30], eine funktionelle Ambivalenz, die im vedischen Bereich häufig ist. Da anderseits gerade Varuṇa mit dem Ṛta am engsten verbunden ist, fließt Soma kraft Varuṇas und Mitras *dhárman* zum großen Ṛta[31], wobei schon hier zu bemerken ist, daß der jüngere *dhárma*-Begriff die ältere Vorstellung vom *ṛtá* ablösen wird, weshalb der letztere Terminus früh veraltet.

6. *Dhárman im ethisch-sozialen Sinne*

Auf der kosmischen und rituellen Ebene ergab sich bei der Wiedergabe von *dhárman* mit «Stütze» oder «Halt» stets ein adäquater Sinn. Ein tiefgreifender Bedeutungswandel vollzieht sich indes mit der Übertragung des Terminus auf die ethische oder rein menschliche Ebene, wobei der ursprünglich konkrete, mythische Begriff verallgemeinert und daher zu einem abstrakten Ausdruck wurde. Die Stützen der Welten und der kultischen Zeremonien sichern dem Kosmos «Halt» und Stabilität, Regelmäßigkeit und Dauer: *dhárman* wird zur Grundlage von Ordnung und Gesetzmäßigkeit schlechthin, also zu einem allgemeinen «Gesetz», nach dem sich die Menschen zu richten haben. Gerade im ethischen Bereich drängt sich seit dem Ṛgveda die Verdeutschung mit «Gesetz» auf. Von dieser zentralen Bedeutung werden sich von da an alle semantischen Nuancierungen ableiten lassen.

Offensichtlich ist dieser allgemeine ethische Sinn von *dhárman* in RV 7, 89, 5:

yát kíṃ cedáṃ Varuṇa daívye jáne
'bhidrohám manuṣyàs cárāmasi |
ácittī yát táva dhármā yuyopimá
mā́ nas tásmād énaso deva rīriṣaḥ ||

«Was auch immer wir Menschen Frevelhaftes am göttlichen Volke, o Varuṇa, hier begehen, wenn wir aus Unwissenheit deine Gesetze ver-

29. RV 9, 110, 4. Über die «Stätte» und den «Halt» des Ṛta vgl. Lüders, *Varuṇa* II, S. 599 ff.
30. RV 9, 97, 24d: *ṛtám bharat.*
31. RV 9, 107, 15cd: *árṣan Mitrásya Váruṇasya dhármaṇā ... ṛtám bṛhát.*

letzt haben, mögest du uns um dieser Sünde willen nicht zu Schaden bringen, o Gott[32].»

Einen großartigen Einblick in das frühvedische Weltbild, in dem sich kosmische, kultische und ethische Ebene gänzlich durchdringen, gewährt uns 5, 63, 7:

dhármaṇā Mitrāvaruṇā vipaścitā
vratā́ rakṣethe ásurasya māyáyā |
ṛténa víśvam bhúvanaṃ ví rājathaḥ
sū́ryam á dhattho diví cítryaṃ rátham ||

«Durch das Gesetz schützet ihr redekundigen Mitra und Varuṇa die Gebote (oder: Gelübde) mit des Asura Zauberkraft. Durch die (kosmische) Wahrheit herrschet ihr über die ganze Welt. Die Sonne setzet ihr an den Himmel als glanzvollen Wagen[33].»

7. *Ṛtá und Māyá*

Auffallend ist der Parallelismus von *dhárman* und *ṛtá*: Mit dem «Gesetz» schützen die Götter die Gebote, mit der «Wahrheit» herrschen sie über die Welt, wobei *ṛtá* dem kosmischen Herrschaftsbereich, *dhárman* aber der sittlichen Gesellschaftssphäre zugeordnet sind. Hier ist nicht der Platz, auf die grundsätzliche Auseinandersetzung über die Bedeutung von *ṛtá* – «Wahrheit» beziehungsweise «(kosmische) Ordnung» – einzugehen, denn einerseits muß erst klar nachgewiesen werden, was man unter «Wahrheit» im mythischen Sinne überhaupt versteht. Eine solche Untersuchung, die andernorts unternommen werden soll, wird zweifellos zu einer neuen Begriffsbestimmung und -differenzierung führen. Ander-

32. Zur Übersetzung vgl. zuletzt P. Thieme, *Gedichte aus dem Rig-Veda*, Reclam Universal-Bibliothek Nr. 8930, S. 52.

33. Vgl. 3, 60, 6d: *vratā́ devā́nām mánuṣaś ca dhármabhiḥ*. «(Dies sind) die Gebote (oder: Gelübde) der Götter und des Menschen (oder: Manus) kraft der Gesetze»; vgl. H.-P. Schmidt, *Vedisch vratá und awestisch urvāta*, S. 91; S. 90–92 Verzeichnis der Stellen, wo *vratá und dhárman* zusammen auftreten. Vgl. Thieme, ibid., S. 48. Nach 5, 72, 2a bringen Mitra und Varuṇa «durch das Gesetz die Leute zum Vergleich» *(dhármaṇā yātayájjanā)*; vgl. Thieme, *Mitra und Aryaman*, New Haven 1957, S. 41. Mitra und Varuṇa sind *sátyadharmāṇā* (RV 5, 63, 1b; cf. AV 1, 10, 3 von Varuṇa): «deren Gesetze wahr, das heißt wirksam sind».

seits sind wir der Überzeugung, daß *ṛtá* von *satyá* = «Wahrheit» unterschieden werden muß, wie dies noch in der Brāhmaṇaperiode ausdrücklich geschieht[34]. Es ist die Verallgemeinerung von *dhárman* zum «Gesetz», welche die Vorstellung einer umfassenden Ordnung, Grundlage und Ebenbild der ewigen «Wahrheit», absorbierte und den ältern Terminus damit verdrängte.

Überraschend mag erscheinen, daß in Pāda b der angeführten Strophe *māyá* = «Zauberkraft» analog zu *dhárman* und *ṛtá* im Instrumental verwendet wird, und daher nach dem Kontext noch einen absolut positiven Sinn bewahrt, wie ja auch der *ásura*, dem sie zugeschrieben wird, vielleicht Gott Varuṇa, auf jeden Fall eine erhabene Göttergestalt ist[35]. Erst allmählich wird sich eine totale Umwertung vollziehen: Wie die *ásuras* zu Götterfeinden verteufelt werden[36], wird *māyá* zu einer unberechenbaren Macht – zum Beispiel Indras Verwandlungskunst –, also zu einem «Widergesetz», einem Trug, ja schließlich zur Weltillusion, als Widersacherin des Weltgesetzes[37]. Interessanterweise steht *māyá* gleichfalls mit dem kosmogonischen Mythos in Verbindung: *mā-* = «messen», «durch Messen bestimmen», «errichten», «schaffen», «bilden», wird auf die weltschöpferische Tätigkeit der Götter bezogen[38] und weist wie

34. Vgl. Jaiminīya B 2, 25: *satya* = Tag, *ṛta* = Nacht; 2, 273: *ṛta* = *vāc*, *satya* = *prāṇa*. Viel häufiger sind allerdings die ausdrücklichen Identifikationen (vgl. ŚB 7, 3, 1, 23; 14, 3, 1, 28), doch handelt es sich dabei um magisch-esoterische Äquivalenzen, die in Gegensatz zu den im profanen Bereich gültigen Unterscheidungen stehen. Schon a priori ist es unwahrscheinlich, daß die vedischen Seher Grundbegriffe wie *satyá* und *ṛtá* absolut synonym verwendet haben.

35. In 3d wird ebenfalls von Mitra und Varuṇa ausgesagt: «Den Himmel laßt ihr regnen durch des Asura Zaubermacht» (*dyā́ṃ varṣayatho ásurasya māyáyā*; vgl. 6cd). Hieraus erkennt man, wie eng das kosmische Walten und «Stützen» (6, 70, 1cd) dieser Götter mit ihrer Herrschaft über die Menschenwelt verbunden ist.

