



universität  
wien

# Masterarbeit

Titel der Masterarbeit

## TRÜBSAL DES SCHICKSALS?

Zur Weltanschauungskategorie *daiva* im *Mahābhārata* im  
Kontext einer Lehrrede über das menschliche Handeln

Verfasser

MMag. theol. Edgar Leitan, BA

angestrebter akademischer Grad

Master of Arts (MA)

Wien, Februar 2014

Studienkennzahl lt. Studienblatt: A 066 695

Studienrichtung lt. Studienblatt: Philosophien und Religionen Südasiens

Betreuerin: O. Univ.-Prof. Dr. Karin C. Preisendanz



ओं ॥ श्रीजातिभूताय प्रजापतये नमो नमः ॥

*loko daivavaśān na gacchati yato diṣṭasya pūrṇe bale/  
daivenopanipīḍito naravaro cāyasya vai vanditā/  
daivād dhīvidhinirmitaṃ pararasaṃ cāyaṃ ca kāṣṭhālaye/  
sarvaṃ daivaparāyaṇaṃ calacaraṃ daivaṃ ha vandemahi//*

Da kraft des Göttlichen die Welt gelangt nicht  
In Vollgewalt des Zugewiesenen,  
Der durch das Göttliche gequälte beste Mann  
Der Tee-Verehrer ist, fürwahr,  
Und höchstes Elixier Kastaliens, der Tee, aufgrund des Göttlichen  
Bereitet durchs Gesetz der Göttin-Weisheit ward:  
Das All hat Göttliches als Zuflucht. Dies göttlich Schicksal  
Lasst uns lobpreisen, das sich wandelnd geht im Wank!\*

\*) Diese Maṅgala-Strophe im śārdūlavikrīḍita-Metrum samt ihrer Übersetzung ins Deutsche stammt vom Verfasser



# INHALT

Abkürzungen	3
Vorwort	6
1. Zur Einleitung	9
2. Hermeneutische Annäherungen	13
2.1. Fragestellungen	13
2.2. Klärung der Begrifflichkeit	15
2.3. Weltanschauungskategorien und das hermeneutische Problem	17
3. <i>Daiva</i> : Prolegomena zur Erforschung des Phänomens	23
3.1. Das <i>Mahābhārata</i> als Primärquelle für die vorliegende Studie	23
3.2. <i>Daiva</i> in der wissenschaftlichen Forschung	28
3.3. Das Wort <i>daiva</i> und seine sprachliche Gestalt	41
3.4. Aspekte der Betrachtung des Phänomens <i>daiva</i> : ein strukturierter Überblick als Grundlage für weitere Forschung	46
3.4.1. Semantische Ebenen und Strukturen	46
3.4.1.1. Allgemeine Bemerkungen	46
3.4.1.2. Die Ebene des Einzelwortes	50
3.4.1.2.1. Wortsyntax	50
3.4.1.2.1.1. Instrumental	52
3.4.1.2.1.2. Ablativ	56
3.4.1.2.1.3. Lokativ	58
3.4.1.2.2. Adjektivische Verwendung	58
3.4.1.2.3. Komposita	59
3.4.1.3. Zur Frage der Synonymie und verwandten Begriffen	65
3.4.2. Narrativ-kompositorische Strukturen: Formeln	69
3.4.3. Zur Phänomenologie von <i>daiva</i>	73
4. Rund um die Lehrrede Draupadīs (MBh 3.33): eine exemplarische Darstellung	77

4.1. Einführendes	77
4.2. Übersetzung von MBh 3.33	81
4.3. Struktur- und Inhaltsanalyse von MBh 3.33	92
4.3.1. Vorbemerkungen	92
4.3.2. Struktur- und Inhaltsanalyse	94
4.4. Besprechung von MBh 3.33	99
4.5. Rückbesinnung: <i>daiva</i> und die weltanschauliche Problematik in der Lehrrede Draupadīs; der inhaltliche Aufbau der Lehrrede	151
5. Ergebnisse und Ausblick	157
6. Anhänge	161
6.1. Sanskrittext von MBh 3.33	161
6.2. Belegstellen zum Wort <i>daiva</i> (wichtige Kasus, Komposita und Ausdrücke)	165
6.3. Vorkommnisse des „Schicksalswortes“ <i>daiva</i> im <i>Mahābhārata</i>	168
7. Literaturverzeichnis	171
Zusammenfassung	189
Abstract	191
Curriculum vitae	193

## Abkürzungen

<i>ABORI</i>	<i>Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute</i>
AK	Amarasimha, <i>Nāmalīṅgānuśāsana</i> / <i>Amarakoś/śa</i>
Akk.	Akkusativ
<i>ALB</i>	<i>The Adyar Library Bulletin</i>
Anm.	Anmerkung
Apg.	Apostelgeschichte, Neues Testament (Einheitsübersetzung)
App.	Appendix/Appendices: längere Lesarten, die nicht in den kritisch edierten Text des MBh aufgenommen wurden
<i>ātm.</i>	<i>ātmanepada</i>
Bd.	Band/Bände
<i>BIS</i>	<i>Berliner Indologische Studien</i>
CS	Agniveśa: <i>Carakasamhitā</i>
d. h.	das heißt
<i>Dīpa</i>	Nīlakaṇṭha, <i>Bhāratabhāvadīpa</i> , s. MBh(Nīl.)
ebd.	ebenda
ed.	edited/editor(s)/edition
et al.	et alii
evtl.	eventuell
F.	Futur
f./ff.	folgende (Seite/Seiten)
fem.	feminin
Fn.	Fußnote(n)
<i>gen. abs.</i>	genitivus absolutus
hg.	herausgegeben
<i>HÉL</i>	<i>Histoire Épistémologie Langage</i>
<i>HSCPh</i>	<i>Harvard Studies in Classical Philology</i>
HU	Nārāyaṇa, <i>Hitopadeśa</i>
Instr.	Instrumental

JAOS	<i>Journal of the American Oriental Society</i>
JIPh	<i>Journal of Indian Philosophy</i>
JRAS	<i>Journal of the Royal Asiatic Society (of Great Britain and Ireland)</i>
krit. Ed.	kritische Edition des <i>Mahābhārata</i> (s. MBh)
KS	<i>Kleine Schriften</i>
LK	Varadarāja, <i>Laghu(siddhānta)kaumudī</i>
loc. abs.	locativus absolutus
LThK	<i>Lexikon für Theologie und Kirche</i> (s. Literaturverzeichnis)
m.	maskulin
MBh	<i>Mahābhārata</i> , krit. Ed.
MBh(el.)	<i>Mahābhārata</i> , krit. Ed., elektronischer Text
MBh(Kumb.)	<i>Mahābhārata</i> , Kumbakonam-Edition
MBh(Nīl.)	<i>Mahābhārata</i> , Bombay-Edition mit Nīlakaṇṭhas Kommentar
Ms./Mss.	Manuskript(e)
MW	M. Monier-Williams, <i>A Sanskrit-English Dictionary</i>
n.	neutrum
N.	Nominativ
NM	Jayanta Bhaṭṭa, <i>Nyāyamañjarī</i>
OLZ	<i>Orientalische Literaturzeitung</i>
orig.	originally
p.	pagina
Pāṇ.	Pāṇini: <i>Aṣṭādhyāyī</i> (s. BÖHTLINGK 2001 im Literaturverzeichnis)
par.	<i>parasmaipada</i>
Pl.	Plural
P. P.	Partizipium Präteriti ( <i>ktānta</i> in der indischen grammatischen Tradition)
Ps.	Person
PT	Viṣṇuśarman, <i>Pañcatantra</i>
PW	großes Petersburger Wörterbuch von Böhtlingk und Roth

<i>pw</i>	kleines Petersburger Wörterbuch von Böhlingk und Roth
repr.	reprint
s.	siehe
s. a.	siehe auch
Sg.	Singular
<i>SIH</i>	<i>Studien zur Indologie und Iranistik</i>
SK	Bhaṭṭojīdikṣita, <i>Siddhāntakaumudī</i>
ŚKD	<i>Śabdakalpadrumaḥ</i>
Skt.	Sanskrit
s. o.	siehe oben
Sp.	Spalte(/n)
s. u.	siehe unten
SUNY	State University of New York
tk. A.	textkritischer Apparat im MBh
u. a.	unter anderem
u. Ä.	und Ähnliches
vgl.	vergleiche
usw.	und so weiter
Verl.	Verlag
VP	<i>Vācaspatyam</i>
Vok.	Vokativ
vol.	volume
vs.	versus
WAK	Weltanschauungskategorie(/n)
wörtl.	wörtlich
WZKSO	<i>Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd- und Ostasiens</i>
YS	<i>Yājñavalkyaśmṛti</i>
z. B.	zum Beispiel
ZDMG	<i>Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft</i>
ZMR	<i>Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft</i>

## Vorwort

Die Idee dieser Arbeit entstand ursprünglich im Rahmen einer Lehrveranstaltung zum Āyurveda unter Leitung von o. Univ.-Prof. Dr. Karin C. Preisendanz, als diverse Stellen aus der *Carakasamhitā* gelesen wurden, welchen mitunter Charakteristika eines Schicksalskonzeptes, ausgedrückt durch das Sanskrit-Wort *daiva*, zu entnehmen waren. Unsere Gespräche und Diskussionen auch außerhalb dieser Lehrveranstaltung sowie mein persönliches Interesse an verschiedenen Schicksalsvorstellungen haben dazu geführt, dass ich dieses Thema letztendlich für meine Masterarbeit im Rahmen des Indologie-Studiums und des Studiums „Sprachen und Kulturen Südasiens und Tibets“ an der Universität Wien gewählt habe. Die Tatsache aber, dass dieses Studium kontinuierlich über Jahre und nicht immer einfache persönliche Lebensumstände hinweg — für mich gleich einem Wunder — überhaupt stattfinden hat können, verdanke ich mehreren von mir sehr geschätzten Personen, denen meine herzliche Dankbarkeit zum Ausdruck zu bringen hier der richtige Platz zu sein scheint.

Zunächst gilt meine große Dankbarkeit Frau o. Univ.-Prof. Dr. Karin C. Preisendanz. Die vorliegende Masterarbeit ist die sichtbare Frucht nicht nur ihrer sorgsamem und geduldigen wissenschaftlichen Betreuung, sondern auch vieler höchst anspruchsvoller Lehrveranstaltungen unter ihrer Leitung, an denen ich im Laufe meines Studiums mit großem Nutzen und immer mehr wachsendem Interesse teilnehmen und dadurch meine Liebe zur philologischen Arbeitsweise entwickeln konnte. Außerdem ist ihre Rolle bei meiner regelmäßigen Betrauung als Lektor am Institut für Südasiens-, Tibet- und Buddhismuskunde und somit Hilfe bei der finanziellen Meisterung meines Alltags unentbehrlich gewesen. Dieses Vertrauen hat mich auch moralisch unterstützt und es ermöglicht, meine pädagogischen Neigungen einzubringen und ständig inspirierenden und lehrreichen Kontakt zu den Bachelor-Studenten zu haben.

Des Weiteren gebührt mein herzlichster Dank all den anderen, die zum Verlauf und Abschluss meines Studiums und somit zur Entstehung dieser Arbeit auf unterschiedliche Weise beigetragen haben. Besonders möchte ich meinem Lehrer und Freund ao. Univ. Prof. Dr. Chlodwig H. Werba danken: ohne seine Liebe zum Sanskrit, die ständige Inspiration während seiner Lehrveranstaltungen und in privaten wissenschaftlichen Diskussionen sowie seine aufrichtige Ermunterung, diese herrliche Sprache unermüdlich weiter zu studieren, wäre mein Indologie-Studium über die anfänglichen Schwierigkeiten des Sanskrit hinweg wahrscheinlich gar nicht weiter zustande gekommen. Ich möchte auch Frau Prof. Dr. h. c. Bettina Bäumer danken, die für mich das lebendige Indien sowie einen inneren Zugang zum Schatz spiritueller Traditionen dieses faszinierenden Kulturraumes eröffnet hat. Ohne ihr intensives Engagement und ihre persönliche Zuwendung zu mir sowie beispiellose Großzügigkeit wären sowohl dieses Studium als auch meine ersten zwei Studienreisen nach Indien gar nicht stattgefunden. Zu Dank verpflichtet bin ich auch dem Hochwürdigen Herrn Abt Heinrich Ferenczy OSB, der eine Zeitlang mein Studium und den Ankauf von Büchern großzügig finanziert, aber mich auch in sonstiger Weise unterstützt hat. Eine enorm wichtige Finanzierungs- und somit Überlebensquelle während des Studiums waren für mich wissenschaftliche Werkverträge, die ich auf Veranlassung von o. Univ.-Prof. Dr. Ernst Steinkellner, o. Univ.-Prof. Dr. Karin C. Preisendanz und Dr. Marcus Schmücker übernehmen durfte. Dankend möchte ich auch andere Lehrer, Kollegen und Freunde erwähnen, die mich auf dem Wege des Sanskrit-Studiums auf unterschiedliche Art und Weise begleitet haben und/oder sich mit ihren wertvollen Ratschlägen bei der Entstehung dieser Arbeit hilfreich zeigten: OR Univ.-Doz. Dr. Utz Podzeit, Univ.-Prof. Dr. Klaus-Dieter Mathes, Dr. Thomas Kintaert, Dr. Alessandro Graheli, Dr. Sadananda Das (Universität Leipzig), Dr. Yasutaka Muroya (Universität Leipzig), Paṇḍit Prof. Dr. K. N. Mishra (Sarnath), Prof. Dr. Saroja Bhate (Pune), Prof. Dr. John Brockington (University of Edinburgh), Prof. Dr. Dermot Killingley (Newcastle upon Tyne), Prof. Dr. Yaroslav Vassilkov (Museum für Völkerkunde und Anthropologie, St. Petersburg), Prof. Dr. Vladimir Emelyanov (Universität St. Petersburg). Ein herzliches Dankeswort gilt ebenso

meinem Studienkollegen und Gesprächspartner Erwin Steinbach *alias* Cārudatta: ohne unser gemeinsames Teetrinken (*cāyapāna*), Verehren des „Kastenwesens“ (*Śrī-Jātibhūta*) und subtiles Nachsinnen über die „Kastenweisheit“ in unserem „Kastalien“ wäre mein Studium mit Sicherheit nicht so lustig, bisweilen gar nicht vorstellbar gewesen!

Zu danken ist auch all meinen zahlreichen Bachelor-Studenten, denen ich im Laufe der letzten fünf Jahre sowohl die Anfänge des Sanskrit als auch eine Einführung in die Sanskrit-Epik und ihre Erforschung unterrichten durfte. Diese Erfahrung war für mich stets hoch inspirierend und äußerst lehrreich.

Danken möchte ich auch meinem Cousin väterlicherseits, Dr. med. Maris Dubniks (Lund, Schweden): seine menschlichen Qualitäten und unsere innige Freundschaft waren mir stets große Unterstützung und lichte Inspiration. Und auf eine spezielle Weise möchte ich hier meine Wiener „Gastmutter“ Frau Renate Köhler in Anerkennung ihrer besonderen Rolle nennen: ohne sie wäre nicht nur die Freude meiner diversen Studien an der Universität Wien, sondern überhaupt mein Leben in Österreich zunächst als ausländischer Student und später auch als eingebürgerter Österreicher niemals Wirklichkeit geworden.

Zu guter Letzt und mit einem ganz besonderen Gefühl muss ich meine Eltern in St. Petersburg erwähnen. Ohne ihre Liebe, Geduld, Zuversicht und ständige materielle sowie geistige Unterstützung wäre ganz und gar nichts zustande gekommen. Im klaren Bewusstsein dieser Tatsache möchte ich die vorliegende Masterarbeit als Zeichen der Anerkennung ihrer außergewöhnlichen Stellung in meinem Leben meiner Mutter und meinem Vater dankend widmen.

## 1. Zur Einleitung

Die Geschichte diverser, sich ständig wandelnder religiös-philosophischer Konzepte der Menschheit oder, etwas allgemeiner ausgedrückt, verschiedener Vorstellungen, Anschauungen, symbolischer Bilder und Ideen, insbesondere derjenigen, die mit dem letztendlich unergründlichen Geheimnis der Geschehnisse unseres menschlichen Lebens im Verhältnis zum *Mysterium tremendum et fascinans* des Göttlichen oder gar zum eiskalten Schauer des vernichtenden sinnlosen Nichts zu tun haben, haben mich seit eh und je fasziniert, sowohl historisch-theoretisch als auch lebenswirklich-praktisch, beim Nachsinnen über das eigene Dasein und über die Verwobenheit eigener Lebenswege mit denen meiner lieben oder weniger geliebten Mitmenschen. Deswegen habe ich mich dazu entschlossen, das schier unendliche und unerschöpfliche Thema des „Schicksals“ beim Abschluss meines Indologie-Studiums an der Universität Wien ins Visier zu nehmen und etwas genauer zu untersuchen. Aber wo sollte ich beginnen? Jeder Sanskritist weiß wohl sehr gut von Anbeginn seines Studiums an:

*„Die Wortkunde ist, wie bekannt, unendlich-unbegrenzt,  
Des Menschen Leben — kurz, fürwahr, und Hindernisse kennt!  
Verwirf deshalb die leere Hülse, trink nur die Essenz,  
Wie Hamsa, der die reinste Milch von Wasser abgetrennt“.*<sup>1</sup>

In meiner Suche nach dem Wesentlichen und in ständiger Besorgnis, mich auf das real Machbare und halbwegs Überschaubare konzentrieren zu müssen, wurde ich zunächst mit der schier unübersichtlichen Menge an Material konfrontiert, welches uns die Sanskrit-Literatur aus allen Epochen ihres langen Bestehens und ihrer fortwährenden lebendigen Entfaltung bietet. Deshalb entschloss ich mich, mich einem ehrwürdigen und wichtigen Korpus der altindischen Literatur zu widmen, dem berühmten Epos *Mahābhārata*.

---

<sup>1</sup> *anantapāraṃ kila śabdaśāstraṃ, svalpaṃ tathāyur bahavaś ca vighnāḥ, sāraṃ tato grāhyam apāsya phalgu, haṃsair yathā kṣīram ivāmbumadhyāt*. Die Übersetzung dieser berühmten Strophe aus dem *Pañcatantra* (PT, p. 2) stammt von mir.

Wenn wir ferner im Kontext der Sanskrit-Literatur vom „Schicksal“ sprechen, bieten sich verschiedene Sanskrit-Worte als Äquivalente an. Das wichtigste davon, ein Wort, das schon lange meine Aufmerksamkeit auf sich gelenkt hatte, ist *daiva*.

In der indologischen Literatur wird das Wort *daiva* öfters einfach mit „Schicksal“ übersetzt und der dahinter stehende Begriff bzw. das recht komplexe und nicht eindeutig definierbare Konzept als solches nicht weiter hinterfragt. Es gehört zur Gruppe so genannter Weltanschauungskategorien, deren Untersuchung zum tieferen Verständnis des Denkens und Fühlens des *homo indicus* verhelfen kann. Bei genauerem Hinsehen jedoch stellt sich heraus, dass im *Mahābhārata* auch andere Worte, wie zum Beispiel *niyati*, *vidhi*, *vihita*, *diṣṭa*, *diṣṭi*, *bhāgadheya*, *bhāgya*, *haṭha*, *karman* und *kāla*, die sich auf Begriffe im weiteren semantischen Umfeld von *daiva* beziehen, unter Umständen im Sinne von „Schicksal“ verstanden werden können und auch tatsächlich werden. Sie alle spiegeln in unterschiedlichem Maße eine numinose<sup>2</sup> Realität wider oder gar in ihren Eigenschaften verschiedene Realitätstypen, welche die Menschen und andere Lebewesen beeinflussen und in ihren Bann ziehen sowie Macht über deren Existenz ausüben. Diese Realität kann einen persönlichen, überpersönlichen oder gänzlich unpersönlichen Charakter oder Ursprung haben, oder sogar die Erscheinung des reinen Zufalls haben, der dem unvorhersehbaren Ergebnis beim Würfelspiel ähnelt.

Somit stellen eine gründliche Untersuchung der Verwendung der genannten bedeutungssemantisch bzw. inhaltssemantisch verwandten, aber gestaltsemantisch<sup>3</sup>

---

<sup>2</sup> „Numinos“ bezieht sich auf einen der zentralen Inhalte von Religion, der in der Religionswissenschaft in einer Reihe mit anderen zentralen Phänomenen genannt wird, wie dem Gottesbegriff, dem Absoluten, dem Transzendenten, dem Allumfassenden usw.; vgl. FIGL 2003, p. 66.

<sup>3</sup> Ich führe hier diese Unterscheidung (inhaltssemantisch vs. gestaltsemantisch) ein, um zwischen verschiedenen Worten „ähnlicher Gestalt“ (die z. B. auf dieselbe oder die gleiche Sanskrit-Wurzel zurückführbar sind und somit in ihrem Grunde semantisch verwandt sind, wie *dīvyati*, *devaḥ*, *daivam*, *daivikī* usw.) und „unterschiedlicher Gestalt“, die aber auf etwa dieselbe Sache (denselben Inhalt oder konzeptuellen Kreis) verweisen können, wie die schon erwähnten Worte *daiva*, *niyati*, *diṣṭi*, *bhāgya* usw., die auf den „konzeptuellen Kreis / Begriffskreis des Schicksals“ verweisen, zu differenzieren. Diese Unterscheidung entspricht ungefähr der Einteilung in „emische“ und „etische“ Perspektiven (s. u., p. 19). Eben eine solche Unterscheidung, obwohl in anderen Worten aufgedrückt, macht auch Paul Thieme in seinem auch im konzeptuellen Teil sehr wichtigen Aufsatz „Brāhman“ (s. THIEME 1952). In diesem Aufsatz unterscheidet der Autor zwischen „Sinn und Bedeutung“; er schreibt dazu folgendes: „Unter „Sinn“ verstehe ich die Summe der Vorstellungen,

doch so verschiedenen Sanskrit-Worte und eine gründliche hermeneutische Reflexion über die mit diesen Worten verbundenen Begriffe, unter kritischer Betrachtung auch unseres alltäglichen sowie wissenschaftlichen Sprachgebrauchs, ein Desiderat dar, das zu erfüllen diese Masterarbeit in sehr bescheidenem Ausmaße und auf *daiva* beschränkt versucht.

---

die ein Wort in den verschiedenen Zusammenhängen der Rede (*parole*) sozusagen *in concreto* bezeichnet. Er ist in einem Fall, wo es sich um ein Schlagwort religiöser und spekulativer Ausdrucksweise handelt <...> meist höchst kompliziert und kann sich im Lauf der Zeit durchaus ändern. Unter „Bedeutung“ verstehe ich den mehr oder weniger unscharfen Begriff, mit dem das Wort sozusagen *in abstracto* verbunden ist und den man in der Rede, wo man das Wort in einem bestimmten Sinn verwendet, immer zugleich mit nennt. Er ist gegeben durch den Zusammenhang, in dem es innerhalb des sprachlichen Systems (*langue*) steht, durch die den Mitgliedern der Sprachgemeinschaft — wiederum: mehr oder weniger unscharf — gegebwärtigen Beziehungen, die es zu anderen Wörtern ähnlicher oder entgegengesetzter Bedeutung hat und zu Wörtern, die teils dieselben, teils verschiedene morphologische Elemente enthalten.“ (s. THIEME 1952, p. 100 [91]) Im Sinne dieser Unterscheidung von Thieme entspricht die „inhaltssemantische“ Ebene dem thiemschen „Sinn“, die „gestaltsemantische“ hingegen der „Bedeutung“ eines Wortes.



## 2. Hermeneutische Annäherungen

### 2.1. Fragestellungen

Bevor wir uns überhaupt an irgendein für uns neues, noch nicht erkundetes Thema wagen, sollen wir uns über zwei für jeden Forscher existenziell wichtige Fragen Klarheit verschaffen, vorausgesetzt natürlich, dass unser Interesse von einer genuin wissenschaftlichen (*\*śāstrīya*) und nicht etwa von einer alltäglich-oberflächlichen und viel zu wenig reflektierten „weltlichen“ (*\*laukika*) Natur ist. Diese Fragen würden wie folgt lauten: erstens, was ist der Gegenstand unserer aktiven wissenschaftlichen Aufmerksamkeit (objektiver Aspekt), und zweitens, was will ich als Forscher in meiner Wissbegierde von diesem Material konkret erfragen (subjektiver Aspekt). Denn die Beantwortung der genannten Fragen bzw. eingehende Klärung dieser beiden Dimensionen würde zunächst sowohl ein grobes Koordinaten-Netz in dem uns bisher unbekanntem Terrain aufbauen als auch uns selbst mitsamt unserer subjektiven Situation in dieser im Entstehen begriffenen geistigen Landkarte verorten und somit zur Orientierung in der quantitativen sowie qualitativen Fülle des Wissensstoffes verhelfen.

Wir wissen aus der Pragmatik dieses kleinen Forschungsunternehmens nun, dass der Gegenstand unseres Interesses das „Schicksal“ ist. Aber die deutsche Sprache, sowohl ihr alltäglicher als auch ihr reflexiv durchdachter Gebrauch, bereitet uns eine Reihe Überraschungen. Wenn wir das „Lexikon für Theologie und Kirche“ aufschlagen, lesen wir dort:

„Schicksal ist eine sehr allgemein verstandene Bezeichnung für das Walten einer höheren Macht bzw. für unvorhersehbar und unabwendbar widerfahrende Geschehnisse, wohingegen im einzelnen die religionshistorische Vielfalt an „Schicksals“-Wörtern und die traditionsspezifischen, uneinheitlichen Schicksalsvorstellungen und –Ideen zu beachten sind“. (LThK, Bd. 9, p. 137a ff.)

Im Deutschen könnten wir außer „Schicksal“ noch das sprachlich verwandte „Geschick“<sup>4</sup>, ferner „Los“, „Bestimmung“, „Fügung“ usw. aufzählen. Im Englischen sind die häufigsten Worte „fate“ und „destiny“.<sup>5</sup> Und solche Reihen gibt es in jeder Sprache, das Sanskrit nicht ausgenommen.

Das deutsche Wort „Schicksal“ impliziert semantisch die Idee des Schickens. Aber wenn etwas „geschickt“ wird, stellt sich die Frage nach dem, was genau geschickt wird und von wem. All diese kopfzerbrechenden Fragen stellen sich allein aus unserer Betrachtung der sprachlichen Gestalt des deutschen Wortes. Wenn wir aber bedenken, dass es mehrere solcher Wörter im Deutschen<sup>6</sup> gibt, verkompliziert sich unsere Aufgabe. Dies wäre die Problematik, welche schon aus dem heterogenen deutschen Sprachgebrauch mitsamt der ganzen Komplexität der bei dieser Verwendung mitgemeinten, historisch gewachsenen Konzepte herrührt.

Diese Ideen, Vorstellungen oder Konzepte können ganz heterogen und unterschiedlichen Charakters sein, je nach Tradition bzw. Perspektive. Aber was sind diese genau? Stellen sie sogenannte Philosopheme dar, das heißt entsprechen sie philosophisch streng durchreflektierten Aussagen? Oder handelt es sich um Theologeme, d. h. entsprechen sie Aussagen im Kontext einer theistischen (christlichen, jüdischen oder islamischen) religiösen Tradition, die von einer grundsätzlichen Offenbarungsidee ausgehen? Oder gar um Mythologeme, das heißt narrative Darstellungen von poetischen und visionären Bildern oder Geschehnissen in der menschlichen Seele? Oder geht es bloß um Redefloskeln, die uns als

---

<sup>4</sup> Vgl. KLUGE 2002, p. 351a.

<sup>5</sup> Zu den Bedeutungsnuancen der englischen Worte *fate* und *destiny* sagt z. B. R. Panikkar, was auch für unsere hermeneutischen Überlegungen von Nutzen zu sein scheint: „We cannot exclude the Divine from sharing in the Destiny of Being. Rigid monotheism wants to save God from Destiny. This may be the reason why “Destiny” has a certain pejorative meaning... Learning from the wisdom of the words encoded in their etymology, I have decided to keep the word “destiny” as distinct from “fate”” (s. PANIKKAR 2010, p. 59 f.).

<sup>6</sup> Sehr beeindruckend und poetisch schön schreibt diesbezüglich Oswald Spengler: „Jede höhere Sprache hat eine Anzahl Worte, die von einem tiefen Geheimnis umgeben sind: Geschick, Verhängnis, Zufall, Fügung, Bestimmung. Keine Hypothese, keine Wissenschaft kann je an das rühren, was man fühlt, wenn man sich in den Sinn und Klang dieser Worte versenkt. Es sind Symbole, nicht Begriffe. Hier ist der Schwerpunkt des Weltbildes, das ich Geschichte im Unterschiede von Natur genannt habe. Die Schicksalsidee verlangt Lebenserfahrung, nicht wissenschaftliche Erfahrung, Tiefe, nicht Geist... In der Schicksalsidee offenbart sich die Weltsehnsucht einer Seele, ihr Wunsch nach dem Licht, dem Aufstieg, nach Vollendung und Verwirklichung ihrer Bestimmung. Sie ist keinem Menschen ganz fremd...“ (s. SPENGLER 1920, p. 164 f.).

Bewusstseinsrelikte aus der grauen Vorzeit des menschlichen Geistes erhalten geblieben sind?

Fragen über Fragen... Wie können wir überhaupt sinnvoll über etwas so Allgemeines sprechen, das beim näheren Betrachten in scheinbar äußerst widersprüchlich wirkende Konglomerate oder gar in strukturell heterogene, lose Einheiten zerfällt? In meiner Suche nach einem hierarchisch über all den Vorstellungen stehenden und klar benennbaren Konzept, welche all diese Widersprüche und Ungereimtheiten in sich vereinen würde, aber auch im Einzelnen gelten ließe, ohne sie einfach nur zu schlichten, eröffneten sich sehr unterschiedliche Möglichkeiten der Kategorisierung.

## 2.2. Klärung der Begrifflichkeit

Wenn wir von einer Weltanschauung bzw. diversen Weltanschauungen sprechen, mögen wir dabei bedenken, dass die Menschen meistens sehr unterschiedliche Ansichten über „die Welt und... alles in ihr“<sup>7</sup> haben können, aber nur die wenigsten davon und wohl nur bei einer geringen Anzahl von Menschen sehr gründlich durchreflektiert sind. Was die Menschen jedoch bereit haben, sind fertige, feste Meinungen und kaum ins artikulierte Wort fassbare bunte Gestalten der Einbildung, die sowohl in mündlicher zwischenmenschlicher Kommunikation als auch in schriftlich fixierten, textlichen Äußerungen unterschiedlicher Art als stereotype<sup>8</sup> Aussagen ihren Ausdruck finden.

Diese Vorstellungen usw. können somit als Teile bzw. Fragmente oder gar Relikte einer Weltanschauung aufgefasst werden, oder eines Weltbildes, eines

---

<sup>7</sup> Vgl. Apg. 17:24.

<sup>8</sup> Stereotype Aussagen, die wir nicht selten hochnäsiger als „oberflächlich“ oder voller Vorurteile verwerfen, werden in der letzten Zeit immer mehr zum Gegenstand ernsthafter wissenschaftlicher Untersuchung, sogar solche Aussagen, die in verschiedenen Internet-Foren anzutreffen sind. So habe ich mich z. B. um die theoretische Klärung der grundlegenden Begrifflichkeit in einem Aufsatz über „Nationale Stereotypen in der gegenseitigen Wahrnehmung von Letten und Russen anhand der Diskursanalyse des textlichen Materials aus dem Internet“ bemüht (vgl. LEITAN 2012, p. 50 ff.)

Weltverständnisses, einer Weltvorstellung oder gar eines Weltgefühls.<sup>9</sup> Und das ist nur eine Facette der uns begegnenden Schwierigkeiten.

Als andere Frage wirft sich auf: Was sind die Gegenstände solcher Anschauungen? Wie wir schon sahen, ist das Schicksal nur *ein* Gegenstand.<sup>10</sup> Andere Gegenstände<sup>11</sup> könnte man ohne großes Kopfzerbrechen aufzählen: das wären z. B. Konstanten unseres Nachdenkens über uns selbst, das heißt Konzepte oder Ideen wie die von Zeit, Tod, Kontingenz<sup>12</sup> des menschlichen Daseins, Erlösung, Leid usw. Jedem dieser Konzepte entspricht eine Reihe von mehr oder weniger synonymen<sup>13</sup> Bezeichnungen.

Von ihrer Struktur oder „Bedeutungsvalenz“ her beinhalten sie meistens die Möglichkeit, in Gegensatzpaaren aufzutreten oder in solchen gedacht werden. So wird öfters das Schicksal im Sinne einer Vorherbestimmung zusammen mit der Freiheit des Subjekts vorgestellt bzw. beschrieben. Zeit tritt Hand in Hand mit Zeitlosigkeit auf, Tod mit Unsterblichkeit, Kontingenz mit dem unbedingt notwendigen, absoluten Sein, Erlösung mit der Möglichkeit einer Verdammnis, Leid mit wenigstens der Potentialität des Glücks. Diese Paare kann man beliebig weiter konstruieren.

Manche dieser Konzepte kann man bekanntlich „Philosopheme“ nennen (s. o., p. 14), die anderen, aus klar umrissenen religiösen Traditionen stammend, würde man der Genauigkeit halber eher als „Theologeme“ (s. oben, p. 14) bezeichnen. Wiederum andere, in ihrer bildhaften Erscheinung der archaischen, mythologischen

---

<sup>9</sup> Vgl. hierzu die bunte Palette z. B. der russischen Ausdrücke *мировоззрение* (Weltanschauung), *мироощущение* (Weltempfinden), *мирочувствие* (Weltgefühl), *миропонимание* (Weltverständnis), *картина мира* (Weltbild) und *мировосприятие* (Weltwahrnehmung). Gewiss kann jede Sprache diesbezüglich ihre Quasisynonymketten liefern, die jeweils unterschiedlich konnotiert sind.

<sup>10</sup> Von seinem psychologischen Standpunkt aus deutet C. G. Jung auf die dichte „sachliche“, weil stark wirkende und das Leben eines Menschen beeinflussende, Realität solcher Größen wie der des Schicksals: „Es ist ein ‘Unbetretenes, nicht zu Betretendes‘, das man nicht forcieren kann und soll, ein Schicksal, das menschlichen Eingriff nicht erträgt“ (JUNG 1992, p. 384).

<sup>11</sup> Hier stellt sich selbstverständlich die philosophisch prinzipielle Frage nach der eigentlichen Natur des „Gegenstandes“: ist er ein Seiendes im Sinne eines ontologisch existierenden Real- oder Idealobjektes, oder ist er bloßes Erkenntnisobjekt, bar jeglicher „Realexistenz“, so wie die berühmten indischen „Hasenhörner“ (*śaśaviṣāṇa*)? Auf diese Frage werde ich hier nicht weiter eingehen können.

<sup>12</sup> „Die Nichtnotwendigkeit... des Seienden“, s. CORETH 1961, § 38, p. 286 ff.

<sup>13</sup> Vgl. Kapitel «3.4.1.3. Zur Frage der Synonymie und verwandten Begriffen» der vorliegenden Arbeit.

Narrativität einer uralten Phase der Menschheitsgeschichte entsprungen, verdienen es, „Mythologeme“ (s. oben, p. 14) genannt zu werden.

Wie kann man nun all diese bunten Konzepte samt ihren mannigfaltigen Bezeichnungen unter einen Hut bringen? Hierfür bieten sich die Ausdrücke „weltanschauliche Kategorien“ und „Weltanschauungskategorien“ an.<sup>14</sup>

### 2.3. Weltanschauungskategorien und das hermeneutische Problem

Wenn wir auf den Gegenstand unserer Untersuchung, „Schicksal“ im *Mahābhārata*, die Worte des zeitgenössischen russischen Altorientalisten und Sumerologen Vladimir Emelyanov anwenden, die er bezüglich des Studiums der grundlegenden Kategorien jeglicher Kulturen in der modernen Kulturwissenschaft geäußert hat, können wir mit ihm zusammen folgendes behaupten:

„Die Kategorien, mit denen wir zu tun haben werden, gehören eher in den Bereich der dunklen intuitiv-bildhaften Wahrnehmungen und Vermutungen, als zu den Produkten des hoch entwickelten Bewusstseins. <...> Derzeit haben sich bei der Erforschung von Kategorien des Weltbildes zwei prinzipielle Zugänge angebahnt. Der erste <...> besteht darin, dass jede Kultur einen ähnlichen Kreis oder Satz von Konzepten besessen hat und dass all diese Konzepte erforscht werden müssen, von den entsprechenden europäischen Kategorien ausgehend. <...> Die Vorstellungen werden sich unterscheiden, die eigentliche Kategorie bleibt aber für alle Sprachen semantisch ident. Ein anderer Zugang ist für Philosophiehistoriker und Phänomenologen wesentlich charakteristisch. Dieser Zugang setzt die Notwendigkeit voraus, die jeweilige Kulturkategorie innerhalb der Grenzen der jeweiligen sprachlichen Welt der zur erforschenden Kultur zu untersuchen. In

---

<sup>14</sup> Von nun an werde ich der terminologischen Einheitlichkeit willen den Ausdruck „Weltanschauungskategorien“ verwenden.

diesem Falle ist die Aussage über die Nicht-Identität unseres eigenen und des fremden Bewusstseins wichtig. <...> In Sachen der Rekonstruktionen von Kategorien des orientalischen religiösen Bewusstseins scheint derzeit der zweite Zugang fruchtbarer zu sein.“ (s. EMELJANOV 2009, p. 40–42; meine Übersetzung)

Es sollen in diesem Sinne die in der vorliegenden Arbeit berührten, in unterschiedlicher Weise mehr oder weniger in allen Kulturen, Religionen sowie philosophischen und theologischen Traditionen vorkommenden Kategorien verschiedener hierarchischer und systematischer Stellung, wie Schicksal, Zeit, Tod, Befreiung bzw. Erlösung usw., „Weltanschauungskategorien“<sup>15</sup> genannt werden.