36. Vgl. Horsch, *Die vedische Gāthā- und Śloka-Literatur*, Bern 1966, S. 234–242.

37. Dieser Gegensatz tritt besonders deutlich im jüngern Buddhismus zutage, wo *māyā* dem Traum gleichgesetzt wird, der eine phantasmagorische Welt vorgaukelt, die der «Erwachte» durch das Erkennen des *dharma*, des «Gesetzes», vernichtet hat. In der akosmistischen Ontologie von Saṅkaras Vedānta bleibt kein Raum mehr für das «Gesetz», denn die Welt des Werdens ist die Schöpfung der *māyā*: in ihr allein hat *dharma* Gültigkeit.

38. Vgl. 1, 154, 1; 160, 4; 2, 12, 2; 6, 7, 7; 8, 2; 8, 25, 18; 41, 10; 42, 1; 10, 56, 5; 130, 3a *(pramā́)*; immer in kosmogonischem Kontext, meist in Verbindung mit Verben wie *dhṛ-*, *stabh-*, *skabh-* usf.

das «Tragen», «Halten» und «Stützen» *(dhṛ-)* auf eine architektonische Grundanschauung hin. Übrigens scheint uns auch *ṛtá* der kosmischen Sphäre zu entstammen: Von *ṛ-* = «gehen» ergibt sich *ṛtá* = «Gang», insbesondere der regelmäßige Wandel meteorologischer und astronomischer Erscheinungen, dann die Gleichmäßigkeit und Periodizität aller natürlichen Phänomene, wie das Fließen der Flüsse oder die ewige Wiederkehr der Jahreszeiten, der Wechsel von Tag und Nacht usf.[39].

8. Gesetz, Recht und Pflicht

Eindeutig der menschlichen Ebene zugeordnet ist *dhárman* überall dort, wo es sich um die Pflicht der Fortpflanzung handelt, so in 6, 70, 3 c: «Er (der Sterbliche) pflanzt sich dem Gesetze gemäß *(dhármaṇas pári)* durch Nachkommenschaft fort[40].» Etymologisch präziser könnte man den Ausdruck wiedergeben: «Um des (festen) Halts (in der Welt) willen», denn durch Nachkommenschaft gewinnt man einerseits eine «Stütze» in diesem Leben und bewirkt anderseits die «Erhaltung» des Geschlechtes. Hier bewegt sich der Begriff bereits im Bereiche der spätern Dharmaliteratur. Das soziale Gesetz wird zur «Pflicht» des einzelnen Menschen. Später werden den «Pflichten» noch bestimmte, den Kasten entsprechende «Rechte» zugeordnet; in der ältesten Zeit impliziert *dhárman* vom ethischen Standpunkt jedoch stets ein «Gebot», eine Verpflichtung, wie die der Erzeugung männlicher Nachkommen. Schon AV 12, 1, 45 ruft die Erde an, «die je nach dem Wohnsitz an vielerlei Orten Menschen trägt mit unterschiedlichen Sprachen und verschiedenen Gesetzen *(nánādharmāṇam)*»[41]. Die universale Ordnung wird bereits aufgesplittert

39. Vgl. H. Oldenberg, *Die Religion des Veda*, Stuttgart und Berlin 1923, S. 195: «Die Vorgänge, deren stetes Sichgleichbleiben oder deren regelmäßige Wiederkehr die Vorstellung der Ordnung erweckt, gehorchen dem Ṛta oder ihr Geschehen ist Ṛta.» Ausführlich handelt über *ṛtá* H. Lüders, *Varuṇa*, Band II, Göttingen 1959 (Gleichsetzung von *ṛtá* und *satyá* «Wahrheit»). Unerklärt blieb der Bedeutungsübergang zu *ṛté* = «ohne». Der merkwürdige semantische Prozeß scheint uns indes deutbar: *ṛtá* = «gegangen», «weg von», daher «ohne» mit Ablativ. Dies würde zugleich unsern Bedeutungsansatz für *ṛtá* = «Gang» bestätigen.

40. *prá prajā́bhir jāyate dhármaṇas pári* = 8, 27, 16c; 10, 63, 13b.

41. *jánam bíbhratī bahudhā́ vívācasaṃ nā́nādharmāṇam pṛthivī́ yathaukasám.*

in eine Vielheit von «Bräuchen», «Pflichten» usf. So spricht der Mann in AV 14, 1, 51 c d bei der Hochzeitsfeier zu seiner Braut: «Du bist die Gattin kraft des Gesetzes *(dhármaṇā)*, ich (bin) dein Hausherr[42].»

Die wichtigste Neuerung des Atharvaveda besteht in der Umbildung des Suffixes *-man* zu einem a-Stamm: *dhármaḥ*. In AV 18, 3, 1 c heißt es von der Witwe, sie liege beim Gatten, «ein altes Gesetz *(dhármam purāṇám)* befolgend», woraus sich zugleich der Sinn «Sitte», «Brauch» ergibt. Von dieser Zeit an wird *dhárman* nur noch selten verwendet, meist im Kompositum[43]. So stellt sich die Frage nach dem Grund der morphologischen Änderung. Da die linguistischen Erklärungsversuche nicht vollauf befriedigen[44], sei eine semantische Deutung gewagt. Auffallend ist in der Tat, daß diese Änderung sich parallel und gleichzeitig mit dem Bedeutungswandel vollzieht. Während ursprünglich das Suffix *-man* gerade die Tätigkeit des Wurzelsinnes – das «Halten», «Stützen» und «Tragen» – hervorhob, wandelte sich diese aktive, konkrete Bedeutung bereits im Ṛgveda zum allgemeinen Abstraktum «Gesetz». Im Atharvaveda löste sich *dhárman* noch stärker von der kosmisch-rituellen Ebene, indem es auf den juristisch-ethischen Bereich übertragen wurde, weshalb wohl der abstrakt verallgemeinernde *a*-Stamm an die Stelle des Nomen actionis trat, wobei nicht geleugnet sei, daß linguistische Faktoren bei der Umbildung zugleich mitgewirkt haben können.

9. *Dharmán, dhartṛ́, dharúṇa*

Das Nomen agentis *dharmán* = «Träger», «Stützer», wird im Ṛgveda nur an vier Stellen verwendet[45], um alsbald ganz auszuscheiden, was sich

42. *pátnī tvám asi dhármaṇā.*

43. Vgl. Wackernagel, *Altindische Grammatik* II, 1, S. 94, § 40a.

44. Vgl. Wackernagel/Debrunner, ibid. II, 2, S. 141, § 43a: «Übergang konsonantischer Stämme in die *a*-Stämme erfolgt 1. durch Umdeutung des AkkSg. auf *-am* in *a-m...*, 2. durch Übertragung der mit *-a-* erweiterten Hintergliedformen auf das Simplex ..., 3. durch Substantivierung im Neutrum.» Man denkt auch an einen Schwund des auslautenden Konsonanten, wie dies im Prakrit, so z. B. Pāli *kamma*, öfters vorkommt, doch bleibt *kamma* ein Neutrum! Oder wurde der *a*-Stamm aus *dharma-* im ersten Gliede eines Kompositums erschlossen? Dann müßte diese Erscheinung häufiger sein.

45. 1, 187, 1; 9, 97, 23; 10, 21, 3; 92, 2.

durch die Tatsache erklären läßt, daß bereits in dieser Periode das viel häufigere *dhartṛ* synonym verwendet wird. Auch hier tritt die kosmologische Vorstellung in den Vordergrund, wie wenn Mitra und Varuṇa als «Träger des lichten und des irdischen Raumes» bezeichnet werden[46], oder Soma und andere Götter «Träger, Stützer des Himmels» *(dhartā́ diváḥ)* heißen[47], was mit der Verwendung des Verbums übereinstimmt. Auf der eigentlich ethischen Ebene wird der Terminus nicht verwendet[48]. Er bleibt großteils auf die älteste vedische Periode beschränkt, was mit dem frühen Verblassen des kosmogonischen Mythologems zusammenhängen dürfte.