Gemäß der oben zitierten Beobachtung von Emelyanov sehen wir ferner, dass es grundsätzlich zwei divergierende Zugänge zu deren Erforschung gäbe. Einer, quasi von außen her, geht von der Präsupposition aus, dass z. B. „Schicksal“ einen universalen Archetyp bezeichnet und sich verschiedene Sanskrit-Wörter in unterschiedlichem Maß und Umfang auf ihn beziehen. Damit erklären sich auch die geläufigen Übersetzungen von diesen verschiedenen Wörtern entweder als „Schicksal“ oder als „fate“, „destiny“ usw.

Der zweite Zugang würde darin bestehen, davon auszugehen, dass es im Bereich des altindischen, durch Sanskrit-Quellen textlich<sup>16</sup> reichlich und unterschiedlich bezeugten Kulturraumes so etwas wie die Vorstellung von Schicksal allgemein gar nicht gibt, sondern recht diverse Kategorien („Weltanschauungskategorien“), bezeichnet z. B. mit *daiva*, *niyati*, *diṣṭi* etc.

Und die dritte Möglichkeit wäre der innovative Versuch, eine Synthese beider gegensätzlicher Positionen zu bewerkstelligen, indem man schrittweise vieldimensionale semantische Beziehungen sowohl zwischen „innerindischen“

---

<sup>15</sup> Bezüglich deren heterogenen Inhalts s. auch p. 15 der vorliegenden Arbeit.

<sup>16</sup> Im Sinne der streng semiotisch reflektierten Aussage von Pjatigorskij bezeichne ich als „Text“ eine „Mitteilung, die räumlich (d. h. optisch, akustisch oder in irgendeiner sonstigen Weise) fixiert ist [und] zweitens...deren räumliche Fixierung kein zufälliges Phänomen war, sondern ein notwendiges Mittel, um diese Mitteilung seitens des Autors oder einer anderen Person weiter zu tradieren“ (s. PJATIGORSKIJ 1971, p. 79; meine Übersetzung).

(sanskritischen) als auch „eurozentrischen“<sup>17</sup> (griechischen, lateinischen und in den anderen europäischen Sprachen geläufigen) Bezeichnungen herstellt, parallel zur immer vielseitigeren und tieferen Erschließung des zur Verfügung stehenden textlichen Materials.

Die von dem amerikanischen Linguisten und Anthropologen Kenneth Pike in PIKE 1954 eingeführte Bezeichnung „etic“ (etisch) vs. „emic“ (emisch), etwas vereinfacht: Perspektive oder Herangehensweise von außen her gegenüber der Sicht eines Insiders, wurden seitdem aus dem Bereich der Linguistik vielfach in die Sozial- und Kulturanthropologie übernommen. Die verschiedenen Dimensionen dieser beiden Herangehens- bzw. Sichtweisen diskutiert z. B. Robert Feleppa in einem Aufsatz (FELEPPA 1986), wo wir diese beiden Perspektiven auch umschrieben<sup>18</sup> bekommen. Außer diesen zwei Extrempositionen werden hier auch diverse andere Perspektiven dargestellt und ausdiskutiert, die verschiedene Nuancierungen<sup>19</sup> aufweisen.

In der vorliegenden Arbeit werden wir uns exemplarisch und allgemein einführend<sup>20</sup> die genannte emische Sicht zueigenzumachen, und zwar konzentriert bezüglich der Weltanschauungskategorie (bzw. des Begriffs oder Konzepts<sup>21</sup>)

---

<sup>17</sup> Zur Ideengeschichte der „Schicksalswörter“ im „klassischen“ europäischen Raum, die ihren Ursprung noch im alten Griechenland und Rom haben und später im christlichen mittelalterlichen Europa rezipiert, aber auch vielfach seitens der Vertreter von christlichen theologischen Konzepten kritisiert werden, vgl. z. B. AVERINCEV 2001, p. 166–170. Hier wird „Schicksal“ vom Autor als Mythologem bezeichnet, welches wiederum „die Idee einer Determinierung als Unfreiheit ausdrückt“. Ebendiese Bezeichnung „Mythologem“ findet sich auch im Buch „Das altgriechische Schicksalsmythologem“, einer ebenfalls russischsprachigen Monographie, die verschiedene Schicksalswörter des alten Griechenlands sehr ausführlich untersucht (s. GORAN 1990); innerhalb des Buches selbst wird das „Schicksal“ auch wiederholt z. B. als Vorstellung (ebd., p. 79 ff.) bezeichnet.

<sup>18</sup> „Advocates of ‘emic’ analysis seek a form of understanding that is, to some extent, like that which subjects have of themselves and their world... ‘Etic’ analysis — given <...> in terms of inquirers’ imported conception.” (s. FELEPPA 1986, p. 243a)

<sup>19</sup> So behauptet zum Beispiel ein anderer Kulturwissenschaftler, der die Ideen von K. Pike für die Sozial- und Kulturanthropologie weitgehend adaptiert und weitergeführt hat, dass die so genannte „emische“ Analyse in Wirklichkeit keine Eigensicht, die direkt von den Einheimischen selbst kommt, sei, sondern die Adaptierung ihrer Sichtweise durch den Anthropologen; vgl. GOODENOUGH 1970, p. 109 f.

<sup>20</sup> Durch den begrenzten Umfang einer Masterarbeit bedingt konzipiere ich die vorliegende Studie lediglich als Prolegomena, die notgedrungen in allen Bereichen sehr lückenhaft sind, ohne den Anspruch auf vollständige Darstellung der Sekundärliteratur und des Primärmaterials aus dem MBh.

<sup>21</sup> Ich unterscheide hier zwischen Begriffen bzw. Konzepten und Weltanschauungskategorien (WAK), indem erstere sowohl WAK (vgl. p. 18) sein können als auch zu den philosophischen und theologischen, d. h. streng umrissenen Konzepten gehören (vgl. p. 14). So kann z. B. das Konzept

*daiva*. Dies hat zur Folge, dass das Wort *daiva* allgemein, d. h. wenn es keinen direkten anhand des Textes der krit. Ed. des *Mahābhārata* (MBh) feststellbaren inhaltlichen Bezug zum Schicksalskonzept hat, uns in dieser Untersuchung einfach nicht interessieren sollte und aus der Betrachtung auszuschließen wäre. Dabei sollen wir aber gleichzeitig nicht vergessen, dass, insofern wir das „Schicksal“ konnotierende Wort *daiva* auf die Möglichkeit seiner genaueren Übersetzung hinterfragen werden, notwendigerweise eine dynamische Verbindung auch zu der etischen Sichtweise ständig hergestellt, reflektiert und gewährleistet sein muss.

Gewiss bedarf jeder von uns zu untersuchende Text oder jede zu untersuchende Textgruppe zunächst einer Übersetzung und eines daraus folgenden Verstehens. Das Verstehen aber ist ein ungemein wichtiger und komplexer, stufenweiser hermeneutischer Vorgang, welcher von einer anfänglichen Interpretation ausgehend in eine weitere, immer tiefere Interpretation mündet. Dieser Interpretationsprozess findet seinen Ausdruck im Kommentieren der zu interpretierenden Texte. Was uns hier primär interessiert, sind, wie schon gesagt, diejenigen Vorstellungen der Menschen, welche ihre weltanschaulichen Grundlagen verraten. Diese sind im Falle des uns zur Verfügung stehenden Materials des *Mahābhārata* in textlicher Form fixiert und für unsere Interpretation zugänglich. Ein bekannter Erforscher des altindischen Gedankenguts und Philosoph schreibt:

„Die Ableitung von Glaubenseinstellungen auf der Grundlage von in Texten gemachten Äußerungen ist eine wesentliche Aufgabe der Interpretation, nicht nur der philosophischen, sondern auch oder sogar mehr noch im Rahmen geistesgeschichtlicher und historischer Untersuchungen.“ (OETKE 1988, p. 46–47)

---

der Prädestination ein strenger theologischer Begriff sein, der durch terminologische Schärfe des formalisierten verbalen Ausdrucks charakterisiert ist, aber gleichzeitig auch ein weniger reflektiertes Element der Weltanschauung z. B. eines theologisch nicht gebildeten evangelischen Christen des Genfer Bekenntnisses und somit als WAK mit einer anderen WAK, z. B. der des Schicksals, verwoben sein.

Der ganze Interpretationsvorgang aber ist insofern ambivalent, dass wir nicht nur unserem Unverständnis für das Fremde sowie einer Reihe von scheinbar gleichwertigen Zugangsmöglichkeiten zu diesem Material ausgeliefert sind, sondern dass wir auch unsere unbewussten Voraussetzungen, die dem wenig reflektierten Gebrauch von Sprache entspringen, gleichsam in unsere Begegnung mit dem Text hineinbringen. Ein neues Verständnis muss aufgrund eines bisherigen Verständnisses aufgebaut werden, das vorherige aber nicht abgebaut, sondern seine Verhaftung im Subjekt des Interpretieren gründlich durchreflektiert und demütig angenommen werden:

„Our situation is perhaps inevitable: as Dilthey taught us long ago, understanding must be ever constituted on the basis of prior understanding, and to step altogether out of our skins is an impossibility for us. If we cannot eliminate the conceptual background engendered by our time, place and personal circumstances, we can, however, with sufficient care, discern some of the ways in which our vision is at once constrained and enabled by it”. (KAPSTEIN 2001, p. 3)

Der Prozess des Verstehens hat immer diese zwei Seiten: die subjektive, aber sicher auch die objektive. Zunächst wollen wir „den objektiven Sinn des *Verstandenen*“ rekonstruieren (s. SCHMÜCKER 2003, p. 117), aber uns gleichzeitig auch über „das Verstehen des *Verstehens*“ (ebd.) vergewissern und darüber nachsinnen. Die hermeneutische Reflexion über einen Text der Tradition lässt einen neuen Text entstehen, den Kommentar des Forschers, welcher über die objektiven Sinnzusammenhänge nachdenkt, aber auch um das Verständnis seines eigenen Verstehens des Forschungsobjektes bemüht ist.<sup>22</sup>

---

<sup>22</sup> Zur Problematik von „Text und Tradition“ s. z. B. D’SA 1994; zum textlichen Charakter des hermeneutischen Prozesses s. Fn. 195, zum Traditionsbegriff s. Fn. 423.



### 3. *Daiva*: Prolegomena zur Erforschung des Phänomens

#### 3.1. Das *Mahābhārata* als Primärquelle für die vorliegende Studie

Nicht nur ein allgemeiner Leser, egal welcher nationaler bzw. kultureller Herkunft, der sich aus Kulturfaszination für das große Sanskrit-Epos *Mahābhārata* interessiert und das Werk in diversen Übersetzungen<sup>23</sup> verschiedener Qualität liest, sondern zweifellos auch ein des Sanskrit Kundiger, der sich an das Original wagt, wird als erstes mit dem ehrfurchteinflößenden Umfang<sup>24</sup> des Werkes konfrontiert und möglicherweise dadurch abgeschreckt sein.

Ein durchwegs bekannter und sehr gern sowohl in Indien als auch anderswo von den Sachkundigen zitierter Spruch, sozusagen ein *locus classicus*, welcher fast zum Allgemeinwissen geworden ist, lautet:

*dharme cārthe ca kāme ca mokṣe ca bharatarṣabha,  
yad ihāsti tad anyatra yan nehāsti na tat kvacit.* (MBh 1.56.33)

„Bezüglich der sozioreligiösen Norm, des materiellen Vermögens, des Begehrens und der endgültigen Befreiung — was es hier (im *Mahābhārata*) gibt, das gibt es auch anderswo, was es hier (aber) nicht gibt, das gibt es auch anderswo nicht“.

Dieser äußerst wichtige Charakter des *Mahābhārata* findet seinen Ausdruck darin, dass laut einer traditionellen Aussage die Epen usw. sogar „den Veda stärken

---

<sup>23</sup> Zu erwähnen ist vor allem die alte, aber für den generellen Überblick sehr wohl noch brauchbare Übersetzung von M. N. Dutt (DUTT 1895–1905). In dieser Studie für mich von größerer Relevanz ist die rezentere Teilübersetzung von J. A. B. van Buitenen (VAN BUITENEN 1975) und die ziemlich sicher von ihr ausgehende bzw. offensichtlich in ihr gründende russische Übersetzung von Y. Vassilkov und S. Neveleva (VASSILKOV/NEVELEVA 1987). Die zwei letztgenannten Übersetzungen bzw. die Interpretationen der Übersetzer von einigen unklaren Stellen in MBh 3.33, die ich in der vorliegenden Arbeit genauer untersuche, werden gelegentlich im entsprechenden Kapitel dieser Arbeit kritisch besprochen: s. die Anm. zu den Strophen 40 und 51–55 der Lehrrede Draupadīs in Kapitel «4.4. Besprechung von MBh 3.33.1–58».

<sup>24</sup> Vgl. dazu BROCKINGTON 1998, p. 2: „The *Mahābhārata* is generally accepted as the longest poem in the world and it boasts that all knowledge is contained within its encyclopaedic bulk of nearly 75,000 verses (traditionally indeed 100,000 verses in total).“

sollen“,<sup>25</sup> insofern sie zu den vierzehn „Stellen“, d. h. Grundlagen oder Säulen des altindischen Wissens (*vidyāsthāna*) gehören.<sup>26</sup>

Der Zweck dieser einleitenden Worte besteht nun nicht etwa darin, das absolut Unmögliche zu bewerkstelligen und das ganze Universum des altindischen Sanskrit-Epos in wenigen Worten adäquat zu fassen; der Leser, welcher eine gute und umfassende Einführung in die epische Welt des alten *bharatavarṣa* anstrebt, ist sehr gut beraten, sich an der modernen „Bibel“ jedes beginnenden Epos-Forschers zu laben, nämlich an John Brockingtons hervorragendem Buch „The Sanskrit Epics“ (BROCKINGTON 1998). Vielmehr soll diese eine Erklärung dafür sein, warum ich gerade das *Mahābhārata* als Quelle meines Primärmaterials zur Untersuchung von *daiva* ausgewählt habe, und nicht etwa noch das *Rāmāyaṇa*, die Purāṇas, klassische schöne Literatur, philosophische Werke usw. Das *Mahābhārata* ist trotz seines Umfangs ein klar umrissener textlicher Korpus und lässt einen somit zumindest prospektivisch das gesamte Material erfassen, im Hinblick auf die weitere Bearbeitung des Themas, eine Aufgabe, die im Hinblick auf die ozeangleiche Ganzheit der zuvor genannten Literatur sicher im Rahmen einer Masterarbeit nicht erfüllbar ist.

Der Umfang und von vornherein heterogene Charakter des *Mahābhārata* als eines typischen Beispiels der sogenannten „anonymen Sanskrit-Literatur“<sup>27</sup> gibt uns genügend recht unterschiedliches Material, um weiterführende Vergleiche zu machen und die Ergebnisse ausgehend von verschiedenen methodischen Ansätzen zu interpretieren. Nach meiner groben und noch nicht ganz abgesicherten

---

<sup>25</sup> *itihāsapurāṇābhyāṃ vedaṃ samupabṛṅhayet*, zu finden z. B. ganz zu Anfang der *Nyāyamañjarī* (s. NM, p. 3), wo eine rege Diskussion über die traditionellen *loci* des Wissens (*vidyāsthāna*) stattfindet. Somit gehören die *itihāsas* (darunter das *Mahābhārata*) in die Liste der vierzehn, erweitert achtzehn *vidyāsthānas*.

<sup>26</sup> Noch eine Aussage zur Wichtigkeit und Rolle des *Mahābhārata*: „Vyāsa’s text... was equal to the Veda in its purifying sacramental power, was itself a Veda, the Kārṣṇa Veda... It could remove even the most serious evil *karman* attached to a person, elevate a person’s position in the samsaric system of the world, bring about a birth of a son, bring victory, and so on. And it could do all this through the mere hearing of the text or causing others to hear it.” (s. FITZGERALD 1991, p. 161).

<sup>27</sup> Ein Begriff, welchen Paul Hacker als „Sammelbezeichnung insbesondere für das *Mahābhārata*, die Purāṇen und die Dharmatexte des Hinduismus“ (s. HACKER 1962, p. 483), aber auch für andere Textkorpora geprägt hat.

Einschätzung des gesamten aus dem MBh quer durch alle *parvans*<sup>28</sup> gesammelten Belegstellenmaterials zu *daiva* (vorwiegend als Substantiv, aber an einigen Stellen auch als Adjektiv) — als eindeutigem<sup>29</sup> „Schicksalswort“ und nicht etwa als Bezeichnung einer Gottheit, des rituellen Opfers an eine Gottheit oder einer sonstigen heiligen Handlung, oder von anderem<sup>30</sup> — beträgt die Anzahl der Belegstellen für den in Pune kritisch edierten Text (MBh) etwas mehr als 260; die Anzahl von *daiva*-Vorkommnissen in den von V. S. Sukthankar und anderen Herausgebern an das Ende des jeweiligen *parvans* verlegten „Appendices“<sup>31</sup> sowie in den kleineren zusätzlichen, sogenannten „Sternchenpassagen“, deren Zählung quer durch den jeweiligen Band geht, beträgt ca. 90. Somit beläuft sich die gesamte Zahl der Verwendungen von *daiva* als „Schicksalswort“ im MBh ziemlich sicher auf etwas über 350. Dabei sind dies nur die Stellenbelege, die mit Hilfe des allgemein zugänglichen elektronischen Textes (MBh(el.)) schnell erfassbar sind. Diverse Lesarten in den einzelnen Manuskripten oder größeren Mss.-Gruppen, die im kritischen Apparat außerhalb der Sternchenpassagen oder Appendices angegeben sind und die womöglich auch das Wort *daiva* in dieser „Schicksals“-Bedeutung beinhalten,<sup>32</sup> die aber in MBh(el.) nicht erscheinen, sind also dabei nicht beachtet und in Betracht gezogen worden.<sup>33</sup>

---

<sup>28</sup> Die eigentliche Bedeutung des Wortes *parvan* ist „Knoten am Rohr oder an Pflanzen überh.“ bzw. „Gelenk, Fuge, Glied“ (vgl. *PW* IV, p. 585a f., auch *pw* IV, p. 54a); sie wurde auf die „Abteilung in einem Texte“ (vgl. *PW* und *pw*, ebd.) übertragen und wird im Falle des *Mahābhārata* für gewöhnlich einfach als „Buch“ wiedergegeben; vgl. z. B. „The *Ādiparvan*, ‘The Book of the Beginning’“ in BROCKINGTON 1998, p. 28, oder bei Klaus Mylius: „Das *Mahābhārata* ist die längste Dichtung der Weltliteratur. Es besteht aus 18 Büchern (*parvan*)“ (s. MYLIUS 1988, p. 93).

<sup>29</sup> Ein Grenzfall ist z. B. der Ausdruck *daivena vidhinā* (MBh 3.33.15; 3. App. 10.87, etc.), wo das Wort *daiva* klar adjektivisch verwendet wird, aber dennoch hypothetisch sowohl „durch göttliche Weisung“ als auch „durch schicksalhafte Weisung“ als interpretierende Übersetzung zulässt. Ausführlicher darüber s. die Anm. zu [14–17], speziell zur Strophe 15 (s. Fn. 378) in Kapitel «4.4. Besprechung von MBh 3.33.1–58».

<sup>30</sup> Vgl. *PW* III, p. 772b f.

<sup>31</sup> Zu einer kompakten Erklärung dieser editorischen Prinzipien vgl. MEHENDALE 2008, p. 2 f., oder wesentlich ausführlicher Bd. I der krit. Ed., Kapitel „Prolegomena. The „additional“ passages“, p. XCIV ff.

<sup>32</sup> Ein positives Beispiel dazu ist Draupadīs Lehrrede in MBh 3.33., die einige *daiva*-Vorkommnisse zusätzlich bzw. alternativ zum kritisch edierten Text beinhaltet, z. B. in verschiedenen Lesarten in mehreren Mss. zu den Strophen 30 und 31.

<sup>33</sup> Bei den wiederholten Zählungen kam es gelegentlich vor, dass in manchen an Vorkommnissen des Wortes *daiva* sehr reichen *parvans* (z. B. in *parvan* 12 und 13) etwas unterschiedliche Zahlen herauskamen. Da sich aber dieser Unterschied, der mit einer gewissen Unsicherheit und somit mit Schwankungen in meiner Interpretation einzelner Belegstellen für das Wort *daiva* und in meinem

Der Text von MBh(el.) diente mir freilich nur für die anfängliche Suche nach den Belegstellen. Als nächstes war die genauere Einsichtnahme in die jeweiligen Stellen und ihre Kontexte notwendig, um die relevanten *daiva*-Belege von den nicht interessanten zu trennen und gleichzeitig die Richtigkeit von MBh(el.) zu überprüfen. Die Anzahl der verbliebenen Belegstellen habe ich unter Beachtung des erwähnten Kriteriums<sup>34</sup> gezählt und die Häufigkeit für jedes *parvan* geschätzt. Die größte Anzahl von *daiva*-Belegen findet sich in den *parvans* 12 und 13 (+/- 40 im Haupttext des MBh). Knapp unter 30 Belege im Haupttext haben *parvans* 3 und 7, jeweils um die 20 haben *parvans* 1, 2, 5 und 10, um die 10 haben die *parvans* 4, 6, 8 und 11, ganz wenige Belegstellen (1–5) haben die *parvans* 9, 15, 16 und 18, und keine (0) Belegstellen die *parvans* 14 und 17.

Diese Unterschiede in der Verteilung der Belegstellen für das „Schicksalswort“ *daiva* lassen sich wahrscheinlich aus der unterschiedlichen Textgeschichte sowohl der einzelnen *parvans* des Mahābhārata erklären, als auch durch Etappen der redaktionellen Bearbeitung und des allmählichen Anwachsens des gesamten Werkes in seinen verschiedenen regionalen Versionen<sup>35</sup>, welche mit den jeweiligen Schriftradiationen<sup>36</sup> zusammenhängen. Schon Washburn Hopkins hat in seinem grundlegenden berühmten Werk „The Great Epic of India“ (HOPKINS 1901) das gesamte Epos allgemein in die narrativen und die späteren didaktischen

---

Verständnis seiner genauen Bedeutung zusammenhängt, im Rahmen von nur +/- 1–2 Belegstellen bewegt, hielt ich es für sinnvoll, die Resultate meiner Zählungen derzeit so zu belassen, wie sie sind. Diese Zahlen sind Kapitel «6.3. Vorkommnisse des „Schicksalswortes“ *daiva* im Mahābhārata» der vorliegenden Arbeit zu entnehmen.

<sup>34</sup> Beachtung nicht jeglicher Stellen mit *daiva*, sondern Reduktion auf diejenigen, wo es ein „Schicksalswort“ ist; s. o. p. 25.

<sup>35</sup> Viele sprachlich und konzeptuell interessante Belegstellen für *daiva* habe ich nicht im Haupttext des MBh gefunden, sondern in diversen regionalen Varianten, die entweder als „Sternchenpassagen“ (s. oben, p. 25) oder als Appendices (App.) zum jeweiligen *parvan* in der krit. Ed. verzeichnet sind. Es ist aber im Rahmen dieser Arbeit nicht möglich, diese Belegstellen für eine hypothetische Stratifizierung der Einzeltexte dieser regionalen Traditionen bzw. des gesamten Werkes heranzuziehen. Sie werden in dieser Arbeit unten in Kapitel «3.4. Aspekte der Betrachtung des Phänomens *daiva*: ein strukturierter Überblick als Grundlage für weitere Forschung» gelegentlich herangezogen.

<sup>36</sup> Diese regionalen Schriftradiationen und die damit zusammenhängende unterschiedliche handschriftliche Evidenz bildeten für V. S. Sukthankar eine feste Basis für die Einteilung des Textes des großen Epos in zwei verschiedene Rezensionen (die Nördliche und die Südliche) und mehrere Versionen; näheres dazu s. in den „Prolegomena“ zur krit. Ed. (MBh, Bd. 1).

Elemente eingeteilt.<sup>37</sup> Es ist deswegen nicht erstaunlich, dass die textgeschichtlich späteren *parvans*, etwa das 12. und 13., die einen deutlich spekulativen, weltanschaulichen Charakter haben, die größte Anzahl von Belegstellen für das „Schicksalswort“ *daiva* beinhalten. Andererseits hat *parvan* 2, welches laut J. Brockington<sup>38</sup> einen Teil des älteren Kerns des *Mahābhārata* darstellt, ebenfalls nicht wenige Vorkommnisse dieses „Schicksalswortes“ (s. den vorherigen Absatz). Aus diesem Grunde ist es schwierig, detailliertere Schlüsse in dieser Hinsicht zu ziehen, ohne das gesamte Epos mit all seinen Inhalten gut zu kennen.<sup>39</sup>

Obwohl die hier gemachten Angaben noch eingehender Überprüfung bedürfen, geben sie wenigstens eine ungefähre Vorstellung über die Menge und Lokalisierung des Materials, mit welchem man hier zu tun hat. Um einen vollständigen Eindruck zu gewinnen, müsste man das gesamte MBh nach Belegstellen für *daiva* durchsuchen, um sicher zu gehen, dass wirklich alle Stellen erfasst sind. Da aber die vorliegende Arbeit durch ihren Charakter bedingt (\**svabhāvataḥ*) nur einen sehr begrenzten Umfang haben kann, musste ich zunächst Prinzipien und methodische Ansätze für die Einteilung und Darstellung des gesammelten Materials erarbeiten.

Einleitend werden im Folgenden das Thema *daiva* und kursorisch auch die Behandlung anderer verwandter Konzepte bzw. Weltanschauungskategorien in der Sekundärliteratur kurz kritisch beleuchtet. Darauf folgt eine kleine Untersuchung zur Semantik<sup>40</sup> des Wortes *daiva*.

Als nächstes werden die von mir gesammelten und ausgewählten Stellen zu *daiva* nach verschiedenen inhaltlichen oder strukturellen Kriterien eingeteilt und durch einige konkrete Textstellen illustriert, mit einzelnen Anmerkungen zur Methodologie und der Problematisierung der Ergebnisse.

Da das Konzept von *daiva* nicht nur vereinzelt in seinem unmittelbaren Kontext vorkommt, sondern als eigenes weltanschauliches, unterschiedlich

---

<sup>37</sup> Vgl. BROCKINGTON 1998, p. 48 und HOPKINS 1901, p. 381 f.

<sup>38</sup> „From the linguistic and metric evidence the *Sabhāparvan* is part of the oldest core of Mahābhārata” (s. BROCKINGTON 1998, p. 139).

<sup>39</sup> Vgl. BROCKINGTON 1998, p. 81.

<sup>40</sup> Ich versuche hier probeweise, das von mir konzipierte Begriffspaar: „gestaltsemantisch“ vs. „inhaltssemantisch“ zu unterscheiden bzw. darüber zu reflektieren (s. o. Fn. 3).

konnotiertes Konzept in größeren narrativen, oft begriffsreichen<sup>41</sup> und inhaltlich verwobenen Zusammenhängen erscheint, wobei die genauen Grenzen dieser Blöcke nicht immer leicht und eindeutig zu bestimmen sind, wird dann exemplarisch eine genauere multidimensionale Analyse (formell-sprachlich, narrativ-inhaltlich, redaktionell-(text)geschichtlich, strukturell) einer illustrativen und hoch interessanten moralisch-weltanschaulichen Belehrung (MBh 3.33)<sup>42</sup> unternommen, mit einer Übersetzung ins Deutsche, Kommentar zu einzelnen Versen und einer abschließenden Besprechung.

Abschließend folgt eine Reflexion über die gesamten Ergebnisse sowie ein Ausblick auf die weiteren Forschungsperspektiven zum behandelten Thema.

### 3.2. *Daiva* in der wissenschaftlichen Forschung

Nicht immer ist es einfach, eine klare Trennlinie zu ziehen zwischen Forschungsergebnissen speziell zu *daiva*, gedacht als ein mehr oder weniger einheitliches Konzept,<sup>43</sup> und Untersuchungen von *daiva* im Kontext von Studien zu weltanschaulichen Kategorien, die zur „Schicksals-Gruppe“<sup>44</sup> gehören.

---

<sup>41</sup> Wenn z. B. mehrere Weltanschauungskategorien wie *daiva* und solche, die durch andere „Schicksalsworte“, wie *karman*, *kāla* usw., bezeichnet werden, aufeinander treffen und ausdiskutiert werden.

<sup>42</sup> Als formelles Kriterium für die Begrenzung dieser Lehrrede wird die Kapitelgrenze genommen, wobei wir aber nicht vergessen dürfen, dass in den anderen Editionen des *Mahābhārata*, wie der nach wie vor in Indien neben der Calcutta-Edition (1834–1839) sehr populären und weit verbreiteten *Vulgata*, die in gedruckter Form und mit dem *Bhāratabhāvadīpa* genannten Kommentar von Nīlakaṇṭha 1862–63 erschien und nach ihrem Erscheinungsort Bombay-Edition genannt wird, der Text anders in Kapitel eingeteilt wird. Eine immer noch sehr brauchbare Konkordanz der Bombayer und Calcutta-Ausgabe findet sich in JACOBI 1903 am Ende des Buches.

<sup>43</sup> Was sich beim näheren Hinsehen freilich als eine Fiktion bzw. ungerechtfertigte Vereinfachung entpuppt.

<sup>44</sup> Ich verstehe in dieser Arbeit als zur „Schicksalsgruppe“ gehörig (oder zum Schicksalsbegriff, wobei die erste Bezeichnung über den heterogenen Inhalt mehr Klarheit verschafft) die Gesamtheit der Referenten von Sanskrit-Worten, die man als „Schicksalsworte“ bezeichnen kann, wie die schon oben angeführten Worte *daiva*, *niyati*, *diṣṭi*, *haṭha*, *bhāgya* usw., die mindestens teilweise inhaltssemantisch oder, nach THIEME 1952, p. 100, dem „Sinn“ nach (s. auch Fn. 3) auf die heterogene Idee vom „Walten einer höheren Macht bzw. <...> unvorhersehbar und unabwendbar widerfahrende Geschehnisse“ verweisen; vgl. das LThK, zitiert oben auf p. 13.

In dem folgenden kursorischen Überblick über (1) verschiedene Ergebnisse anderer Forscher und (2) deren methodisch unterschiedliche Herangehensweisen an das ebenfalls bunte Primärmaterial werde ich nur punktuell auf einzelne Beiträge eingehen, die ich bis jetzt durcharbeiten konnte und die mir erwähnenswert zu sein scheinen. Da aber aus vielerlei Gründen keinesfalls Anspruch auf Vollständigkeit erhoben werden kann, verzichte ich auf eine streng chronologische Darstellung. Was der Leser oder die Leserin hier vor sich hat, sind meine ganz allgemeine Bewertung und verschiedene Einzelanmerkungen zu dem von mir bis jetzt bearbeiteten Material.

Besonders bei den frühen wissenschaftlichen Untersuchungen verschiedener relevanter Konzepte bzw. weltanschaulicher Kategorien<sup>45</sup> gibt es keine strenge oder gar keine besondere Reflexion bezüglich der populären als auch der wissenschaftlichen Sprachverwendung, wenn von Konzepten wie „Schicksal“ und ähnlichem die Rede ist. In dieser Hinsicht recht anschaulich ist eine Arbeit, welche eine ganze Epoche der Epos-Forschung gekennzeichnet und gewissermaßen, in die Zukunft vorausblickend, nachhaltig geprägt hat und, laut Aussage eines der größten zeitgenössischen Epos-Forscher, J. Brockington, „den Höhepunkt und den Abschluss der Gelehrsamkeit des 19. Jahrhunderts im Bereiche der Epos-Forschung“ darstellt.<sup>46</sup> In diesem großartigen Buch von Washburn Hopkins, „The Great Epic of India“, hat sich „das Schicksal“ verdient, auf einer ganzen Seite behandelt zu werden. Den größeren inhaltlichen Zusammenhang bildet bei Hopkins die „Epische Philosophie“<sup>47</sup>, wobei das Schicksal überaus üblich in seiner Relation

---

<sup>45</sup> Sie werden freilich nicht so genannt; dieser speziellen Bezeichnung bin ich in der indologischen Literatur zur Kultur-, Religions- und Philosophiegeschichte Indiens bis jetzt noch nicht begegnet.

<sup>46</sup> „...*The Great Epic of India*... in a real sense marks the culmination and the conclusion of 19th-century scholarship on the epics“ (s. BROCKINGTON 1998, p. 48). An einer anderen Stelle vermerkt Brockington die offensichtliche Abnahme des Interesses der Forscher am Sanskrit-Epos seit dem Erscheinen von Hopkins' monumentalem Werk: „There was a decline in interest in the epics during the first half of the 20th century, with little of really major significance published“ (ebd., p. 52).

<sup>47</sup> Die nicht nur damals, sondern nicht selten auch noch heutzutage übliche Bezeichnung „Philosophie“ trifft man überall dort, wo es ganz diffus um weltanschauliche Problematik jeglicher Art, metaphysische Spekulationen u. Ä. geht, was manche zeitgenössischen Philosophiehistoriker zu Recht problematisieren, indem sie nach strengeren formellen Kriterien der Verwendung des Terminus „Philosophie“ suchen. So z. B. SCHARFSTEIN 1997, wo es auf p. 256 heißt: „The ability to use an explicitly logical method can therefore be used as a criterion by which to judge whether or not a tradition is truly philosophical“. Die Diskussion über die prinzipielle Anwendbarkeit des Philosophie-Konzeptes in Bezug auf die indischen Denkrichtungen ist jedoch nicht weniger

zur Willensfreiheit dargestellt wird.<sup>48</sup> Als verwandte Konzepte des „Glaubens“<sup>49</sup>, die auch in unserer Untersuchung von *daiva* von gewisser Relevanz sind, werden hier genannt: „the Lord, man himself, puruṣha<sup>50</sup>, luck, haṭha, and Karma“ (HOPKINS 1901, p. 103). Im betreffenden kleinen Kapitel seines bedeutsamen Buches verleiht der Autor ansatzweise der ganzen komplexen, widerspruchsbeladenen Problematik Ausdruck, die auch später in unterschiedlichem Maße die Aufmerksamkeit verschiedener Forscher auf sich lenken wird: „Fate, as Time... really undermines the Theory of Karma quite as much as the interposition of the Lord or any other foreign factor“ (ebd.). Über paarweise Relationen zwischen den wichtigsten Konzepten oder Vorstellungen vermerkt Hopkins folgendes:

“Elsewhere Fate is the Divine power, *dāiva*<sup>51</sup>, opposed to human effort and to nature, *svabhāva*, the latter having the implication of the Karma doctrine. <...> In other places the same Fate that is elsewhere made responsible is scorned <...>.” (HOPKINS 1901, p. 104)

Wenn wir von Hopkins’ Buch einen Sprung in unsere Zeit herüber machen, entdecken wir die Monographie der indischen Autorin Saroj Bharadwaj, die ganz im Sinne der vorliegenden Untersuchung „The Concept of ‘Daiva’ in the Mahābhārata“ heißt (s. BHARADWAJ 1992). So vielversprechend dieser Titel im ersten Augenblick klingen mag, umso mehr enttäuscht ist der Forscher, der dieses Werk als Basis für seine Untersuchungen zur Schicksals- und/oder<sup>52</sup> der *daiva*-Kategorie nimmt. Der Adressat dieses Werkes bleibt dabei nicht ganz klar umrissen, und zwar deshalb, weil wir hier auf der einen Seite hochtechnische Exkurse in die erklärenden Sanskrit-Wörterbücher (*koṣas*) (s. z. B. BHARADWAJ 1992, p. 14 ff.) und

---

umfangreich als das Buch von Hopkins; diese Diskussion hatte ihren Anfang noch im 19. Jh., worauf W. Halbfass (s. HALBFASS 1988) auf p. 263 seines Essais „Darśana, Ānvīkṣikī, Philosophy“ hinweist.

<sup>48</sup> S. vor allem das Kapitel „Fate and Free-Will“ in HOPKINS 1901, p. 103 f.

<sup>49</sup> Vgl. „a varied field of belief“, in HOPKINS 1901, p. 103.

<sup>50</sup> So geschrieben bei Hopkins.

<sup>51</sup> So geschrieben bei Hopkins.

<sup>52</sup> Der entweder/oder-Schrägstrich soll auf die gesamte von Bharadwaj unbeachtete Problematik der etischen bzw. der emischen Perspektiven in ihrer Interrelation hindeuten.

reiche Sanskrit-Zitate aus verschiedenen Quellen finden (aus den Vedas, Upaniṣads, Purāṇas, dem *Rāmāyaṇa* usw.; ebd., p. 118 ff.), gleichzeitig aber eine ganz generelle, fast primitivisierende Darstellung der wichtigsten Geschehnislينien des Epos in der Einführung (ebd., Chapter I: Introduction, p. 3 ff.).

Das Material zu *daiva* ist in der genannten Monographie nicht einmal für das *Mahābhārata* halbwegs vollständig und strikt geordnet gesammelt und dargestellt; dafür gibt es eine überproportional große Menge an wenig geordneten Zitaten, Parallelstellen u. Ä., welche nicht nur das Wort *daiva*, sondern viele andere Sanskrit-Termini enthalten, die mit dem Schicksalskonzept<sup>53</sup> irgendwie zu tun zu haben scheinen und sehr vielen anderen Werken der Sanskrit-Literatur quer durch die ganze Literaturgeschichte hindurch ahistorisch<sup>54</sup> entnommen werden, sodass der Titel des Buches fast obsolet wird. Die Organisation der Monographie lässt dennoch erkennen, dass wenigstens einige Problemkomplexe klar definiert und ansatzweise erarbeitet wurden. In Kapitel IV wird *daiva* als eine „antreibende Kraft“<sup>55</sup> in sehr vielen Einzelzitaten dargestellt, und zwar samt Stellen, in denen in nicht immer plausibler Weise betrachtete Synonyme des Terminus vorkommen<sup>56</sup>. Das Kapitel V ist dem wichtigen Thema des gegenseitigen Verhältnisses zwischen *daiva* und *puruṣakāra* bzw. der Problematik des „freien Willens“ gewidmet (ebd., p. 78 ff.). Kapitel VI (The Trinity of Daiva, Karma and the Doctrine of Transmigration, ebd., p. 97 ff.) beschäftigt sich mit *daiva* in seiner Relation zum *karman*-Konzept und den Lehren von der Wiedergeburt<sup>57</sup>. Schließlich behauptet das letzte Kapitel (VII) des Buches, von „Philosophy of the Concept of ‘Daiva’“ zu

<sup>53</sup> Unter stillschweigender Voraussetzung, dass jeder Leser es von sich selbst aus versteht.