Eine weitere Ableitung von *dhṛ-* bildet *dharúṇa*, wörtlich «das, was hält, trägt oder stützt», daher «haltend», «tragend» als Adjektiv, «Träger», «Stützer» und «Halt», «Stütze» als Substantiv, woraus sich die Synonymität mit den bisher behandelten Termini ergibt, nur daß *dharúṇa* immer den konkreten Sinn bewahrt, sich also nicht wie *dhárman* zum abstrakten Begriff «Gesetz» entwickelt hat. Die Grundanschauung beruht auch hier auf dem Mythos von der Erschaffung des Kosmos durch das «Auseinanderstemmen», «Stützen» und «Festigen» seiner verschiedenen Sphären, wie wenn Soma «der stützende Auseinanderstemmer des Himmels» *(viṣṭambhó dharúṇo diváḥ)* oder dessen «stützender Pfeiler» *(divó yá skambhó dharúṇaḥ)* genannt wird[49]. Besonders anschaulich bringt 1, 56, 5ab den Gedanken zum Ausdruck:

ví yát tiró dharúṇam ácyutaṃ rájo
'tiṣṭhipo divá átāsu barháṇā |

46. 5, 69, 4ab: *yā́ dhartā́rā rájaso rocanásya ... pā́rthivasya.*

47. 9, 26, 2c; 76, 1a; 109, 6a (Soma); 4, 53, 2a; 10, 149, 4d (Savitṛ); 3, 49, 4a (Indra); 10, 66, 10a; 65, 13b; 10, 2d. Vgl. *divó dhárman* (5, 15, 2; 10, 170, 2). Dies entspricht dem Gebrauch des Verbums, vgl. 3, 32, 8; 42, 4; 44, 3; 5, 62, 3.

48. Höchstens im soziologischen Bereich findet das Wort noch einen Platz, wie wenn Mitra und Varuṇa «Erhalter der Völker» *(dhartā́rā carṣaṇīnā́m)* genannt werden (5, 67, 2c; vgl. 1, 17, 2c; 5, 1, 6d; 9, 3cd; 9, 86, 42cd). Immer bezieht es sich auf einen Gott. Der Ausdruck «Erhalter der Güter» *(rā́yó dhartā́)* u.a. verweist ebenfalls auf die menschliche Sphäre (1, 102, 5b; 5, 15, 1d; 9, 35, 2c).

49. 9, 2, 5b; 74, 2a. Vgl. AIG II, 2, S. 484, 35.

«Als du (Indra) den unerschütterlichen Halt ausdehntest, hast du mit Macht den Luftraum in den Rahmen des Himmels gesetzt[50].»

Der «unerschütterliche Halt» bezieht sich hier wohl auf die Erde als «Grundlage» des Kosmos, und damit auf das Mythologem von der Ausbreitung und Festigung der Erde, das häufig Indra zugeschrieben wird[51]. Verwandt mit der Vorstellung von den Säulen des Himmels ist die des *skambhá*, des «Weltpfeilers» als *axis mundi*, ein ursprünglich rein kosmologisches Bild, das in den zwei Skambha-Hymnen des Atharvaveda jedoch mit der Weltschöpfung in Beziehung gebracht und schließlich als kosmische Hypostase dem absoluten Weltgrund, dem *bráhman*, gleichgesetzt wurde[52].

Auch auf der rituellen Ebene ist *dharúṇa* vertreten[53], fehlt jedoch vollständig im ethischen Bereich. Die literaturgeschichtliche Entwicklung des Terminus verläuft erstaunlich gleichförmig: den 33 Ṛgvedabelegen stehen im Atharvaveda nur noch sieben gegenüber. Die übrigen Saṃhitās ergeben ein analoges Bild des Rückganges, während die umfangreiche Masse der Brāhmaṇas die Verwendung auf 22 Stellen reduziert, dazu fast ausschließlich Mantra-Zitate. In den Upaniṣaden ist das Wort bereits veraltet.

10. Ergebnisse

Der Grund dieser Entwicklung liegt wohl im geistesgeschichtlichen Wandel verankert: Das Zurücktreten der mythisch-ritualistischen

50. Vgl. Lüders, ibid. S. 185; Renou, *Etudes sur le vocabulaire du Ṛgveda*, S. 1: «Quand par delà la terre inébranlable, tu as fixé avec force l'espace aérien sur les colonnes du ciel.» Diese Deutung findet vielleicht eine Stütze in 1, 56, 6ab. Auch Geldner gibt *ātāsu* mit «auf die Pfeiler» wieder, was zu rechtfertigen ist, insofern das Bild von den Türpfosten zugrunde liegt. Man erwartet Dual!

51. Vgl. 1, 56, 5; 62, 5; 103, 2; 2, 11, 7; 12, 1; 15, 2; 17, 5; 6, 17, 7; 72, 2. Vgl. ferner J. Hertel, *Die Himmelstore im Veda und im Awesta*, Leipzig 1924, S. 24–26.

52. AV 10, 7. 8; vgl. besonders 10, 7, 24. 33. 34; 8, 37. *skambhá* = «Pfeiler» wird zugleich als «framework» aufgefaßt – bei *átā* verhielt es sich umgekehrt (s. zuletzt W. N. Brown, JAOS 85, 1965, S. 28).

53. Vgl. 9, 89, 5b; 107, 5c; 10, 44, 4ab; 83, 7c. Wie im Falle von *dhartṛ* ist auch von dharúṇo *rāyáḥ/rayīṇām* die Rede: 1, 73, 4; 5, 15, 1.5; 7, 34, 24; 10, 5, 1; 45, 5.

Grundvorstellung vom «Halt» des Kosmos, dem Fundament der Erde usf. Der *dhárma(n)*-Begriff hingegen hat sich von seinen ursprünglichen weltschöpferischen Assoziationen gelöst und wurde dadurch zum Weltgesetz erhoben. Bevor wir sein weiteres Schicksal verfolgen, soll ein kurzer Rückblick Klarheit über den bisher zurückgelegten Weg verschaffen.

1. Am Anfang steht der kosmogonische Mythos, wonach einer der vedischen Götter Himmel und Erde getrennt, auseinandergestemmt und «gestützt» *(dhṛ-)* hat. Durch dieses Stützen und Haltverleihen wurde erst ein «Kosmos», eine Ordnung aus der finstern, chaotischen Undifferenziertheit geschaffen.

2. Diese kosmische Tat wurde substantiviert zum «Halten» und «Stützen» *(dhárman)* eines Gottes, oft als dessen magische Macht, meist konkret als ein bestimmter «Halt», zum Beispiel das Firmament oder die Somaseihe auf der rituellen Ebene.

3. Das *dhárman* löst sich allmählich vom Gotte, wird zu einer selbständigen, unpersönlichen Gewalt, die bald über den Göttern stehen wird. Eine ähnliche Entwicklung hat *ṛtá* durchgemacht[54].

4. Entscheidend für den *dhárman*-Begriff ist der fortschreitende Abstraktionsprozeß, was das allmähliche Verschwinden der konkreten Vorstellung eines kosmisch-kultischen «Haltes» nach sich zieht. Durch diese Verallgemeinerung wurde der ältere Begriff der kosmischen Ordnung und Wahrheit – *ṛtá* – absorbiert[55].