<sup>54</sup> Im modernen theologischen Sprachgebrauch wird eine solche Praxis etwas ironisierend manchmal „Steinbruchexegese“ genannt und der historisch-bewussten literaturkritischen Erforschung der literarischen Denkmäler gegenübergestellt. Man sollte aber nicht vergessen, dass die in Indien oft anzutreffende traditionsbewusste und weniger historisch orientierte Herangehensweise an die literarischen Werke der Vergangenheit ebenfalls ein gutes Recht auf Existenz hat. Man würde in einem solchen Falle aber trotzdem mehr Systematik erwarten.

<sup>55</sup> Chapter IV: References Regarding ‘Daiva’ as the Driving Force (BHARADWAJ 1992, p. 62 ff.)

<sup>56</sup> Wobei auf die semantische Problematik der Synonymie nicht eingegangen wird. Sie wird in der vorliegenden Arbeit in Kapitel «3.4.1.3. Zur Frage der Synonymie und verwandten Begriffen» ausführlicher dargelegt; hier soll der Verweis auf LYONS 1995, p. 456 ff. genügen.

<sup>57</sup> Eine wesentlich ausführlichere und sowohl systematische als auch historisch-bewusste Untersuchung dazu findet man in HALBFASS 2000, wobei der Autor offensichtlich von der (nicht *expressis verbis* genannten) etischen Sicht ausgeht, und in einem Atemzug „blindes, unpersönliches Schicksal“ mit Worten wie „*daiva, niyati, diṣṭa* usw.“ in Verbindung setzt; s. ebd. auf p. 132.

sprechen (ebd., p. 117 ff.), wobei das Wort „Philosophie<sup>58</sup>“ ganz im Sinne einer traditionellen Beschreibung von Material verwendet wird, in dem es in irgendeiner Weise um allgemeine weltanschauliche, mystische und ähnliche Fragen geht.<sup>59</sup>

Das Buch von Bharadwaj ist somit in der Verwendung seiner Metabegrifflichkeit nicht sehr eingehend durchreflektiert. Es folgt eher unhinterfragt und vage traditionellen Mustern, die von der hinduistischen „theologischen“ Tradition (und ebenfalls der im breiteren, doxographischen<sup>60</sup> Sinne „philosophischen“ Tradition) vorgegeben werden, und beschränkt sich auf eine recht willkürlich ausgewählte Behandlung von hier und da aus der gesamten Sanskrit-Literatur herausgepickten Beispielen der Verwendung des Wortes *daiva*, aber auch anderer Termini. Die Zusammenhänge, welche die Autorin herausarbeitet, haben vorwiegend einen inhaltlich-narrativen sowie teilweise formell-sprachlichen Charakter, denen jedwede strukturierte Fragestellungen und somit auch Antworten fehlen, was in meinen Augen eine eindeutige Schwäche ist.

Eine weitere erwähnenswerte Monographie, wo unter anderem auch *daiva* als eines von verschiedenen Schicksalskonzepten behandelt wird, stammt von Peter Hill und trägt den Titel „Fate, Predestination and Human Action in the Mahābhārata“ (s. HILL 2001).

Wie der Titel schon sagt, geht der Autor von einer westlichen, das heißt von der etischen Sicht (s. oben, p. 20) aus, die im Buch allerdings nicht als solche identifiziert wird. Gleich im Titel des Buches werden Teilaspekte des

---

<sup>58</sup> Es wäre an der Zeit, in der Reflexion über indische Philosophiegeschichte eine Unterscheidung zu machen zwischen zwei Verwendungen des Terminus „Philosophie“, die zwei unterschiedliche Konzepte zum Ausdruck bringen: die eine weitverbreitete, mit verschwommenen Merkmalsgrenzen, derzufolge im Falle von Indien die Philosophie bis in den *Ṛgveda* zurückreicht — hier sollte man besser von „Protophilosophie“ oder „Philosophie im weiteren Sinn“ sprechen — und die andere, die sich auf die eigentliche Philosophie, d. h. Philosophie im engeren oder technischen Sinn bezieht und von der ersten strikt zu unterscheiden ist; vgl. die ausführliche Diskussion über die Periodisierung der indischen Philosophie in ŠOHIN 2004, p. 12 ff., wo der „breite Zugang“, der allgemein in der Indologie den „Status einer nicht zu prüfenden Wahrheit hat“ (ebd., p. 17), hinterfragt wird. Ebenfalls dazu vgl. den Vorschlag von Kennzeichen wahrer Philosophie (im engeren oder technischen Sinne) in SCHARFSTEIN 1997: erkenntnistheoretisch-logische Problematik und Problematisierung (ebd., p. 256) und die Institution des philosophischen Disputs (ebd., p. 264 ff.). Dieser methodisch sehr wichtige Aufsatz wurde schon in Fn. 47 erwähnt und zitiert.

<sup>59</sup> S. Fn. 47.

<sup>60</sup> D. h. im Sinne von traditionellen sanskritsprachigen doxographischen Kompendien wie z. B. dem *Ṣaḍdarśanasamuccaya* oder *Sarvadarśanasamgraha*; vgl. das Essai „Darśana, Ānvīkṣikī, Philosophy“ (p. 263–286) in: HALBFASS 1988.

Schicksalskonzeptes thematisiert, wie die Vorherbestimmung und menschliche Tätigkeit. Konzepte, die auf Englisch *fate* und *destiny* genannt werden, und mit denen andere Begriffe wie Vorherbestimmung (*predestination*), die Vorstellung von einer geheimnisvollen jenseitigen Macht des Geschicks (*the power of the mysterious beyond*) und die mögliche Rolle eines persönlichen Gottes (im Kapitel über die *Bhagavadgītā*) zusammenhängen, werden ohne eine philosophische Reflexion bzw. Problematisierung der vom Autor verwendeten Begrifflichkeit einfach als Selbstverständlichkeiten genannt.

Das erste Kapitel handelt vom *karman*, verstanden als Konzept, welches inhaltlich mit dem Konzept des Schicksals zu tun hat, allerdings in einer indirekten, verdeckten Weise.<sup>61</sup> Die vom Autor angewandte Methode besteht hauptsächlich darin, einzelne narrative Blöcke des *Mahābhārata* dem Leser ganz schlicht in ihren inhaltlichen Zusammenhängen darzustellen und auf die infrage kommenden Konzepte hin zu untersuchen. Dabei wird in diesem Kapitel auf die komplexen und sehr wichtigen Zusammenhänge der *pravṛtti*- und *nivṛtti*-Lehren mit dem *karman*-Konzept als auch auf die Frage der Übertragung von Sünde und von Verdienst eingegangen.<sup>62</sup> Hill beschränkt seinen Blick nicht auf das *Mahābhārata*, sondern zitiert auch aus der früheren vedischen Literatur und aus den Purāṇas. Als problematischen Aspekt in diesem Teil des Buches sehe ich die Bezeichnung „the theory of karma“, welche suggeriert, dass es nur eine *karman*-Theorie gibt, und nicht verschiedene, inhaltlich widersprüchliche Konzepte und Vorstellungen. Was auch ins Auge fällt, sind Termini, wie *sin* und vielleicht auch *predestination*, die vermutlich vor dem traditionellen christlichen Hintergrund des Autors zu erklären sind, und über die in dem genannten Buch nicht weiter religionswissenschaftlich oder theologisch reflektiert wird.<sup>63</sup> Die mögliche Problematik solcher Übernahmen

---

<sup>61</sup> Vgl. Kapitel 1. Karma: An Ideal Compromise or Fate Disguised?

<sup>62</sup> Vgl. „The idea of transference of sin and merit“ in HILL 2001, p. 72.

<sup>63</sup> „Prädestination“ als spezifischer theologischer Terminus, auch auf Deutsch (nicht allgemein im Sinne von „Vorherbestimmung“), beinhaltet in der abendländischen Tradition starke theologische Anspielungen, besonders in der christlichen Dogmengeschichte in Verbindung mit der Erlösungslehre. Dieser Terminus ist seit dem heiligen Augustinus ein voll entwickelter Begriff; vgl. „Prädestination“ in LThK, Bd. 8, p. 464 ff. Das ebenfalls komplexe Konzept der „Sünde“ als „Grundbegriff jüdisch-christlicher Tradition, der nur in einem weiteren, nicht scharf umrissenen

und Übersetzungen unserer wohlvertrauten abendländischen Begrifflichkeit in die einer anderen Kultur wird hier nicht angesprochen.

Das für uns interessanteste Kapitel ist Kapitel 3 und heißt „Impersonal Fate: The Power of the Mysterious Beyond“. Hier werden wichtige und mit dem Thema der vorliegenden Arbeit unmittelbar verbundene „Schicksalsworte“ wie z. B. *daiva*, *diṣṭa*, *vidhi*, *vihita*, *vidhāna*, *bhāgadheya* und *bhavitavya*, aber auch *kāla* genannt und anhand ausgewählter Beispiele deren Zusammenhänge besprochen und ausgewertet; einige metaphorische Ausdrücke, die in der vorliegenden Arbeit besprochen werden,<sup>64</sup> finden auch hier Erwähnung. Im Großen und Ganzen allerdings werden die Zusammenhänge wiederum primär anhand einer erzählenden Darstellung der Inhalte der relevanten Geschichten und Geschichtchen aus dem MBh verdeutlicht, ohne dass eine detaillierte kommentierende Analyse des angeführten sprachlichen Materials vorgenommen würde. Diese inhaltgebundene und -geleitete Darstellungsart führt dazu, dass dieses Buch angenehm und unterhaltsam zu lesen ist, bietet allerdings neben *daiva* auch andere „Schicksalsworte“ — das durchaus bunte, heterogene Material. Es wird dabei eben nicht etwa von *daiva* usw. ausgegangen, sondern von „fate and destiny“ in ihrem Aspekt als *impersonal fate* und unter dem Begriff des Fatalismus (*fatalism*) (vgl. HILL 2001, p. 195). Die Geschichten samt ihren Kontexten selbst bieten aber einen sehr guten Ausgangspunkt für diejenigen, die sich in das Thema „Schicksal“ erst einarbeiten wollen. Und natürlich ist das Buch auch für den allgemeinen Leser, der sich für die Schicksalsproblematik in der indischen Kultur interessiert, empfehlenswert.

Die weiteren Kapitel über menschliche Tätigkeit und die *Bhagavadgītā* liefern kaum mehr Material speziell zu *daiva* und können deshalb hier außer Betrachtung gelassen werden.

Eine ähnliche Thematik wird in einem kleineren Aufsatz von demselben Autor behandelt, nämlich in „Fate and Human Action in the Mahābhārata’s Mythology of the Great Ṛṣis“ (HILL 1995). Hier werden hauptsächlich *pravṛtti*- und

---

Sinn als religionswissenschaftlicher Terminus anwendbar ist“ (s. LThK, Bd. 9, p. 1117a), scheint für die Wiedergabe des Sanskrit-Wortes *pāpa* (das Böse, das Übel) recht problematisch zu sein.

<sup>64</sup> S. Kapitel «3.4.1.2. Die Ebene des Einzelwortes».

*nivṛtti*-Lehren als auch die *karman*-Problematik behandelt; speziell *daiva* kommt hier nicht vor.

Eine Behandlung derselben Zusammenhänge dieser unterschiedlichen Standpunkte, nämlich der Ideologien von *pravṛtti* und *nivṛtti*, zusammen mit Begriffen wie *karman*, *karmaphala* und *daiva* findet man in der Habilitationsschrift von Otto Strauss mit dem Titel „Ethische Probleme aus dem Mahābhārata“, publiziert in seinen „Kleinen Schriften“ (vgl. STRAUSS 1983), z. B. auf p. 30 [212] (vgl. ebd. „Abhängigkeit von *Daiva*“ und „Ohnmacht des *Daiva*“). Es wird auf die bekannte Problematik hingewiesen, „ob *pauruṣa*, *daiva* oder *svabhāva* gesondert oder kombiniert das Wirksame bei den menschlichen Handlungen seien“ (vgl. ebd., p. 33 [215]). Einzelne wird *daiva* hier z. B. auf p. 45 [227] erwähnt, und gleich auf der nächsten Seite in Zusammenhang mit der „allgemeinen Gesetzmäßigkeit“ (*vidhi* bzw. *vidhāna*) (vgl. ebd., p. 47 [228]) oder dem *diṣṭa* als einem „weiteren Abhängigkeitsfaktor“ gebracht (ebd., p. 48 [230] ff.). Eine wichtige Beobachtung findet sich auf p. 50 [232], wo der bekannte und in der vorliegenden Arbeit behandelte Ausdruck *daivena vidhinā*<sup>65</sup> als „mit einem konkreten Inhalt, dem Gedanken an die Götter, erfüllt“ interpretiert wird.

Zwei ebenfalls in der vorliegenden Studie behandelte Themen, die Strauss eigens „Faktoren der Abhängigkeit“ nennt, nämlich *svabhāva* und *haṭha* im Zusammenhang mit *daiva*, werden in seiner Monographie auf p. 58 [240] ff. behandelt.

In seinem Aufsatz „The Doctrine of Karman, Daiva and Puruṣārtha“ (vgl. KRISHAN 1984) behandelt Yuvraj Krishan die im Titel genannten, widersprüchlich gewerteten Begriffe,<sup>66</sup> die durch mehrere Beispiele illustriert werden. Das Material des Autors ist nicht auf das Epos begrenzt; er zitiert viele im Zusammenhang mit *daiva* stehende Verse aus den Purāṇas und benennt eines seiner Kapitel sogar „Importance of Daiva“ (ebd., p. 123 ff.). *Daiva* wird hier als Pendant zu *puruṣārtha/puruṣakāra* behandelt (vgl. das Kapitel „Importance of human effort“; ebd., p. 120 ff.).

<sup>65</sup> S. auf p. 59 der vorliegenden Arbeit.

<sup>66</sup> Vgl. „contradictory stands on the importance of *karman* and *daiva*“ (KRISHAN 1984, p. 120).

Dieselbe Problematik wird in ähnlicher Weise in einem Buch desselben Autors (vgl. KRISHAN 1997) behandelt, in Kapitel 21 „*Karma, Daiva* (Fate) and *Puruṣārtha* (Human Effort)“. Hier geht er nach einem ähnlichen Muster vor, indem er zunächst „Importance of Human Effort“ (ebd., p. 256), dann aber „Reconciliation Between *Karma* und *Daiva*“ (ebd., p. 261) abhandelt.

Eine sehr geballte Darstellung von unterschiedlichem Material betreffend die Schicksalsproblematik findet sich im Artikel von J. Bruce Long „The Concepts of Human Action and Rebirth in the Mahābhārata“ (vgl. LONG 1980). Die für die vorliegende Arbeit relevanten Begriffe wie *daiva*, *diṣṭa*, *niyati*, *bhāgya* u. a. werden unter den Termini „divine power or fate proper“ zusammengefasst und unter der Überschrift „The Causal Determinants of Human Destiny“ behandelt (ebd., p. 40 ff.), aber auch speziell in einem Unterkapitel „Fate“ (ebd., p. 45 f.) besprochen. Hier wird zu Recht die Vielseitigkeit des Schicksalskonzeptes betont,<sup>67</sup> allerdings ohne allzu sehr auf einzelne Details einzugehen, und textliche Belege sind dementsprechend spärlich.

In demselben Sammelband, in dem dieser Aufsatz erscheint, findet sich ein Aufsatz von Mitchell G. Weiss unter dem Titel „*Caraka Saṃhitā* on the Doctrine of Karma“ (WEISS 1980), wo die Gleichsetzung und Austauschbarkeit von „karma and fate (*daiva*)“ und deren Kontrastierung mit *puruṣakāra* angesprochen werden (ebd., p. 90).

Ebenfalls über die enge Verbindung zwischen Schicksal und menschlichem Tun lesen wir bei Satya Vrat Shastri (SHASTRI 2006): „All along the Indian tradition fate has been believed to be the accumulated effect of the actions of previous births. Thus it would seem that fate is intimately connected with the theory of *karman*“ (vgl. ebd., p. 183). Weiter sagt Shastri zu der Frage des *daiva* ganz allgemein: “For fate the word most frequently used is *daiva*. It means the power of *adrṣṭa* or the unseen power. Everything in this world moves and acts as it is made to do by the mighty hand of the invisible power. That is the controlling authority. Man is but a plaything in its hands” (ebd., p. 184).

---

<sup>67</sup> Vgl. LONG 1980, p. 45: „The notion of fate is rendered multiphasically, by identifying it with a variety of other factors — for example divine providence, human acts in past time, circumstantial conditions, time, and so forth“.

In einem Aufsatz von Julian F. Woods, „Destiny and Human Initiative in the Mahābhārata“ (WOODS 2005)<sup>68</sup>, zu der uns schon bekannten Problematik von mehreren mit „fate and destiny“ in Beziehung stehenden Begriffen wie *daiva* usw. in ihrem Konflikt mit dem Begriff *puruṣakāra* wird eine bemerkenswerte Unterscheidung zweier Ebenen von *daiva* getroffen: die Ebene makrokosmischer Aspekte<sup>69</sup> und die Ebene der einzelnen menschlichen Personen<sup>70</sup>.

Die höchst komplexen Beziehungen zwischen der mikro- und makrokosmischen Ebene des Universums und der Vermittlerrolle von *daiva* darin, als auch die inhaltlich übergreifenden Zusammenhänge zwischen *daiva* und dem für das Hauptgeschehen des ganzen Epos schicksalhaften Würfelspiel (*devana*), welches im Endeffekt zum epischen Krieg zwischen Pāṇḍavas und Kauravas führt, werden in einem sehr wichtigen und konzeptuell gut durchdachten Artikel „Devana and Daiva“ von David Shulman dargelegt (SHULMAN 1992). *Daiva* wird hier nicht nur im sinnträchtigen Zusammenhang des Würfels (dyūta) als eine dessen Ergebnis und alles weitere daraus folgende arrangierende kosmische Kraft konzipiert, sondern sogar als „Repräsentation der Situation eines Individuums innerhalb der tieferen Struktur der Realität“ (ebd., p. 359; meine Übersetzung). In seinem Wirken durch das Würfelspiel „offenbart sich eine dynamische Verbindung, seiner Natur gemäß grundsätzlich destruktiv, mit den verborgenen Ebenen der kosmischen Totalität“ (ebd. p. 360; meine Übersetzung). Somit wird dem *daiva* eine grundsätzlich zerstörerische Rolle zugeschrieben, und das Würfelspiel als eine Art ritueller Dramatisierung des universellen *daiva*-Geschehens interpretiert.

Ähnliche Themen wie bei D. Shulman kommen auch im Aufsatz von Klara Göng Moaçanin (MOAČANIN 2005) zu Wort: das Würfelspiel als ein Teilritual des alten vedischen *rājasūya* ist konzeptuell und somit essentiell mit *daiva* verbunden, kulturübergreifend hingegen mit dem Konzept und der Praxis des „Potlatch“ (ebd.,

---

<sup>68</sup> Vgl. auch das gleichnamige Buch desselben Autors (WOODS 2001).

<sup>69</sup> „Higher cosmic Destiny (that is to say *Daiva* with the capital “D”) since this is linked <...> with the cyclic Time (or *kāla*) that governs the creation and destruction of the universe as the whole” (WOODS 2005, p. 106).