54. Erst handelt es sich vornehmlich um das *ṛtá* Varuṇas – analog dem Verhältnis des iranischen *aša* zu Ahura Mazdah –, dann erhebt es sich über ihn als eine unpersönliche, weltschaffende und welterhaltende Macht. Analogien finden sich beim Schicksalsbegriff der Griechen, der Moira Homers oder der Anankē der Tragöden gegenüber Zeus. Der Unterschied zwischen den beiden Kulturbereichen besteht wesentlich darin, daß die Moira ein Verhängnis, ein unabweisbares Fatum bedeutet, während das Ṛta als kosmische «Wahrheit» oder allgemeine Weltordnung sich zugleich auf der rituellen Ebene manifestiert und daher von den Priestern beherrscht wird: Die schicksalshafte Macht wird hier zur absoluten Freiheit des Menschen. Vgl. auch Oldenberg, ibid. S. 197 ff.

55. Ursprünglich stand *ṛtá* in engster Beziehung zu *satyá* = «Wirklichkeit», «Wahrheit», was schon aus dessen Gegensatz *ánṛta* hervorgeht. Später nimmt *dhárma* eine analoge Stellung gegenüber *satyá* ein; vgl. Taittirīya-Āraṇyaka 4, 42, 5; BĀU 1, 4, 14; TaittirīyaU 1, 11; Manu

5. Der letzte Schritt bestand in der Übertragung von *dhárman* auf die menschliche, sittliche Sphäre. Der Begriff bezeichnet nun nicht bloß, was dem Kosmos «Halt», Festigkeit, Dauer und Regelmäßigkeit verleiht, sondern zugleich die Gebote, Pflichten, Bräuche der Menschen, das heißt den Halt der Gesellschaftsordnung schlechthin: Das Weltgesetz umfaßt nun alle Bereiche: den kosmischen, rituellen und ethisch-juristischen. Noch im Hinduismus werden sie ihren im Mythischen begründeten Zusammenhang bewahren.

11. Dharma in den Brāhmaṇas

Die übrigen Saṃhitās bieten von unserm Standpunkt keine nennenswerten Neuerungen, die erst in den Brāhmaṇas auftauchen, unter denen die wichtigsten hier festzuhalten sind. Die Form *dharma* hat sich nun ganz durchgesetzt, bewahrt in wenigen Fällen sogar Spuren ihres kosmologischen Ursprungs, wie wenn Śatapatha Brāhmaṇa 14, 2, 2, 29 die Sonne noch als «Halt» bezeichnet, doch nicht mehr, weil sie das Firmament stützt, sondern den Wesen «Halt» verleiht, sie «erhält»: «Fürwahr, jener, der dort glüht, ist der Halt, denn er erhält dieses All (oder: alles hier), durch ihn wird dies All erhalten[56].» Oder es heißt: «Die Wasser sind fürwahr der Halt (bzw. das Gesetz)»[57], was auf die Vorstellung zurückgeht, daß die Erde auf den Urwassern gründet, von ihnen getragen, gehalten wird[58]. Interessant ist nun zu verfolgen, wie der my-

1, 81. Neben den übrigen samantischen Affinitäten spricht auch dies für eine Absorption von *ṛtá* im *dhárma*-Begriff. Anders verhält es sich mit *dhā́man* = «Setzen», «Schöpfung», ein Wort, das man im Veda häufig mit «Satzung» oder «Gesetz» wiedergegeben hat. In Wirklichkeit herrscht stets der konkrete Sinn des «Setzens» und «Schaffens» – ebenfalls in der Kosmogonie – vor; er hat sich im Laufe der Zeit sogar noch verengert zur «Einzelschöpfung» eines Gottes, zu einer spezifischen «Stätte». Diese Spezialisierung ist wohl der Grund der Erhaltung des Wortes. Zuletzt: J. Gonda, *The Meaning of the Sanskrit Term Dhāman-*. Amsterdam, N. V. Noord-Hollandsche Uitgevers Maatschappij, 1967.

56. Zu beachten das Wortspiel mit der Wurzel *dhṛ-: dharma, dhārayati, dhṛtam*. Vgl. BĀU 1, 5, 23: Die Sonne geht im Atem auf und unter, diesen machten die Götter zum *dharma*, das heißt zum «Halt» der ganzen Natur.

57. ŚB 11, 1, 6, 24: *dhármo vā ā́paḥ*.

58. Vgl. AitareyaB 11, 6, 4; ŚB 7, 4, 1, 8; 12, 5, 2, 14; JUB 10, 9–10.

thische Gehalt in die jüngere rational-abstrakte Bedeutung übertragen und umgedeutet wird. «Die Wasser fürwahr sind der Dharma, denn wenn die Wasser zu dieser Welt kommen (d.h. wenn es regnet), geschieht eben alles hier gemäß dem Dharma. Aber wenn es nicht regnet, dann bemächtigt sich der Stärkere des Schwächeren, denn die Wasser sind der Dharma[59].» Offensichtlich ist *dharma* (= Wasser) hier nicht mehr als Fundament und «Stütze» der Erde zu verstehen, sondern als «Gesetz», als «Recht», denn die Wasser, das heißt der Regen, bestimmen das Gedeihen, die Fruchtbarkeit. Von ihr wiederum hängt es ab, ob das Gesetz Beachtung findet oder nicht: Zur Zeit der Hungersnot herrscht Anarchie, da gilt das «Recht» des Stärkeren.

Trotz der Verbindung mit Naturphänomenen wird *dharma* also im ethisch-juristischen Sinne verwendet. Die noch magische Beziehung zum Königtum bringt Jaiminīya Brāhmaṇa 3,231, wo *dharman* beziehungsweise *vidharman* eine besondere Melodie *(sāman)* bezeichnet, zum Ausdruck. «Unter diesen gibt es das *dharman(-sāman)*. Mit dem *dharman(-sāman)* eigneten sich fürwahr die Götter den Halt der Asuras an, mit dem *vidharman(-sāman)* gaben sie ihnen einen anderen (d.h. falschen) Halt und vernichteten (sie). Ebenso eignet sich mit dem *dharman (-sāman)* den Halt seines hassenden Nebenbuhlers an, ebenso gibt ihm mit dem *vidharman(-sāman)* einen anderen Halt und vernichtet (ihn), wer so weiß. Der Halt ist dabei fürwahr der Reichtum, der Halt fürwahr das Reich. Durch den Halt (d.h. durch das Reich bzw. die Herrschaft) fürwahr ist der König ein Halt. Er wird zum Halt für die Seinen (lies: *dharmas svānām*), die Seinen kommen zu ihm hin, er hält sie nämlich mit dem *dharman(-sāman)*[60].» Noch verdeutlicht wird der Zusammenhang von «Halt» und «Gesetz» in folgendem Ausspruch desselben Abschnittes: «Die Könige fürwahr haben einen anderen Halt. Sie haben fürwahr mit den

59. ŚB 11, 1, 6, 24.

60. Dies erklärt die bisher unverstandene Stelle MaitrāyaṇīS 1, 5, 4.11; Mānava-Śrautasūtra 1, 6, 2, 14; Āpastamba-Śrautasūtra 6, 19, 1; vgl. Caland, *Das Śrautasūtra des Āpastamba*, 1–7. Buch, S. 203.

übrigen Menschen den Halt nicht gemeinsam (lies: *°yaiḥ sadharmāṇaḥ*)»[61], was wohl besagen will, daß die Könige ihre eigene Moral besitzen und daher den landläufigen Gesetzen nicht unterworfen sind.

Vollkommen verblaßt ist die Grundbedeutung in Taittirīya Brāhmaṇa 2, 5, 7, 2: «Kraft des Gesetzes ist Agni (der Feuergott) Speiseverzehrer, kraft des Gesetzes ist Mṛtyu (der Todesgott) Herr der Speise», wo *dharma* wohl die innere Gesetzmäßigkeit, die Eigennatur der betreffenden Gottheiten bezeichnet, liegt es doch im Wesen Agnis, die Opferspeise zu verzehren.

Die folgenschwerste Neuerung tritt am Ende dieser Periode in Śatapatha Brāhmaṇa 11, 5, 7, 1 auf. Darnach erwirbt, wer den Veda studiert und lehrt, zehn Vorteile, unter andern einen konzentrierten Geist, ruhigen Schlaf, Beherrschung der Sinne, wachsende Erkenntnis und Ruhm. Die wachsende Erkenntnis wiederum «erzeugt für den Brahmanen vier *dharmas*, nämlich das wahre Brahmanentum, den angemessenen Wandel, Ruhm und Reifen der Welt (d. h. religiösen Einfluß auf die Umwelt). Die reifende Welt lohnt dem Brahmanen mit vier *dharmas*: mit Ehrerbietung, mit Gabe, mit Sicherung seines Eigentums und seines Lebens[62].» Im ersten Falle bezeichnen die *dharmas* moralische Merkmale des Brahmanen, im letztern die ihm dafür zustehenden Rechte und Privilegien. Das allgemeine, abstrakte Gesetz wird hier also in eine Vielheit konkreter Faktoren, wie Ruhm, Ehrerbietung, frommer Wandel, aufgelöst, die alle *dharmas* heißen. Dieser semantische Prozeß ist grundlegend für das Verständnis der buddhistischen Verwendung des Wortes.

61. Übersetzung nach brieflicher Mitteilung von Wilhelm Rau. Der schwierige Text lautet: *tāsu dharma; dharmaṇā vai devā dharmam ādāyāsurāṇāṃ vidharmaṇainān vidharmaṇaḥ kṛtvā parābhāvayan. dharmaṇaiva dharmam ādāya dviṣato bhrātṛvyasya vidharmaṇainaṃ vidharmāṇaṃ kṛtvā parābhāvayati ya evaṃ veda. tac chrīr vai dharmo, rājyaṃ vai dharmo, dharmeṇa vai rājā dharmo, dharma svānāṃ bhavaty, ainaṃ svā yanti, dharmaṇo dhārayati ... tad u vā āhur vidharmāṇo vai rājāno na vai te 'nyair manuṣyai svadharmāṇaḥ.*

62. Vgl. W. Rau, *Staat und Gesellschaft im alten Indien*, Wiesbaden 1957, S. 62, Anm. 17.

12. Dharma in den Upaniṣaden und im Hinduismus

In den Upaniṣaden klingen noch mythisch kosmologische Vorstellungen nach, wie wenn *vāyu-prāṇa* (Wind-Atem) als stützende, festigende Kraft, hier auf den Mikrokosmos übertragen, gepriesen wird (BĀU 1, 5, 23). Dementsprechend wird der Atem in BĀU 2, 2, 1 als Opferpfosten beziehungsweise Weltsäule *(sthūṇā)* bestimmt. In den Vordergrund tritt jedoch die Idee der Beständigkeit und Universalität des Gesetzes, das für das gesamte Naturgeschehen und zugleich für das Individuum Geltung hat. So ist *dharma* als «Honig aller Wesen» die absolute Hypostase (BĀU 2, 5, 11), Stützpunkt und Grundlage *(pratiṣṭhā)* der ganzen Welt (*Mahānārāyaṇa* U 22, 1).

Den soziologisch-rechtlichen Aspekt unseres Begriffes bringt BĀU 1, 4, 14 zum Ausdruck, wonach das uranfängliche *brahman* nach den vier Kasten noch eine bessere Form, das Gesetz, geschaffen hat. «Das Gesetz *(dharma)* ist die Herrschermacht *(kṣatra)* der Herrschermacht. Auch überwindet der Schwächere den Stärkeren durch das Gesetz wie durch einen König.» Wesentlich ist hier die Anerkennung der Autorität des Gesetzes im Sinne der allgemein verbindlichen Rechtsordnung, die nicht mehr, wie im Brāhmaṇa, vom Regen beziehungsweise der Fruchtbarkeit abhängig oder für Könige überhaupt nicht verbindlich ist.

Bei dieser geistesgeschichtlichen Entwicklung erstaunt es nicht, wenn *dharma* der «Wahrheit» *(satya)* gleichgesetzt wird. «Das Gesetz fürwahr ist die Wahrheit; darum sagt man von einem, der die Wahrheit spricht, daß er dem Gesetze gemäß spreche, und von einem, der dem Gesetze gemäß spricht, daß er die Wahrheit spreche» (BĀU 1, 4, 14). So gilt der allgemeine Grundsatz: «Rede die Wahrheit, wandle nach dem Gesetze» (*satyaṃ vada dharmaṃ cara*, TaittirīyaU 11, 11). Wir haben schon darauf hingewiesen, daß *ṛtá* im Ṛgveda und Atharvaveda eine analoge Beziehung zum Wahrheitsbegriff aufweist, was allerdings keine absolute Synonymität impliziert.

Das «Gesetz» oder «Recht» wird, wenn befolgt, zur «Tugend», zum «moralischen Verdienst»[63], wenn abstrakt gefaßt, zur «Lehre», wie zum Beispiel in Kaṭha Upaniṣad 1, 21, wo der Todesgott auf die schwierige *ātman*-Lehre anspielt. Hier wurde der Terminus meist mißverstanden durch Wiedergaben im angeblich buddhistischen Sinne von «Ding», «Gegenstand» usf. Dies gilt in noch höherem Maße für Strophe 4, 14, die nach einigen Gelehrten sich auf die buddhistische Dharma-Theorie beziehen soll[64]. Indes hat das «Stichwort» *pṛthag-dharma* nichts mit der Lehre der Sarvāstivādins zu tun, sondern bezieht sich auf die Vielheit der Gesetze im Gegensatz zur Einheit des *ātman*[65]. Dieses Problem haben wir kürzlich in einem Aufsatz ausführlich behandelt[66].

Damit hat der Begriff die wichtigsten Phasen seiner Entwicklung durchlaufen, die für den ganzen Hinduismus bestimmend bleiben. Vor allem im Sinne des Sittengesetzes, der Rechte und Pflichten der einzelnen Kasten und Lebensstufen gab er Anlaß zur Bildung der gewaltigen Dharmaśāstra-Literatur[67]. Im Epos und in den Purāṇas wurde Dharma personifiziert als Totenrichter, eine Funktion, die treffend zur Verkörperung von Recht und Gesetz paßt[68]. Trotz dieser zunehmend moralisie-

63. Vgl. ChU 7, 2, 1; BĀU 4, 4, 5; ŚvetāśvataraU 6, 6; KaṭhaU 2, 14; *dharma* und *adharma*; *adharma* zuerst in den Brāhmaṇas belegt (TaittirīyaB 3, 4, 6, 1; ŚB 5, 2, 4, 13).

64. Vgl. Th. Stcherbatsky, *The central conception of Buddhism and the meaning of the world «dharma»*, London 1923, S. 56f.; H. von Glasenapp, *Buddhism in the Kaṭhopanisad?* New Indian Antiquary I, S. 139ff.; *Zur Geschichte der buddhistischen Dharma-Theorie*, ZDMG 92, 2/3, 1938, S. 383–420.

65. So erwähnt schon Gautama-Dharmaśāstra 28, 50 die *pṛthag-dharma-vidaḥ*, das heißt die «Kenner verschiedener Gesetze beziehungsweise Rechtsbücher», und noch früher nennt AV 12, 1, 45 die Menschen *nānādharman* «verschiedene Gesetze oder Bräuche besitzend» *(nānā = pṛthak)*. In KaṭhaU 2, 13 bedeutet *dharmya* «was zum herkömmlichen Recht oder Gesetz gehört»: Der Mystiker der Upaniṣaden muß all diese weltlichen Unterscheidungen, unter anderm auch Recht *(dharma)* und Unrecht *(adharma)* überwinden (KaṭhaU 2, 14).

66. *Buddhismus und Upaniṣaden*, Im Haag/Paris, Mouton, 1967.

67. Vgl. P. V. Kane, *History of Dharmaśāstra* I–V, Poona 1930–1962; über *dharma* besonders I, S. 2: «The privileges, duties and obligations of a man, his standard of conduct as a member of the Aryan community, as a member of one of the castes, as a person in a particular stage of life.»