<sup>70</sup> „Personal destiny (in other words *daiva* with a small „d“ to differentiate it from the macrocosmic kind) can intrude in a number of different ways, whether inwardly as confusion or inner conflict, or outwardly as an untoward reversal of fortune“ (WOODS 2005, p. 107).

p. 157 ff.). Ein eigenes Kapitel 3 ist dem Würfelspiel (*dyūta*) und *daiva* gewidmet. Für die vorliegende Studie sehr interessant ist ein Versuch der Verfasserin, einen — allerdings von jeglicher Klarheit weit entfernten — etymologischen Zusammenhang zwischen den Worten *dyūta* und *daiva* zu erarbeiten und nachzuweisen. Ihre Behauptung, dass *dyūta* und *daiva* etymologisch eng verbundene Konzepte sind, soll laut ihrer eigenen Aussage noch elaboriert werden; vgl. dazu die sehr ausführliche Fn. 45, die etwa die ganze Hälfte von p. 160 des Aufsatzes ausmacht.

Der St. Petersburger Epos-Forscher Yaroslav Vassilkov behandelt sehr umfassend und ebenfalls konzeptuell wohlüberlegt das Schicksalsthema in einem kleinen, aber wichtigen Aufsatz „Images of Fate in the Mahābhārata“ (VASSILKOV 2001). In diesem Artikel versucht der Autor, anhand seiner Analyse des epischen Materials das gesamte Epos einigermaßen zu stratifizieren bzw., wie er es nennt, eine „historische Typologie“ zu erstellen. Die ganz archaische Schicht des Epos wird laut Vassilkov durch die Konzepte *bhāgya* und *bhāgadheya* indiziert, funktionell verbunden mit dem „epischen Gott des Schicksals“ (ebd., p. 21b; meine Übersetzung), dem *dhātr*. Das höchste Prinzip wird dabei *kālaparyāya* genannt, die zyklische Zeitabfolge und ewige Wiederkehr. Dieses archaische System wird laut Vassilkov später, in der „klassischen Periode“, durch die „klassische heroische“ Schicht mit ihren verschiedenen Vorstellungen erweitert, unter denen die des *daiva* eine primäre Rolle spielt, und zwar als „blindes, allmächtiges und willkürliches Schicksal“ (ebd., p. 21c; meine Übersetzung), welches unabhängig von verschiedenen Göttern agiert. Die Idee dieses blinden Schicksals findet ihren Ausdruck auch „im Bilde des allverschluckenden *kāla*, des Gottes der sich ewig im Kreise drehenden Zeit“ (ebd., p. 21c; meine Übersetzung). Vassilkov weist ausdrücklich auf die pessimistische Sichtweise des „reifen“ Epos hin.<sup>71</sup> Am Ende seines Aufsatzes schreibt der Autor über die widersprüchliche Verbindung dieser, wie er es nennt, „fatalistischen Philosophie“ und „fatalistischer Texte des

---

<sup>71</sup> Vgl. „The outlook of all mature epics is utterly pessimistic“ (VASSILKOV 2001, p. 21c).

Mahābhārata“ (ebd., p. 21d) mit solchen Konzepten des Hinduismus, wie zum Beispiel dem des *karman*, und über die „weltanschaulichen Konflikte“<sup>72</sup>.

Die Lehren und Vorstellungen, welche im MBh, aber auch in den anderen Werken mit der Zeit (*kāla*) verbunden sind, werden von ebendiesem russischen Kollegen in einem anderen Artikel, „*Kālavāda*: The Doctrine of Cyclical Time in the Mahābhārata and the Concept of Heroic Didactics“, wesentlich ausführlicher behandelt (VASSILKOV 1999). In diesem Aufsatz schreibt Vassilkov unter anderem folgendes, was für unsere spezielle Fragestellung der Behandlung von *daiva* von Interesse ist: „The whole body of evidence I possess allows me to conclude that *kālavāda* and the teaching of the omnipotent Fate (*daiva*) related to it are constitutive for the epic, being the quintessence of the epic Weltanschauung“ (ebd., p. 26).

Ein ebenfalls wichtiger Aufsatz von Walter Slaje (SLAJE 1998A) behandelt speziell die Frage von *daiva* (vom Autor übersetzt mit „divine [power]“, vgl. ebd., z. B. p. 27, 30). Methodisch geht dieser Artikel von der Übersetzung eines konkreten Textes aus (MBh 13.6), wobei die übersetzten Verse gleichzeitig in eine Strukturanalyse des Stückes und einen durchgehenden und sehr detaillierten, sowohl philologischen als auch inhaltlichen Kommentar eingebettet sind. In diesem Textstück ist laut Slaje klar die Idee der Superiorität des menschlichen Handelns über die „göttliche (Kraft)“<sup>73</sup> im Hinblick auf die menschlichen Ziele ausgedrückt (SLAJE 1998A, p. 44 f.). Das sollte ein Indiz für die kulturgeschichtlich wichtige Schlussfolgerung sein, dass nämlich hiermit die allmähliche Erosion des indischen Glaubens an die Macht der Götter bezeugt ist. In dem behandelten Kontext wird aber weiterhin an den Einfluss von göttlichen Wesen geglaubt (vgl. ebd., p. 45). Der gesamte Trend der Entwicklung der altindischen Vorstellungen geht laut Slaje in die Richtung der „Demythologisierung“ und somit der Emanzipierung des Menschen vom Glauben an die allmächtigen Götter oder sonstige Wesen, wobei der

---

<sup>72</sup> Vgl. die letzte Überschrift „Conflict of world views“ (VASSILKOV 2001, p. 21d).

<sup>73</sup> So hat Slaje *daiva* durchgehend übersetzt; vgl. meine eigene kontextuelle Übersetzung von *daiva* in MBh 3.33 als „das Göttliche“ (in Kapitel «4.2. Übersetzung von MBh 3.33» *et passim*).

Autor sogar die Hypothese einer typologischen Ähnlichkeit dieses Prozesses mit dem der europäischen Aufklärung aufzustellen wagt (vgl. ebd., p. 46).

Leider nur am Rande kann hier eine umfangreiche japanische Monographie von Minoru Hara (HARA 1972) über das Schicksalskonzept der Hindus erwähnt werden.<sup>74</sup> Es handelt sich hierbei hauptsächlich um eine Aufstellung von Material, welches aus sehr unterschiedlichen Quellen zusammengetragen wurde, samt Übersetzung ins Japanische. Hier ist *daiva* nur eines von mehreren behandelten anderen „Schicksalsworten“.

Ein Artikel von Ludo Rocher (ROCHER 1978) behandelt ebenfalls die Problematik von *daiva* und *puruṣakāra*, allerdings unter dem Blickwinkel der Intertextualität von *Kauṭīlyārthaśāstra*, *Manu-* und *Yājñavalkyasmṛti* und mancher Purāṇas. Hier geht es vor allem um die sogenannten *ślokas* mit „floating character“ (ebd., p. 274), die ich in der vorliegenden Arbeit Formeln<sup>75</sup> nenne. Eine von diesen Formeln, die ich ebenfalls behandelt habe, wird im Aufsatz von Rocher (vgl. ebd., p. 272, Fn. 4) unter Verweis auf MBh 1.1.86 und 3.176.27 genannt: *daivam puruṣakāreṇa ko nivartitum arhati*. Der Aufsatz betont die Notwendigkeit und zu erwartende Fruchtbarkeit einer forschenden Suche nach Parallelstellen und ihrer genauen Analyse der nicht nur im Epos, sondern im gesamten Korpus der altindischen Sanskrit-Literatur, ein Desiderat im weiteren Bereich zukünftiger Beschäftigung mit Weltanschauungskategorien.

---

<sup>74</sup> Obwohl ich eine Kopie der Monographie dankenswerterweise vermittelt von Dr. Yasutaka Muroya (jetzt Leipzig) erhalten habe, war mir diese Arbeit in ihrem konzeptuellen Teil aufgrund meiner Unkenntnis der japanischen Sprache nicht wirklich zugänglich. Allerdings hat die sehr ausgiebige Zitierung der Sanskrittexte in lateinischer Umschrift mir doch einen Einblick zumindest in die Quellen und konkret zitierten Textpassagen innerhalb des umfangreichen angesammelten Materials ermöglicht.

<sup>75</sup> Ausführlicher darüber in der vorliegenden Arbeit s. Kapitel «3.4.2. Narrativ-kompositorische Strukturen: Formeln».

### 3.3. Das Wort *daiva* und seine sprachliche Gestalt

Wenn wir uns dem für die zeitgenössische Indologie nach wie vor wichtigsten aller Sanskrit-Lexika, dem großen „Petersburger“ Sanskrit-Wörterbuch (*PW*) widmen, um Informationen zur Etymologie<sup>76</sup> des Wortes *daiva* zu erhalten, finden wir zunächst, dass als erste Bedeutung folgende angegeben wird: „den Göttern eigen, ihnen gehörig, von ihnen kommend, göttlich“; dabei wird das Lexem als Adjektiv aufgefasst. Als Substantiv *neutrum* verstanden, übersetzt es O. Böhtlingk als „göttliche Fügung, Schicksal, Verhängnis“ (s. *PW* III, p. 772 f.). Es werden auch andere Bedeutungen angegeben, die uns hier allerdings nicht primär interessieren sollen, wie etwa „eine Form der Ehe...“ oder „Gottheit...“, oder „eine den Göttern geltende heilige Handlung“ usw. (s. *PW* III, ebd.). Das kleine „Petersburger“ Sanskrit-Wörterbuch (*pw*) hat noch zusätzlich, auf einen für uns möglicherweise interessanten Aspekt hinweisend, „glückliche Fügung“ (s. *pw* III, p. 122b).

Der *MW* (p. 497b) macht folgende Angaben, die unter Anführung textlicher Belegstellen einfach aufgezählt werden : „belonging to or coming from the gods, divine, celestial..., divine power or will, destiny, fate, chance“.

In *APTE* 2007 (p. 338ab) findet man als erstes eine traditionelle grammatische Erklärung des Wortes: *devād āgataḥ aṇ*. Dies verweist darauf, dass das Wort eine *taddhita*-Ableitung von *deva*- („Gott“) mithilfe des Suffixes *aṇ*<sup>77</sup> ist.

<sup>76</sup> Ich verweise hier wiederholt auf die von P. Thieme in *THIEME* 1952 gemachte Unterscheidung zwischen „Sinn“ und „Bedeutung“ des Wortes (ausführlicher darüber s. o. Fn. 3). Die im laufenden Kapitel der vorliegenden Arbeit unternommene Untersuchung der Semantik des Wortes *daiva* bezieht sich auf die von Thieme in seinem Aufsatz spezifizierte „Grundbedeutung“: „Das ist eben die ‚etymologische Bedeutung‘ — [und sie] bietet uns einen festen Ausgangspunkt für die Beurteilung der Wortgeschichte. Denn häufig verhält es sich so, daß bei einer Änderung der Wortbedeutung einzelne Redewendungen sich forterben, in denen das Wort in einem Sinn gebraucht wird, der sich nicht aus der neuen Bedeutung, wohl aber aus der alten, aufgebenen ableiten läßt“ (s. *THIEME* 1952, p. 101 [92]).

<sup>77</sup> Eine Reihe von Pāṇini-*sūtras* beschreibt *taddhita*-Ableitungen mit diesem speziellen Suffix; die untere Grenze seiner Anwendung wird im *adhikāra-sūtra* angegeben: *prāg dīvyato'ṇ* (Pāṇ. 4.1.83), d. h. bis zu *sūtra* 4.4.2 (*tena dīvyati khanati jayati hitam*) exklusive, s. *BÖHTLINGK* 2001, p. 159 ff. Aus dem „Dictionary of Sanskrit Grammar“ von Kashinath Vasudev Abhyankar zum Lemma „aṇ“ wird ein nicht speziell Grammatik(*vyākaraṇa*)-kundiger Leser auch nicht viel weiser, denn dort steht

Eine etwas andere Erläuterung findet sich in der Sanskrit-Grammatik KALE 1992<sup>78</sup> (p. 196, vgl. Punkt 6): „belonging to, *devasya ayam daivaḥ*“. Bei Kale wird das Suffix, welchem in diesem Fall die Bedeutung der Zugehörigkeit beigemessen wird, einfach *a-* genannt, ohne spezifischen *anubandha* (ebd., KALE 1992, p. 195). Die in APTE 2007 angeführte Erklärung steht jedoch im Widerspruch zu der von Bhaṭṭojīdīkṣiṭa, der in seiner *Siddhāntakaumudī* unter Verweis auf Pāṇ. 4.1.85<sup>79</sup> sagt: *devād yañNañau... daivyaṃ daivam* (vgl. SK, p. 665), d. h. in Ballantyne's Übersetzung des Kommentars (inkorporiert in Varadarājas *Laghusiddhāntakaumudī*: „After *deva* ‚a god‘, let there be the affixes *yañ* and *añ*. Thus *daivya* or *daiva*, ‚divine““ (vgl. LK, p. 353).

Aus dem oben Gesagten ist klar ersichtlich, dass das Wort *daiva* je nach Kontext grundsätzlich entweder Adjektiv oder Substantiv sein kann und eine *taddhita*, d. h. eine sekundäre Nominalbildung<sup>80</sup> darstellt, eine von den fünf in der

---

lediglich ein Verweis auf dieselben von mir in dieser Fn. oben zitierten Pāṇini-Stellen, wenn verschiedene Bedeutungen des *pratyāhāra* (d. h. „[metasprachliche] Zusammenfassung“) bzw. *anubandha* (d. h. „Anbindung [des stummen Buchstabens an das grammatische Element]“) *añ* erklärt werden, und unter anderem: „taddhita affix a prescribed generally in the various senses as ‚the offspring‘, ‚died in‘, ‚belonging to‘ etc. except cases where other specific affixes are prescribed“ (ABHYANKAR 1986, p. 9a f.). Gary A. Tubb erklärt den Terminus *anubandha* als „indicatory letters, used in the Pāṇinian system of grammar“ (TUBB/BOOSE 2007, p. 16). Die beiden Sanskrit-Termini *pratyāhāra* und *anubandha* werden, obwohl sie ursprünglich aus zwei unterschiedlichen grammatischen Traditionen des alten Indiens stammen, bei den späteren Sanskrit-Grammatikern (*vaiyākaraṇa*) in Bezug auf dieselbe Realität der geläufigen metasprachlichen, formelhaften Abkürzungen verwendet. Die verschiedenen traditionellen *anubandhas*, welche zur metasprachlichen Ebene der grammatischen Beschreibung bzw. „Codierung“ des Sanskrit in der indischen grammatischen Tradition gehören, werden in der vorliegenden Arbeit deutlichshalber mit Großbuchstaben ausgeschrieben (vgl. *aṆ*, *aÑ*, *aC* usw.). Zum Thema der grammatischen Metasprache in der pāṇinäischen Tradition lohnt es sich, einen wichtigen Aufsatz von H. Scharfe zu studieren (s. SCHARFE 1971); vgl. auch die Bemerkung Saroja Bhate's zur Technik der Sprachbeschreibung durch Pāṇini: „The awe-inspiring level of the sophistication Pāṇini arrived at in his language analysis, his descriptive technique consisting in algebraic formulations and his employment of notational devices <...>“ (BHATE 2001, p. 88). Des Weiteren findet man eine philosophisch-linguistische Analyse speziell der pāṇinäischen Metasprache in Kapitel 6 (Pāṇini's Metalanguage as a System of Signification) in KAPOOR 2005, p. 67 *et passim*.

<sup>78</sup> Diese Grammatik, im Unterschied zu den meisten von europäischen Gelehrten verfassten Nachschlagewerken, ausgenommen vielleicht MÜLLER 2004, ist sehr stark auf die einheimische indische Grammatik-Tradition samt ihrer besonderen, sich von der europäischen unterscheidenden Terminologie und vielen Zitaten aus Pāṇinis „*Aṣṭādhyāyī*“ (vgl. BÖHTLINGK 2001) bezogen.

<sup>79</sup> *dityadityādityapatyuttarapadāṇ ṇyah*.

<sup>80</sup> Siehe etwa „secondary nominal derivatives, formed with affixes traditionally called *taddhita*“, bei CARDONA 2003, p. 151.

einheimischen *vyākaraṇa*-Tradition anerkannten Bildungstypen (*vṛtti*)<sup>81</sup>, die eine Auflösung (*vigraha*) bzw. Paraphrase in der gewöhnlichen, „weltlichen“ (*laukika*) Sprache zulässt.<sup>82</sup> Die erste Umschreibung des Wortes in Bezug auf das Ursprungsnomen lautet *devād āgataḥ*, d. h. das Verhältnis ist das der Herkunft; die zweite Paraphrase lautet *devasya ayam* und bringt somit ein Zugehörigkeitsverhältnis zum Ausdruck. Anders ausgedrückt, bedeutet das entweder „von Gott stammend“ oder „Gott gehörig“. Dies hat sicher auch Böhlingk bei seiner ersten Bedeutungsangabe (s. oben in diesem Kapitel) im Sinn gehabt. Eine Entscheidung der Frage, ob bei dieser Bildung das *taddhita*-Suffix *aN* oder *aÑ* Anwendung findet, sei dahingestellt. Es gibt offensichtlich diese beiden Interpretationsmöglichkeiten.

Einen weiteren Aspekt bei der Erarbeitung tieferer sprachlicher Konnotationen bzw. Sinnrelationen<sup>83</sup> des Wortes *daiva*, sozusagen seiner semantischen „Ausstrahlung“ von ihrem „Ur-Ursprung“ her, d. h. seiner entfernteren Sinn-Reminiszenzen, könnte die Erinnerung darstellen, dass *devā*<sup>84</sup> seinerseits auf die Wurzel *div/d(y)ū(/dīv)* „spielen, würfeln“<sup>85</sup> zurückgeführt wird. Eine erstaunlich innige inhaltliche Verbindung zwischen *devanā* bzw. *dyūta*, dem altindischen Würfelspiel, und *daiva*, generell verstanden als „Schicksal“, hat David Shulman in seinem bedeutsamen Aufsatz „Devana and Daiva“ (SHULMAN 1992) nachgewiesen.<sup>86</sup>

Eine nicht mehr rein grammatische Ebene, sondern eben die der Bedeutungsnahe trotz der fehlenden etymologischen Verwandtschaft des sprachlichen Ausdruckes, die ein Netz von Bedeutungsrelationen herstellt, kommt in den traditionellen Sanskrit-Lexika (*koś(ś)a*) ans Tageslicht. Diese Lexika stellen

<sup>81</sup> Siehe TUBB/BOOSE 2007, p. 35: „Sanskrit grammar recognizes five modes (*vṛtti*) of the formation of derived words for which a *vigraha* in ordinary language may be possible”.

<sup>82</sup> Im traditionellen *vyākaraṇa* werden beide Auflösungstypen, *laukika-vigraha* und *alaukika-vigraha* bzw. *śāstrīya-vigraha*, thematisiert; vgl. dazu z. B. TUBB/BOOSE 2007, p. 34: „analysis in the technical language of grammar... and analysis in ordinary, non-technical language“.

<sup>83</sup> Zur Frage von allerlei Aspekten der „semantischen Struktur“ vgl. etwa LYONS 1995, p. 453 ff.