68. Die wichtigste Übersicht über den epischen *dharma*-Begriff bietet immer noch J. Dahlmann, *Das Mahābhārata als Epos und Rechtsbuch*, Berlin 1895 (besonders S. 23–27; 47–55; 58ff.;

renden Tendenz blieb noch in später Zeit der Zusammenhang mit der ursprünglich kosmologischen Vorstellung bewahrt, denn in der *yuga*-Theorie wird die Folge der Weltzeitalter durch die allmähliche Zunahme von *adharma* beziehungsweise Abnahme von *dharma*, das heißt Sittlichkeit, reguliert. In andern Worten: Die Entwicklung des ethischen *dharma* bestimmt den Weltprozeß.

13. Dharma im Buddhismus

Der *dharma*-Begriff des Buddhismus bildet die Synthese der gesamtvedischen Entwicklung und vollzieht zugleich einen tiefgreifenden Bedeutungswandel. Der Sinn «Gesetz» bleibt bewahrt, oft jedoch mit der spezifischen Nuance: das Gesetz eines bestimmten Lehrers und seiner Schule, das heißt die von ihm erkannte und verkündete Weltordnung, die den Lauf der Natur und das Schicksal der Menschen beherrscht, weshalb das Wort mit «Lehre» wiedergegeben werden kann. So war es üblich, sich nach *dhamma* («Lehre») und *vinaya* («Ordensregel») eines Mönches oder Sektenanhängers zu erkundigen[69], wobei die Unterscheidung zwischen praktischer Zucht und theoretischem Gesetz beachtenswert ist. Da *dharma* (Pāli: *dhamma*) auch auf die Lehre häretischer Richtungen angewendet wird, kann der Terminus selbst falsche Gesetze, Irrlehren bezeichnen, wie wenn es zum Beispiel heißt, daß «früher in Magadha eine unreine, von Unreinen ausgedachte Lehre *(dhamma)* kund wurde.[70]»

86ff.; 106ff.). Vgl. ferner U.N. Ghoshal, *The relation od the Dharma concept to the social and political order in Brahmanical canonical thought*, Journal of the Bihar Research Society 38, S. 90–202; K. Aiya, *Dharma and Life*, 2 vols; N. Raghunathan, *The Concept of Dharma in Itihāsas and Purāṇas*. Da Dharma schon in epischer Zeit göttliche Verehrung an bestimmten heiligen Plätzen (vgl. Mahābhārata 3, 84, 102; 88, 24) zuteil wurde, kann ein eigentlicher Dharma-Kult im indischen Mittelalter keineswegs erstaunen, vor allem in Gebieten, wo der buddhistische Einfluß am nachhaltigsten war. Über den Dharma-Kult von Bengal vgl. zuletzt Shashibhusan Dasgupta, *Obscure Religious Cults*, Calcutta, Mukhopadhyaya, 1962, S. 181ff.: Beziehung zum Śivaismus und zur ältern Sūrya-Verehrung; Śiva-Dharma-Buddha (S. 304).

69. Vgl. Vianya I, S. 8. Alle Pāli-Verweise nach der PTS-Ausgabe.

70. Vinaya I, S. 5.

Vornehmlich bedeutet aber *dhamma* die «Lehre Buddhas», seine Religion schlechthin, hat er doch beim entscheidenden Erlebnis, beim Erwachen *(bodhi)*, in visionsartiger Intuition das Weltgesetz von Werden und Vergehen erschaut: *dhamma-cakkhuṃ udapādi*[71]. Und als er sich entschloß, diese erlösungbringende Erkenntnis unter den Menschen zu verbreiten, hat er, nach dem berühmten Titel der ersten Predigt, *dhamma-cakka-ppavattana-sutta*, «das Rad des Gesetzes in Bewegung gesetzt». Der Ausdruck «Rad des Gesetzes» ist beachtenswert, denn er geht auf die Vorstellung vom «zwölfspeichigen Rad der Ordnung» *(ṛtásya)* von RV 1, 164, 11 ab zurück, worunter die Sonne als Rad des Jahres mit den zwölf Monaten verstanden wird[72]. Zugleich hebt er den dynamischen Charakter des *dhamma* hervor, der sich im Buddhismus vornehmlich auf das Gesetz vom Werden, vom abhängigen Entstehen, bezieht.

Wie schon Beckh treffend bemerkt hat, bezeichnet *dhamma* «die von Buddha in ihrer universalen kosmischen Gesetzlichkeit erkannte Natur der Dinge, eine Gesetzlichkeit, in der unsere Begriffe von Naturgesetz einerseits, Moralgesetz andererseits durchaus in einen Begriff zusammenfließen, dessen Nuance dem abendländischen Denken fremd ist»[73]. Das Naturgesetz spielt im Buddhismus verständlicherweise eine eher untergeordnete Rolle, wie wenn das Fließen und stetige Anwachsen der Flüsse mit dem *karman*-Gesetz, dem Determinismus der Vergeltung der Taten verglichen wird[74]. Ebenso entspricht *rukkhadhamma*, «das Gesetz des Baumes», Blüten und Früchte zu tragen, den heilsamen Früchten des

71. Dīgha I, S. 86; Vinaya I, S. 11; Majjhima I, S. 247.

72. *dvā́daśāraṃ nahí táj járāya várvarti cakrám pári dyā́m ṛtásya;* vgl. Str. 13 und 14. Das «Rad des Gesetzes» erhielt sich durch die Jahrhunderte selbst im Hinduismus, wo es als Emblem und zugleich Symbol geistesgeschichtlicher Kontinuität die moderne indische Flagge ziert. Vgl. Vasudeva S. Agrawala, *The Wheel Flag of India Chakra Dhvaja*. (Being a History and Exposition of the Meaning of the Dharma-Chakra and the Sarnath Lion Capital). Benares 1964. Im buddhistischen «Rad des Werdens» *(bhava-cakra)* symbolisieren die zwölf Speichen die Hauptursachen des *saṃsāra*. Die Festlegung auf die Zahl zwölf dürfte ebenfalls auf das zwölfspeichige Rad des Ṛta zurückgehen (s. Horsch, *The Wheel: An Indian Pattern of World-Interpretation*. Sino-Indian Studies V, 3–4, 1957, S. 69–71).

73. H. Beckh, *Buddhismus*, Sammlung Göschen 1916, I, S. 20, Anm. 1.

74. Vgl. Saṃyutta II, S. 32; V, S. 396; Aṅguttara I, S. 243.

mönchischen Lebens[75], oder es wird sogar illustriert, wie das Sittengesetz den Naturablauf bestimmt[76].

Der existentiellen Welteinstellung entsprechend ist Buddhas *dhamma* vornehmlich auf den Menschen bezogen, insbesondere auf das Gesetz der Taten *(kamma)*, die mit unabwendbarer Notwendigkeit die zukünftige Daseinsform im Rad des Werdens, des *saṃsāra*, bestimmen. Die konditionale Entwicklungsreihe wurde in der meist zwölfgliedrigen Formel vom «Entstehen in Abhängigkeit» festgelegt und als Urbild der ewigen Gesetzmäßigkeit betrachtet. Das Gesetz des Werdens ist selbst keiner Veränderung unterworfen, wofür die Buddhisten den Ausdruck des «Beharrens» oder «Feststehens des Gesetzes» *(dhamma-ṭṭhiti)* prägten. «Ob Tathāgatas aufgestanden sind oder ob keine Tathāgatas aufgestanden sind: fest steht dieses Grundgesetz, der gesetzmäßige Verlauf, das Bedingtsein durch ein Gegebenes[77].» Mit diesen eindringlichen Worten hebt Buddha selbst die absolute Natur des Weltgesetzes hervor. Noch in seiner Sterbensstunde spricht er zu seinem Lieblingsjünger: «Das Gesetz und die Ordensregel, die ich euch gepredigt und vorgezeichnet habe, die sind euer Lehrer nach meinem Tode[78].» «Die da, Ānanda, jetzt oder nach meinem Hinscheiden in sich selbst und in dem Gesetze, aber nirgends sonst, ihre Insel und Zuflucht suchen, solche eifrig strebende Mönche werden die vollkommensten sein[79].» Das Weltgesetz steht über dem sterblichen Meister, weil es ewig *(sanātana)*, zeitlos *(akālika)* ist, was dem *sanātano dharmaḥ* der Hindu-Philosophen entspricht.