<sup>84</sup> Bei MAYRHOFER 1963, p. 63 f. finden wir lediglich die Etymologie von *deva* (vgl. ebd. „himmlisch, göttlich, m. Gott“), nicht aber von *daiva*, da dieses letztere Wort eine sekundäre Ableitung ist.

<sup>85</sup> Zu dieser Wurzel s. WERBA 1997, p. 350.

<sup>86</sup> S. hierzu auch p. 37 in Kapitel «3.2. Daiva in der wissenschaftlichen Forschung».

oft eine Art „Synonym-Wörterbücher“ dar, die traditionell zum Memorieren in früher Kindheit oder Adoleszenz gedacht sind.<sup>87</sup>

Im *Amarakoś(ś)a* (vgl. AK 1.4.28, p. 53 f.) werden Worte, die inhaltlich zu der von *daiva*- angeführten „Schicksals“-Gruppe unter den Weltanschauungskategorien<sup>88</sup> bzw. zum Schicksalskonzept oder Schicksals-Begriff gehören, wie folgt gruppiert:

*daivam diṣṭam bhāgadheyam bhāgyam strī niyatir vidhiḥ,  
hetur nā<sup>89</sup> kāraṇam bījaṃ nidānaṃ tv ādikāraṇam.*

Hier steht nicht die detaillierte und multivalente Konnotation jedes einzelnen Wortes<sup>90</sup> im Vordergrund, sondern es wird eine Kette verschiedener Worte aufgebaut, die ein und dasselbe Konzept umkreisen: „Schicksal / das Göttliche (heißt in anderen Worten) — das Zugewiesene, der gesetzte (An-/)Teil, das (An-/)Teil / das (gute) Los; Feminina sind: Bestimmung (und) Weisung, Maskulin ist der Grund, (ferner noch): Ursache, Same, Voraussetzung und Erstsache“. In Bhānujīdīkṣitas Kommentar zum *Amarakoś(ś)a* (ebd.), genannt *Vyākhyāsudhā* bzw. *Rāmāśramī*, wird das Wort *daiva* mit den Worten *daivam iti devād āgatam* erläutert, d. h. „das Göttliche ist das, was von Gott kommt“.

<sup>87</sup> Axel Michaels berichtet in seinem Aufsatz „Traditional Sanskrit Learning in Contemporary India“ (MICHAELS 2001, p. 12) die Lebensgeschichte von Pt. Sharma Peri, des langjährigen Lektors von Prof. Wilhelm Rau in Marburg, und bemerkt unter anderem folgendes: „He learned from him [scil. his father — E. L.]... the first *kāṇḍa* of the *Amarakośa*“. Erstaunliche Beispiele dafür, dass diese alte Tradition sogar bis in unsere Tage hier und da noch durchwegs lebendig geblieben ist, bieten uns moderne und speziell in dieser Hinsicht noch wenig erforschte Medien wie das Internet; vgl. z. B. die auswendige Rezitation seitens kleiner Kinder der anfänglichen *śloka*s des *Amarakoś(ś)a*, ersichtlich auf YouTube unter: [http://www.youtube.com/watch?v=rNn2XquN\\_2Y](http://www.youtube.com/watch?v=rNn2XquN_2Y) [letzter Zugriff 8.02.2014].

<sup>88</sup> Ausführlicher s. oben, in Kapitel «2.3. Weltanschauungskategorien und das hermeneutische Problem».

<sup>89</sup> In BHARADWAJ 1992 wird diese Strophe mit *vā* statt *nā* zitiert, s. dort Fn. 4 auf p. 14. Alle mir zugänglichen Ausgaben lesen „*nā*“ (N. Sg. m. von *nṛ-*, hier „*genus masculinum*“): Ausgabe von Pandit Sivadatta Dādhimatha (1995) (s. AK im Literaturverzeichnis), von Satyabhamabai Pandurang (Bombay: Nirnaya Sagar 1959) und von Har Dutt Sharma und N. G. Sardesai (Poona: Oriental Book Agency 1941).

<sup>90</sup> Im angeführten *śloka* werden elf verschiedene „Synonyme“ im Zusammenhang mit dem „Schicksalswort“ *daiva* angeführt; das Wort *strī* ist lediglich ein Hinweis auf das *genus femininum* der letzten zwei Wörter des *pāda* b), so, wie das Wort *nā* hier das *genus masculinum* (s. o. Fn. 89) bedeutet. Zur Problematik von „Synonymie“ s. das Kapitel «3.4.1.3. Zur Frage der Synonymie und verwandten Begriffen», p. 56 ff. Diese in der Strophe des AK angeführten „Synonyme“ des „Schicksalswortes“ *daiva* geben das, was P. Thieme „Sinn“ (im Unterschied zur „Bedeutung“ bzw. zur „etymologischen Bedeutung“) genannt hat, wieder (vgl. THIEME 1952, p. 100 [91] f.); s. o. Fn. 3.

Ein anderes bekanntes Werk aus dem Genre der Sanskrit-*koś(ṣ)a*s ist das vielbändige erklärende Sanskrit-Wörterbuch *Vācaspatyam*. Hier (VP, vol. 5, p. 3756b ff.) wird das Wort *daiva* folgendermaßen paraphrasiert: „(Das ist) das, was von Gott hergekommen ist, grammatisch haben wir hier das Suffix *aṅ* in der Bedeutung des (An-/)Teils, (d. h.) der schönen oder unschönen Resultate des Handelns, die nach Früchten hinblicken“.<sup>91</sup>

In einem anderen *koś(ṣ)a*, dem *Śabdakalpadruma* (SKD, vol. 2, p. 750c), wird *daiva* wie folgt erklärt: „Das, was von Gott (d. h.) von dem (vorher) Bestimmten gekommen ist; (das Wort wird gebildet aus) *deva* mithilfe (des Suffixes) *aṅ*“.<sup>92</sup> Dieses umfangreiche moderne Sanskrit-Lexikon verweist auch auf die in diesem Kapitel oben besprochene Stelle aus *Amarakoś(ṣ)a* (AK 1.1.28): *daivam bhāgyam ity amarah*. Weiter folgen, wie in diesen *koś(ṣ)a*s üblich ist, reichlich Beispielszitate aus Sanskritwerken aller Epochen und Bekanntheitsgrade, teilweise mit Stellenverweisen.

Somit wird es klar, dass diverse Informationen zum Wort *daiva*, welche man den verschiedenen in diesem Kapitel genannten lexikographischen und grammatischen Werken entnimmt, in gewisse Entsprechung mit den in der vorliegenden Arbeit früher erwähnten beiden komplementären Betrachtungsperspektiven des Phänomens<sup>93</sup> *daiva* gebracht werden können — mit der gestaltsemantischen und der inhaltssemantischen, bzw. mit der emischen und der etischen.<sup>94</sup> In der ersten der genannten Perspektiven ist das Wort *daiva* eine sprachliche Ableitung, die etymologisch und dadurch semantisch mit dem Sanskrit-Wort *deva* („Gott“) auf verschiedene Weise in Verbindung gebracht wird. Somit ist hypothetisch seine Übersetzung als „das Göttliche“ durchaus gerechtfertigt. Die zweite Perspektive rückt das Wort *daiva* in die inhaltssemantische Reihe anderer „Schicksalsworte“ unterschiedlichen sprachlichen Ursprungs und verschiedener

<sup>91</sup> *devād āgataḥ aṅ, bhāgye phalonmukhe śubhāśubhakarmaṇi*.

<sup>92</sup> *devān nīyatād āgatam (deva + aṅ)*.

<sup>93</sup> Der hier verwendete Terminus „Phänomen“ würde verschiedene Aspekte von *daiva* miteinbeziehen und als Überbegriff einschließen — sowohl die rein sprachlichen als auch die inhaltlichen: *daiva* als lexikalische bzw. syntaktische Einheit bis hin zur Ebene des *daiva* als einer komplexen weltanschaulichen Kategorie.

<sup>94</sup> S. die Erläuterungen dazu in Fn. 3.

sprachlicher Gestalt hinein (siehe z. B. die in diesem Kapitel oben erwähnten Sanskrit-Worte *diṣṭa*, *bhāgadheya*, *bhāgya*, *niyati*, *vidhi* usw.), die alle in etwa auf eine und dieselbe „Sache“ hinweisen, auf das Konzept des Schicksals. Somit ist auch eine andere, alternative Übersetzung des Wortes *daiva*, nämlich als „das Schicksal“, nicht ausgeschlossen. Welche von den beiden Übersetzungs- und damit auch Interpretationsmöglichkeiten dann letztendlich gewählt wird, hängt von der Entscheidung des jeweiligen Übersetzers ab. In dieser Hinsicht werden sowohl die Ebene der hermeneutischen Reflexion, die Problembewusstheit seitens des Forschers, als auch Überlegungen zur kontextuell bedingten Wiedergabe ihre Rolle spielen.<sup>95</sup>

### **3.4. Aspekte der Betrachtung des Phänomens *daiva*: ein strukturierter Überblick als Grundlage für weitere Forschung**

#### **3.4.1. Semantische Ebenen und Strukturen**

##### **3.4.1.1. Allgemeine Bemerkungen**

Als Grundlegendes ist hier zunächst folgendes zu vermerken. Es gibt heutzutage eine kaum übersehbare Vielfalt an Möglichkeit, „Semantik“ genau zu definieren, obwohl der „Begriff <Semantik> relativ jungen Ursprungs“ ist. „Er wurde erst im späten neunzehnten Jahrhundert aus dem griechischen Wort für <bedeuten> geprägt“ (vgl. LYONS 1995, p. 409). So viele einzelne Bedeutungsnuancen es in diesem Feld geben mag, in einem sind sich allerdings alle Semantiker einig: man kann Semantik als „die Erforschung der Bedeutungen“ definieren (vgl. LYONS 1995, p. 412).

---

<sup>95</sup> Vgl. ausführlichere Überlegungen zu diesen Themen oben in Kapitel «2. Hermeneutische Annäherungen» in der vorliegenden Arbeit.

Bei der systematisierenden und infolge dessen systematischen Betrachtung<sup>96</sup> des uns zur Verfügung stehenden vielfältigen Materials zu *daiva* im großen Sanskritepos im Rahmen der Suche nach dessen Bedeutungen sollte man sich als erstes den komplexen sprachlichen Charakter dieses Materials vor Augen führen. Dies scheint im ersten Augenblick eine offensichtliche und nicht unbedingt erwähnenswerte Trivialität zu sein. Aber unter dieser Ebene der sprachlichen Gestalt eines in Frage kommenden Wortes verbirgt sich eine tiefere Ebene, die verschiedener Bedeutungen.<sup>97</sup>

In der früheren indologischen Forschung, die nicht unbedingt immer von vielseitiger strukturell-semantischer Reflexion geprägt war, kam es trotzdem gelegentlich zu heftigen Diskussionen zwischen den Verfechtern einer rein „philologischen“ Untersuchung und damit einhergehenden „konsequenten“ Übersetzung von komplexen philosophischen oder weltanschaulichen Begriffen (wie z. B. von Paul Thieme und anderen vorrangig philologisch orientierten Indologen praktiziert) einerseits und denen einer philosophisch interpretierenden Methode<sup>98</sup> (wie z. B. Paul Hacker) andererseits.<sup>99</sup>

Dass unser komplexes Objekt nichts anderes darstellt als eine untrennbare „Einheit von Sprache und Überlieferung“, sagt seinem Leser in aller Deutlichkeit

---

<sup>96</sup> Diese zwei Aspekte müssten bei jeder Untersuchung eines sowohl heterogenen als auch sehr umfangreichen Stoffes sehr sorgfältig unterschieden werden. Ein systematisierendes Herangehen an das Überlieferungsmaterial sollte in den Entwurf eines Systems münden oder zumindest Voraussetzungen für die Konzeptualisierung eines solchen Systems schaffen. Eine methodische Herangehensweise, die sich das Ziel steckt, den Stoff systematisch einzuteilen und auszuwerten, setzt allerdings bereits ein implizites System von Sinnrelationen im Geist des Forschers voraus. Diese hermeneutische „Schere“ ist nur dem Anschein nach ein *circulus vitiosus* und in sich geschlossen. Sie sieht lediglich vor, dass der Betrachter irgendwo anfangen muss, um, wie im vorliegenden Fall, enorme chronologische und kulturelle Distanzen zwischen ihm und seinem Forschungsobjekt überbrücken zu können.

<sup>97</sup> Eine verbreitete Unterscheidung wird bei mehreren Autoren zwischen „konnotativer Bedeutung“ („Koppelung von Nebensinn mit Gefühlswert oder Stimmungsgehalt“) und „denotativer Bedeutung“ (dem „begrifflichen Inhalt“) gemacht; vgl. z. B. die Besprechung diesbezüglicher Theorien bei Horst Geckeler (GECKELER 1971, p. 74 f).

<sup>98</sup> Vgl. die „Methode des Einsetzens des Denkbaren“, so formuliert in HACKER 1965C, p. 296. An einer anderen Stelle in diesem wichtigen Aufsatz sagt Hacker, dass „alle geisteswissenschaftliche Untersuchung ein gewisses Maß von Selbstbeobachtung erfordert“ (ebd., p. 295).

<sup>99</sup> Hier sind die gewichtigen Worte Hackers im Sinn zu behalten, die er in seinem genannten Aufsatz „Zur Methode der philologischen Begriffsforschung“ geschrieben hat: „Festhalten an einer und derselben Übersetzung in mehreren Kontexten hat dabei schon einen Sinn, aber einen sehr begrenzten. Er besteht nur so lange, als die Übersetzung nicht mit dem Sprachgebrauch der Übersetzungssprache in Konflikt kommt“ (vgl. HACKER 1965C, p. 296).

Hans-Georg Gadamer (s. GADAMER 2010, p. 445), und er fügt noch betont hinzu: „*Sprachliche Form und überlieferter Inhalt lassen sich in der hermeneutischen Erfahrung nicht trennen*“ (ebd., p. 445, kursiv von Gadamer).

Es geht nun um das Verstehen, und zwar um das heuristische *Procedere* einer Hermeneutik. Dazu lesen wir anderswo: „Es gibt kein Verstehen, das nicht wesentlich durch das Vorverständnis, durch Vorurteile und Tradition, seine Bestimmtheit erfährt. Die hermeneutische Aufgabe besteht deshalb nicht darin, sich der Vorurteile zu entledigen — ein Versuch, der selbst dem Vorurteil der Voraussetzungslosigkeit der Wissenschaft entspringt —, sondern darin, der Vorurteile überhaupt innezuwerden, weil nur so der eigentliche Grund des Verstehens, die ‘ursprüngliche Sprachlichkeit des menschlichen In-der-Welt-Seins’, in den Blick kommt“ (vgl. LThK, Bd. 5, p. 3a).

Somit ist es klar, dass es eine unsachgemäße Einengung des Blicks ist, wenn wir an unser *daiva*-Material ausschließlich philologisch oder inhaltlich (was auch immer verschiedene Autoren darunter verstehen mögen)<sup>100</sup> heranzutreten versuchen. Mein Vorschlag ist es, in diesem Zusammenhang strukturalistisch vorzugehen bzw. Strategien einer solchen Herangehensweise kurz und mit konkreten Beispielen illustriert in dieser Arbeit als Grundlage für weitere Forschung zum Phänomen<sup>101</sup> *daiva* und anderen verwandten Kategorien zu skizzieren und anzuwenden.

Als einer der fundamentalen Grundsätze des Strukturalismus, „wie er von de Saussure und seinen Nachfolgern entwickelt wurde“, gilt die Idee, dass „jede linguistische Einheit ihren <Platz> in einem System hat und ihre Funktion oder ihr Wert von den Relationen abzuleiten ist, die sie mit anderen Einheiten des Systems eingegangen ist“ (vgl. LYONS 1995, p. 453).

Somit müsste man zunächst definieren, welche „linguistische Einheit“ im Kontext ihrer „Sinnrelationen“ (ebd., p. 453 ff.) uns hier interessiert und welche „Implikationen“ (vgl. ebd., p. 455 f.) aus gewissen uns zur Verfügung stehenden sprachlichen Aussagen ableitbar sind.

---

<sup>100</sup> Näheres dazu s. in der vorliegenden Arbeit in «3.2. *Daiva* in der wissenschaftlichen Forschung».

<sup>101</sup> S. Fn. 93.

Ferner sind hier die „Ebenen“ anzusprechen, denn jegliche tatsächliche Einzelstruktur setzt, wie auch die Betrachtung möglicher (hypothetischer) Strukturen, Ebenen voraus, die ein stufenweises Anwachsen von informativer Komplexität mit sich bringen. So wäre auf der „Ebene des Einzelwortes“ prospektiv zu fragen, welche Informationen uns die Analyse des Wortes *daiva* liefert. Die kontextunabhängigen, aus dem eigentlichen Wort abgeleiteten Informationen wurden in der vorliegenden Studie in einem eigenen Kapitel<sup>102</sup> bereits behandelt. Daraufhin müssten wir den kontextuell begründeten „Sitz im Leben“<sup>103</sup> des Phänomens *daiva* schrittweise betrachten, zunächst anhand verschiedener syntaktischer Einheiten, in die das Phänomen *daiva* eingebunden ist, dann aber auch anhand syntaxunabhängiger inhaltlicher Einheiten, was uns vielleicht später einen Einblick in die Wachstumsgeschichte des gesamten Korpus des *Mahābhārata* erlauben bzw. zu einer Aufstellung diesbezüglicher Hypothesen hinführen kann.<sup>104</sup>

Der Begriff des „Wortes“ führt uns sofort in das „Begriffsgerüst der Syntax“ (vgl. SEIFFERT 1977, p. 90) hinein. Die traditionelle Sichtweise der Syntax setzt die Idee voraus, dass Syntax „nicht nur mit ganzen Sätzen, sondern auch mit den einzelnen Wörtern zu tun“ hat (ebd., p. 90). Dementsprechend wäre eine „Wortsyntax und eine Satzsyntax“ (ebd., p. 90) zu unterscheiden.<sup>105</sup> Im vorliegenden Kapitel befinden wir uns primär auf der Ebene der Wortsyntax, in dem Sinne, dass „die einzelnen Flexionskategorien, also zum Beispiel der Kasus der Nomina <...> eine syntaktische Funktion“ haben (vgl. ebd., p. 90).

Eine weitere Unterscheidung ist hier notwendig. Auf der Ebene der Wortsyntax kann das Wort *daiva*- nämlich entweder als eigenständige Einheit in verschiedenen Kasus- und somit Sinn-Relationen in einem Satz vorkommen oder

---

<sup>102</sup> S. «3.3. Das Wort *daiva* und seine sprachliche Gestalt».

<sup>103</sup> Dieser zunächst im theologischen Diskurs und mittlerweile weit darüber hinaus verbreitete und fast zum Klischee gewordene Ausdruck entstammt der Formgeschichte der biblischen Texte (vgl. LThK, Bd. 3, p. 1353 ff.) und bedeutet ursprünglich „die typische Situation (Gebet, Gottesdienst, Katechese usw.)..., in welcher ein Text Verwendung findet“ (ebd., Bd. 9, p. 643 a).

<sup>104</sup> Hierzu vgl. VASSILKOV 2001, besprochen in «3.2. Daiva in der wissenschaftlichen Forschung» (p. 38 f.).