75. Aṅguttara III, S. 371 f. *(samaṇa-dhamma)*.

76. Aṅguttara II, S. 74. Zuletzt behandelte dieses Problem A. Bareau, *Les relations entre la causalité du monde physique et la causalité du monde spirituel*, Liebenthal-Festschrift, Sino-Indian Studies 3–4, 1957, S. 14–20.

77. Saṃyutta II, S. 24; Übersetzung von W. Geiger (München-Neubiberg 1925). Vgl. Majjhima I, S. 190–191: *yo paṭiccasamuppādaṃ passati so dhammaṃ passati* ... «Wer das Entstehen in Abhängigkeit schaut, der schaut das Gesetz ....»

78. Dīgha II, S. 154.

79. Dīgha II, S. 101. Cf. III, S. 84: «Das Gesetz ist das Höchste *(dhammo seṭṭho)* sowohl in dieser Welt *(diṭṭhe ... dhamme)* und in der anderen.»

Da Buddha keinen Gott als Schöpfer und Lenker der Welt noch einen metaphysischen Urgrund im Sinne des *ātman* oder *brahman* der Upaniṣaden, die er nicht kannte[80], anerkennt, besteht als höchste Wahrheit kein unbedingtes Sein, sondern bloß das abstrakte Weltgesetz, das seit anfangsloser Zeit den Gang aller Phänomene bestimmt. Wer dieses zutiefst in seinem Wesen, der universalen Bedingtheit allen Geschehens, erfaßt hat, wird erlöst, so daß Buddhas *dharma* zugleich Heilsgesetz ist. Das höchste Wissen ist vor allem intuitiver und erlebnisartiger Natur, denn «dieses Gesetz ist tiefgründig, schwer zu erschauen, schwer zu verstehen, friedvoll, erhaben, dem Denken unerreichbar, subtil, nur Weisen faßbar[81].» Trotz der mannigfaltigen mystischen Komponenten hat man früh auf den rationalistischen Aspekt von Buddhas Lehre hingewiesen, der in der Vorstellung vom Weltgesetz den klarsten Ausdruck findet. Die zyklische Entwicklung des Kosmos ist einem strengen Determinismus unterworfen, vor allem aber wird der Kreislauf der Wiedergeburten bedingt durch die Taten. Doch gerade diese absolute Gesetzmäßigkeit garantiert die Freiheit des Menschen, seine Fähigkeit, sich selbst zu erlösen, denn als verstehendes, einsichtiges Wesen kann er den *dharma* durchschauen und diesem Wissen entsprechend seine Taten lenken, die durch gänzliche Entsagung notwendigerweise zur Aufhebung der Wiedergeburt, zum Nirvāṇa führen.

Entscheidend für die buddhistische Philosophie war neben dem abstrakten Gesetzesbegriff die Analyse konkreter Phänomene, denn das Seiende sahen die Buddhisten weder im «Vollendeten» noch in den Göttern noch in ewigen Elementen oder einem absoluten Weltgrund; selbst eine unsterbliche Individualseele wurde abgelehnt und an ihre Stelle eine

80. Vgl. darüber ausführlich unseren Aufsatz: *Buddhismus und Upaniṣaden;* s. oben S. 53, Anm. 66. Buddha verwendet *brahman* im rein geistigen Sinne von «heilig», «höchstes Gut» usf., wodurch der Begriff mit *dharma* sinnverwandt wird, wie parallele Ausdrücke *dhamma-* und *brahma-cakka*, *dhamma-* und *brahma-kāya*, *dhamma-* und *brahma-bhūta* zeigen; vgl. W. Geiger, *Dhamma und Brahman*, Sonderdruck der Zeitschrift für Buddhismus II, S. 1 ff.

81. Vinaya I, S. 4; vgl. KaṭhaU 1,21; Mahābhārata 1, 195, 29; 196, 10; 3, 209, 4. 10; 8, 69, 28.

Vielheit psycho-physiologischer und ethischer Faktoren gesetzt, deren stetig wechselndes Zusammenspiel das vergängliche, zusammengesetzte Individuum formt[82]. Wohl weil sie die konkrete Grundlage, gleichsam die materielle Seite des formalen Gesetzes bilden, wurden sie *dharmas* genannt, was in etymologischer Hinsicht am besten mit «Gesetzesfaktoren» wiederzugeben ist. Hierzu zählen die den Körper konstituierenden Elemente, die Sinnesorgane, intellektuelle Funktionen, psychologische und moralische Zustände und Tätigkeiten, wie Denken, Erinnerung, Begierde, Haß, Betörung usf. Da es sich stets um wesentliche Gegebenheiten im Heilsprozeß handelt, könnte man diese *dharmas* auch als «Grundfaktoren des Daseins» bezeichnen[83].

Wie eigenartig dieser spezifisch buddhistische Gebrauch des Terminus auch erscheinen mag, so ist die semantische Entwicklung doch einleuchtend, auch fehlt es nicht an Vorstufen, wenn nicht gar Parallelen im Brahmanismus. Alt ist die Verwendung des Plurals, doch wurden damit meist die verschiedenartigen «Gesetze», «Rechte» und «Pflichten» bezeichnet[84]. Buddha bezieht ihn einerseits auf die mannigfaltigen Lehrsysteme, anderseits auf verschiedene Komponenten seines Heilsgesetzes, so zum Beispiel auf die vier heiligen Wahrheiten, wie wenn er nach ihrer

82. Auch diese Grundkonstituenten der menschlichen Existenz sind unsubstantiell, «Nicht-Selbst» *(anatta)*, gemäß dem Grundsatz: *sabbe dhammā anattā* (Dhammapada 279). Ferner werden alle bedingten *(saṃkhāta) dhammas* bestimmt als vergänglich *(anicca)* und leidvoll *(dukkha)*.

83. Vgl. H. von Glasenapp, *Zur Geschichte der buddhistischen Dharma-Theorie*, ZDMG 92, 1938, S. 385: «Dharma bezeichnet das Gesetz und alles, in dem es Ausdruck findet, auf der einen Seite Weltgesetz, Norm, Recht, Vorschrift, Lehre, Lehrtext, andererseits aber auch das durch das Weltgesetz Bedingte, die gesetzmäßig mit Notwendigkeit eintretenden Erscheinungen, die gesetzmäßigen Gegebenheiten»; *Der Ursprung der buddhistischen Dharma-Theorie*, WZKM 46, 1939, S. 253: die *dharmas* sind «alle geistigen Zustände, Daseinselemente usw., die weltgesetzlich da sind und durch ihr Zusammenwirken den gesetzmäßigen Verlauf des Weltprozesses vonstatten gehen lassen»; vgl. ibid. S. 264. E. Frauwallner, *Geschichte der indischen Philosophie*, 1. Band, Salzburg 1953, übersetzt *dharmas* mit «Gegebenheiten». Abzulehnen sind alle Wiedergaben wie «Ding», «Gegenstand» usf.; vgl. zuletzt W. Liebenthal, *Ding und Dharma*, Asiatische Studien 14, 1961, S. 15–32.

84. Vgl. schon RV 1, 164, 50: *dhármāṇi prathamāni;* AV 12, 1, 45; GautamaD 28, 50; Āpastamba 1, 1, 2, 14; Manu 2, 14.

Darlegung spricht: «So ging mir, ihr Mönche, über diese früher nicht vernommenen Gesetzmäßigkeiten (oder: Lehren, *pubbe ananussutesu dhammesu*) der Blick auf, ging mir das Verständnis, die Einsicht, das Wissen, das Schauen auf[85].»

Den Übergang zur Bedeutung «Gesetzesfaktoren» finden wir schon in Komposita wie *deyya-dhamma* = «was rechtmäßig gegeben werden darf», *samudaya-* und *nirodha-dhamma* = «dem Gesetz des Entstehens und Vergehens unterworfen» usf.[86]. Die wichtigste Vorstufe fanden wir indes bereits in ŚB 11, 5, 7, 1, wo frommer Wandel, Ruhm, Ehrerbietung, Gabe usf. als *dharmas* bezeichnet wurden, wozu noch Ausdrücke wie *trayo dharmaskandhāḥ* und *sādhavo dharmāḥ* zu zählen sind[87]. In den Rechtsbüchern ist der Plural von *dharma* häufig.

In der buddhistischen Dogmatik nimmt *dharma* einen so gewichtigen Platz ein – den Ideen in der platonischen Philosophie vergleichbar –, daß sie, wie wir sahen, schlechthin als Dharma-Theorie bezeichnet werden konnte. Während der Theravāda sich noch weitgehend auf die Klassifikation der *dharmas* in heilsame, unheilsame usf. beschränkt[88], haben die spätern, spekulativen Schulen eine eigentliche Philosophie darauf aufgebaut. Bei den Sarvāstivādins und Sautrāntikas geht es vornehmlich um

85. Vinaya I, S. 11.

86. Vgl. *anucchitti-dharman* in BĀU 4, 5, 14: der *ātman* «besitzt das Gesetz der Unzerstörbarkeit»; KapiṣṭhalaS 1, 147: *cid-dharman;* PañcaviṃśaB 6, 7, 10: *mṛga-dharman* = «am Gesetz, an der Ordnung oder Gewohnheit des Wildes teilhabend».

87. ChU 2, 1, 4; ChU 2, 23, 1: die «drei Gruppen des Gesetzes» sind: 1. Opfer, Veda-Studium, fromme Spenden; 2. Askese; 3. das Leben eines Veda-Studenten *(brahmacārin)*. Es handelt sich also um «Pflichten». Vgl. cattāro *dhamma-kkhandhā*, Digha III, S. 229; Aṅguttara I, S. 125. Gemeint sind Sittlichkeit *(śīla)*, Versenkung *(samādhi)*, religiöses Verdienst *(puñña)*, Befreiung *(vimutti)*. Manu 2, 12 *erwähnt caturvidham ... dharmasya lakṣaṇam*: Veda, Überlieferung, Wandel der Guten und Selbstgenügsamkeit; 6, 91–92: *daśakaṃ dharmalakṣaṇam*: Zufriedenheit, Geduld, Selbstbeherrschung usf., eine Terminologie, die ganz im Zeichen des Buddhismus steht und trotzdem brahmanischen Ursprungs ist.

88. Obwohl die Zahl der *dharmas* unbegrenzt ist, wurden bereits im Abhidhamma-Piṭaka *dhamma*-Listen aufgestellt. Die Zahl variiert nach den verschiedenen Schulen. Dies zeigt, daß der Begriff stets etwas Fundamentales, Wesentliches impliziert, weshalb die Wiedergabe mit «Grundfaktoren» des Daseins angemessen erscheinen darf. Zu den *dharma*-Listen vgl. Ryukan Kimura, *Theo riginal and developed doctrines of Indian Buddhism in charts*, University of Calcutta 1920.

die Frage der Realität beziehungsweise Phänomenalität der *dharmas*. Das Madhyamika-System erklärt sie für «leer» *(śūnya)*, «wesenlos» *(niḥsvabhāva)* und gelangt damit zu einem reinen Phänomenismus, während der Vijñānavāda sich mit ihrer ideellen Natur befaßt. Von einem charakteristisch buddhistischen Standpunkt wurden damit Fragen diskutiert, die mannigfaltige Parallelen zum mittelalterlichen Universalienstreit aufweisen. In gewissen Richtungen des Mahāyāna nähert sich die Spekulation sogar einer eigentlichen Ontologie, wie wenn zum Beispiel von Buddhas «Gesetzeskörper», dem *dharma-kāya*, der als metaphysische Hypostase betrachtet wurde, analog dem Logos antiker Philosophen, die Rede ist. Alle Schulen faßten indes die Quintessenz von Buddhas *dharma* in die prägnante Formel:

ye dharmā hetuprabhavā hetuṃ teṣāṃ tathāgato hy avadat |
teṣāṃ ca yo nirodho evaṃvādī mahāśramaṇaḥ ||

«Der Vollendete lehrte die Ursache (aller) Daseinsfaktoren, die ursächlich entstanden sind, und ihr Vergehen. Der große Asket hat verkündet, wie es (wirklich) ist.»

14. Zusammenfassung

1. Der Ursprung des *dhárman*-Begriffes liegt im Schöpfungsmythos vom Auseinanderhalten *(vi-dhṛ-)* und Stützen *(dhṛ-)* von Himmel und Erde, wodurch aus der urzeitlichen Undifferenziertheit des wankenden Chaos Ordnung und «Halt» geschaffen wurde.

2. Die Grundbedeutung von *dhárman* ist daher «Halt», «Stütze»; sie wird allen ältern Stellen gerecht, manchmal mit der Nuance des «Behaltens» und «Erhaltens»; sie findet Verwendung auf der kosmischen, rituellen und ethisch-sozialen Ebene.

3. Früh löst sich *dhárman* als selbständige Macht numinoser Natur von der mythischen Funktion des «Stützens» bestimmter Götter und wird damit zu einem universalen Prinzip von «Halt», Festigkeit und Dauer

des Kosmos. Dies erklärt die semantische Entwicklung von der konkreten, mythischen Vorstellung zum abstrakten Begriffe «Gesetz».

4. Diese Sinnverschiebung und -erweiterung, die sich vornehmlich im ethisch-sozialen Bereiche vollzieht, ist begleitet von der Umformung des Nomen actionis *dhárman* in das Abstraktum *dhármaḥ*, das zuerst im Atharvaveda auftritt.

5. Seit der Brāhmaṇazeit wird das Weltgesetz, das Natur- und Sittengesetz in sich faßt, immer mehr aufgesplittert in eine Vielfalt von «Rechten» und «Pflichten» verschiedener Kasten und Lebensstadien, was zu der umfangreichen Masse der Dharmaśāstras, den hinduistischen Lehrbüchern von Recht und Sittlichkeit, führte.

6. Im Buddhismus wird *dharma* als «Weltgesetz» zum höchsten Prinzip erhoben. Wie nach der modernen Wissenschaft die Erkenntnis der ewigen Gesetze der Natur zu ihrer Beherrschung dient, so ist die Erkenntnis des *dharma*, der Gesetzmäßigkeit von Weltgeschehen und menschlicher Existenz, die Voraussetzung zur Erlösung, weshalb *dharma* das Heilsgesetz in sich schließt.

7. An die Stelle des Theismus (Gott als Schöpfer und Lenker der Welt) und eines absoluten Weltgrundes trat das abstrakte Weltgesetz, das in eine Vielheit bedingter, konkreter Daseinsfaktoren analysiert wurde. Diese «Gesetzesfaktoren», die einem rigorosen Determinismus unterworfen, vergänglich *(anicca)*, leidvoll *(dukkha)* und unsubstantiell *(anatta)* sind, spielen eine so hervorragende Rolle in der buddhistischen Dogmatik, daß diese als Dharma-Theorie bezeichnet werden konnte. Indes gelang der Nachweis wesentlicher brahmanischer Vorstufen und Parallelen für diese eigenartige buddhistische Verwendung des Terminus.