<sup>105</sup> Zur Satzsyntax im Unterschied zur Wortsyntax vgl. SEIFFERT 1997, p. 94 *et passim*.

innerhalb eines Kompositums (das heißt eines strukturell komplexen Einzelwortes) seine kontextuelle Bindung finden.

Als eine eigene, nicht in ein Kompositum eingebundene Einheit kann das Wort *daiva-*, welches ich in meiner vorläufigen Selektion des Materials aus dem MBh eben vorerst als „Schicksalswort“ und nicht etwa in seinen mehreren anderen, aus den gängigen Lexika bekannten Bedeutungen ausgewählt habe,<sup>106</sup> weiter nach der Wortart<sup>107</sup> spezifiziert werden: entweder als Substantiv oder als Adjektiv. Dementsprechend sollte man in der Übersetzungspraxis, die dem jeweiligen persönlichen hermeneutischen Standpunkt entspricht, „substantivisches“ *daiva* entweder als „das Göttliche“ oder als „Schicksal“ übersetzen, das „adjektivische“ *daiva* hingegen entweder als „göttlich“ oder als „schicksalhaft“.<sup>108</sup> An nur einer dieser beiden Optionen starr festzuhalten, würde ein Manko an Reflexion der eigenen hermeneutischen Position zur Schau stellen.

Im Folgenden gehen wir zur Betrachtung dieser primär-syntaktischen Ebene der Semantik von *daiva* anhand von einigen konkreten Beispielen aus dem *Mahābhārata* über.

### 3.4.1.2. Die Ebene des Einzelwortes

#### 3.4.1.2.1. Wortsyntax

Diese primäre syntaktische Ebene tritt laut traditioneller Definition von Syntax in der „Wortsyntax“ ans Licht, unter anderem in den „Kasus der Nomina“ ausdrückt (vgl. SEIFFERT 1977, p. 90). Was die Kasusrelationen von *daiva-* in einem Satz angeht, kann man sie ganz allgemein von ihren Grundbedeutungen her definieren. Zunächst werden es Kasus-Bedeutungen sein, wie sie von der traditionellen europäischen Grammatik beschrieben werden.

<sup>106</sup> S. «3.3. Das Wort *daiva* und seine sprachliche Gestalt».

<sup>107</sup> Vgl. SEIFFERT 1977, p. 90 f.

<sup>108</sup> Vgl. die Schlussworte in «3.3. Das Wort *daiva* und seine sprachliche Gestalt», auf p. 45 f.

Dementsprechend etwa, wenn man versucht, es auf einen Punkt zu bringen, bezeichnet „der Nominativ <...> das Subjekt und das Prädikatsnomen“ (TICHY 2004, p. 66), „der Akkusativ <...> das affizierte oder effizierte Objekt der Verbalhandlung“ (ebd., p. 67), „der Instrumental bezeichnet das Mittel, den Begleiter <...> sowie den Grund“ (ebd., p. 67), „der Dativ bezeichnet denjenigen, der von der Handlung persönlich betroffen oder mitbetroffen ist“ (ebd., p. 68), „der Ablativ bezeichnet den Ausgangspunkt einer Bewegung oder einer Beurteilung“ (ebd., p. 68), „der Genetiv <...> bringt zum Ausdruck, in wessen Sphäre etwas anderweitig Bezeichnetes gehört“ usw. (ebd., p. 68), und „der Lokativ bezeichnet den Ort und den Zeitpunkt“ (ebd., p. 69).

In diesem Zusammenhang ist zu überlegen, ob und inwiefern es zielführender ist, solche grundlegenden semantischen, das heißt Sinnrelationen mithilfe der traditionellen europäischen Kasus-Theorie<sup>109</sup> oder eines indischen, genauer gesagt, des der *vyākaraṇa*-Tradition entstammenden *kāraka*-Systems<sup>110</sup>, oder etwa mithilfe einer diese beiden kombinierenden Methode zu beschreiben. Die letztere würde implizieren, dass jedem der sechs<sup>111</sup> grundsätzlichen *kārakas* des pāṇinäischen Systems — jeweils in einer konkreten Wortform im größeren Satzgefüge inkorporiert — ganz verallgemeinert ausgedrückt eine Kasus-Funktion oder Teilfunktion entsprechen würde. So würde etwa dem *apādāna* („the point of departure“ in CARDONA 1997, p. 138) genannten *kāraka* der Ablativ entsprechen, dem *karāṇa* (Instrument, „the means of accomplishing this act“) der Instrumental, dem *adhikaraṇa* („a locus“) der Lokativ, dem *kartṛ* (Agens, „an independent participant“) oder/und dem *hetu* (Grund, Verursacher einer Handlung: *tatprayojaka*) der Nominativ, dem *karman* („primary goal“, direktes Objekt) und/oder dem *sampradāna* („indirect goal“, indirektes Objekt) der Akkusativ.<sup>112</sup>

<sup>109</sup> Für den speziellen Fall der Sanskrit-Syntax kann auf die ausführliche Beschreibung der spezifischen „Kasus-Funktionen“ bei J. S. Speijer (vgl. SPEIJER 1993, p. 26–112) unter „General Scheme of the Cases“ verwiesen werden.

<sup>110</sup> Bei Pāṇini gehören laut CARDONA 1997 die *kārakas* grundlegend zu seinem Ableitungssystem (vgl. p. 137 f.) und beziehen sich nicht auf die Verbalhandlung, sondern auf die Teilnehmer an einer Handlung (vgl. „Basic *kāraka* meanings“ in TUBB/BOOSE 2007, p. 52 ff.). Es besteht keine „eins“ Relation zwischen dem Kasus- und dem *kāraka*-System.

<sup>111</sup> Vgl. CARDONA 1997, p. 137 f.

<sup>112</sup> Die in den Klammern gegebenen englischen Bezeichnungen entstammen CARDONA 1997, p. 138.

Die wohl am häufigsten vorkommenden Kasus, in welchen das einzelne in einem Satz vorkommende Wort *daiva-* im *Mahābhārata* erscheint, sind Instrumental (*daivena*) und Ablativ (*daivāt*).

#### 3.4.1.2.1.1. Instrumental

Der Instrumental (*daivena*) würde von einer seiner oben genannten Grundbedeutungen her gesehen implizieren, dass „das Göttliche/das Schicksal“ (*daiva*) ein Mittel, ein Instrument oder gar eine Ursache des Zustandekommens von etwas konkret und sogar materiell Erfahrbaren ist. Die folgenden Beispiele mögen dies veranschaulichen:

- *daivena-abhipracoditaḥ ... draunir astram avāsrjat.* (MBh 1.2.185); „Vom *daiva* angetrieben, feuerte der (zornige) Drauṇi das Geschoss ab.“

Das Göttliche/das Schicksal<sup>113</sup> wird hier als primäre Ursache einer Geistesregung und weiter einer Körperbewegung von Drauṇi angesehen, die zur Anwendung einer Waffe führt. Anders gesehen aber ist die Körperbewegung in diesem Fall nicht vom Waffeneinsatz getrennt.

- *teṣāṃ prāṇāntiko daṇḍo daivena vinipātyate.* (MBh 1.\*285.3)<sup>114</sup>; „Ihr lebensbe-endender (todbringender) Stock fällt kraft des *daiva* herab.“

Das Göttliche/das Schicksal ist hier wieder primäre Ursache der Bewegung einer Waffe im Kampf, womit es wiederum als tiefere oder letzte Ursache einer

---

<sup>113</sup> Ich lasse hier und im Folgenden absichtlich diese zwei Möglichkeiten (entsprechend der emischen oder der etischen Sichtweise) als Übersetzungsoptionen gelten; vgl. den letzten Absatz in «3.3. Das Wort *daiva* und seine sprachliche Gestalt» der vorliegenden Arbeit.

<sup>114</sup> Für Untersuchungen der sprachlichen Formen auf der Ebene der Wortsyntax können auch verschiedene Lesarten und Textteile, welche nicht in den kritisch edierten Haupttext mit hineingenommen wurden, sogenannte „Sternchenpassagen“, von großem Interesse sein. Diese Sternchenpassagen werden durch das jeweilige *parvan* fortlaufend nummeriert und befinden sich im kritischen Apparat.

Tötung bzw. des Todes angesehen werden kann. Inhaltlich, wenn man über die Ebene der syntaktischen Zusammenhänge hinausgeht, kann man also zwischen primärer Ursache und Ursache im weiteren Sinn unterscheiden.

- *daivena-upahato rājan yo bhaved iha pūruṣaḥ, sa daivam evāśrayate nānyat tatra parāyaṇam.* (MBh 1.34.3); „Welcher Mensch hier (auf dieser Welt), o König, vom *daiva* angeschlagen ist, dieser stützt sich nur auf das *daiva*; es gibt in diesem Fall (einer solchen Erfahrung dieses Menschen) keine andere Zuflucht.“

Das Göttliche/das Schicksal ist primäre Ursache der subjektiven menschlichen Befindlichkeit, welche durch die Metapher des Angeschlagen-Seins ausgedrückt wird. Es bildet somit eine feste Grundlage für jegliche weitere existentielle Erfahrung des Menschen, welcher infolge dieser primären Erfahrung des „Schicksalsschlags“ von nun an gezwungen wird, ausschließlich zum Göttlichen/zum Schicksal Zuflucht zu nehmen.

- *pitāmahānām sarveṣām daivena-āviṣṭacetasām, kārtsnyenaitat samācakṣva bhagavan kuśalo hy asi.* (MBh 1.54.20); „Erzähle dies zur Gänze allen Großvätern, deren Geist vom *daiva* besessen ist, denn du bist kundig, o Herr.“

Das Göttliche/das Schicksal ist hier ein Faktor, der ein spezifisches Funktionieren des Geistes, d. h. eine spezifische geistige Verfassung, bedingt.

- *yathopajoṣam āsīnāḥ punar dyūtapravṛttaye, sarvalokavināśāya daivena-upanipīḍītāḥ.* (MBh 2.67.7); „(Die Pāṇḍavas) saßen nach Behagen, um sich dem Würfelspiel wieder zuzuwenden; sie waren (nun) zum Untergang der ganzen Welt vom *daiva* beeinträchtigt.“

Die Pāṇḍavas betraten die Versammlung, um das für sie und für die ganze Welt verhängnisvolle Würfelspiel fortzusetzen. Dass sie „vom Göttlichen/vom Schicksal beeinträchtigt waren“ (*daivenopanipīḍita*)<sup>115</sup>, ist wohl eine Außensicht des „allwissenden“ Erzählers, nicht aber die ihrer subjektiven Befindlichkeit. Somit ist das Göttliche/das Schicksal in diesem Fall als Ursache für den objektiven existentiellen Zustand der Teilnehmer am Würfelspiel (in diesem Fall der Pāṇḍavas), welcher über ihr subjektives Wahrnehmungsvermögen hinausgeht, zu interpretieren.

- *sumantritaṃ sunītaṃ ca nyāyataś copapāditam, kṛtaṃ mānuṣyakaṃ karma daivena-*api* virudhyate.* (MBh 5.75.8); „Einer wohl beratenen, wohl ausgeführten und auf rechte Weise zum Vorschein gebrachten, einer gesetzten menschlichen Handlung wird wiederum durch das *daiva* widersprochen.“

Das Göttliche/das Schicksal wird in diesem Fall als Widersacher oder als Opponent jeglicher bewusst und wohlüberlegt, auf richtige Weise ausgeführter, „guter“ (*su*<sup>o</sup>; \*,„wohlgepriesener“,\**suṣṭu*) menschlicher Handlungen gesehen. „Durch“ das verhängnisvolle Eingreifen dieses Göttlichen/Schicksals (*daivena*) werden offenbar all die gemachten, auf verschiedene Weise gesetzten und als gut angesehenen menschlichen Werke vernichtet. Das Göttliche/das Schicksal ist somit tiefere Ursache des Untergangs des menschlichen Handelns, vielleicht auch seiner positiven Früchte, aber gleichzeitig auch das Instrument dafür. Dies ist sowohl die Natur als auch die Funktionsweise des Göttlichen/des Schicksals, welche in dieser Strophe zum Ausdruck gebracht wird.

---

<sup>115</sup> Die Pāṇḍavas haben sich vermutlich in diesem Moment der Wiederaufnahme des Würfelspiels, nachdem sie die Versammlung betraten (vgl. MBh 2.67.6), nicht subjektiv „gequält“ oder „gepeinigt“ gefühlt, wie eine häufig vorkommende Übersetzung des Partizips (*upa-ni*)-*pīḍita* suggerieren würde; sie saßen ja auch nach ihrem Behagen (*yathopajoṣam*). Aus diesen Überlegungen neige ich, diese Metapher in dem gegebenen Kontext als „vom *daiva* beeinträchtigt“ zu übersetzen (möglich wäre auch die Übersetzung „beschädigt“, da man nicht unbedingt einen solchen inneren „Schaden“ subjektiv zu spüren bekommt); vgl. dazu verschiedene Übersetzungen entsprechender Lexeme, welche als von  $\sqrt{pīḍ}$  abgeleitete Lemmata in *pw* IV, p. 88 verzeichnet sind.

- *purā jatugṛhe 'nena dagdhum asmān yudhiṣṭhira, durbuddhir hi kṛtā vīra; tadā daivena rakṣitāḥ, dyūtakāle 'pi kaunteya vṛjināni kṛtāni vai.* (MBh 3. App. 23.3–5); „Dadurch einst, o Yudhiṣṭhira, (haben die Kauravas) die böse Absicht gehegt, o Held, uns (d. h. die Pāṇḍavas) in der Lackhütte zu verbrennen. Dann, durch das *daiva* geschützt, (haben sie) auch zur Zeit des Würfelspiels, o Kaunteya, böse Streiche gespielt, fürwahr.“

In dieser, texthistorisch gesehen, späteren Einfügung, welche nicht im kritisch edierten Haupttext des MBh, sondern im Appendix verzeichnet ist, spricht Bhīmasena zum König Yudhiṣṭhira und bringt ihm zahlreiche böse Taten der Kauravas, welche sie früher gegen die Pāṇḍavas verübt haben, in Erinnerung. Die Ursache dafür, dass all diese Heimtücken (*vṛjina*) überhaupt möglich waren, sieht Bhīmasena in der Tatsache, dass die Kauravas „durch das Göttliche/das Schicksal geschützt“ waren (*daivena rakṣitāḥ*). Daraus folgt, dass das *daiva* nicht nur die Guten (etwa die Pāṇḍavas), sondern auch die Bösen, die Hinterlistigen (in diesem Fall die Kauravas) schützt und dadurch über die übliche — alltäglich gesehen selbstverständliche — Dualität zwischen Gut und Böse hinausgeht. Allerdings vermittelt auch ohne diese kontextuelle Interpretation des Ausdruckes *daivena rakṣita-* allein schon die grammatische Instrumental-Form des Wortes *daiva*, kombiniert mit dem Perfekt-Partizip, das von der Wurzel  $\sqrt{rakṣ}$  abgeleitet ist, die Idee des Schutzes als Agenda des Göttlichen/des Schicksals, welches als Ursache des Geschützt-Seins verschiedener Subjekte fungiert.

- *so 'paśyat* (MBh 3.154.9a) ... *mārgāc ca rākṣasaṃ mūḍhaṃ kālopahata-cetasam, bhramantaṃ tatra tatraiva daivena vinivāritam.* (MBh 3.154.30); „Er (d. h. Bhīmasena) erblickte ... einen Rākṣasa (d. h. ein dämonisches Wesen), der verwirrt war, dessen Geist durch die Zeit angeschlagen war, der sich eben hier und da vom Weg verirrt (und) der vom *daiva* abgewiesen (d. h. verstoßen) war.“

Ähnlich wie im vorherigen Beispiel verhält es sich in dieser Strophe mit dem Ausdruck *daivena vinivārita-* („vom Göttlichen/vom Schicksal abgewiesen“), in welchem die Instrumentalform des Wortes *daiva-* semantisch das Göttliche/das Schicksal in seiner Rolle als Ursache im weiteren Weltgeschehen zum Ausdruck bringt, als das nämlich, wodurch etwas Konkretes, für einen außenstehenden Beobachter Erfahrbares bewirkt wird, in diesem Fall die Geistesverwirrung und das irrende Herumwandern des vom Göttlichen/vom Schicksal „abgewiesenen“ (d. h. verstoßenen) Dämons.

Weitere Beispiele für die Form *daivena*, die jeweils einer breiteren und auch tieferen kontextuellen Erfassung bedürfen, ließen sich anführen. Stellen, in welchen *daiva-* im Instrumental vorkommt, sind z. B. MBh 1.2.221, 2.\*436.2, 3.154.30, 4.19.8 und 4.45.19.

#### 3.4.1.2.1.2. Ablativ

Noch deutlicher als der Instrumental bezeichnet der Ablativ, in welchem man das Wort *daiva-* im Text des MBh hier und da vorfindet, den Grund oder die Ursache, welche für verschiedene Geschehnisse bzw. Zustände verantwortlich gemacht wird. So zum Beispiel:

- *sāhaṃ pratyupakārthaṃ cintayanty anīsaṃ nrpa, tavame putraśakale dṛṣṭavaty asmi dhārmika. saṃśleṣite mayā daivāt kumāraḥ samapadyata, tava bhāgyair mahārāja hetumātram ahaṃ tv iha.* (MBh 2.17.2–3); „Und ich dachte ununterbrochen, o König, an die Gegenhilfe. Ich sah (dann plötzlich), o Rechtschaffener — dies (waren) zwei Stückchen deines Sohnes. Von mir vereinigt, entstand aufgrund des *daiva*<sup>116</sup> ein Jüngling aufgrund deiner Glücksgüter, o großer König; ich war hier bloß die Ursache“,

<sup>116</sup> Etwas früher wird von derselben „Fleisch und Blut fressenden“ (*māṃsaśoṇitabhojanā*) Rākṣasī erzählt, dass sie diese zwei von ihr gefundenen lebendigen Hälften des Kindes des Königs Bṛhadratha, da „sie es machen wollte, dass es (ihr) leicht (fällt), die beiden Stücke zu tragen, verband, angetrieben durch die Macht der Bestimmung“ [„*kartukāmā sukhavahe śakale sā tu rākṣasī, saṃghaṭṭayām āsa tadā vidhānabalacoditā*“ (MBh 2.16.39)]. Daraus wird ersichtlich, dass im gesamten Kontext dieser Erzählung die beiden Ausdrücke *vidhānabalacodita* und *daivāt* für ein

sagt die Dämonin Jarā.

Diese Dämonin Jarā verbindet die beiden von zwei verschiedenen Frauen geborenen Hälften des Sohnes des Königs Bṛhadratha „aufgrund des Göttlichen/des Schicksals“ (*daivāt*), und als Folge dieses „schicksalhaften“ Geschehens entsteht ein ganzer Jüngling namens Jarāsaṃdha, der Sohn des Herrschers von Magadha.

Ein anderes Beispiel stammt aus dem Text (Lehrrede Draupadīs)<sup>117</sup>, welcher in dieser Arbeit später ausführlicher analysiert werden wird:

- *evaṃ haṭhāc ca daivāc ca svabhāvāt karmaṇas tathā, yāni prāpnoti puruṣas tat phalaṃ pūrvakarmanāḥ.* (MBh 3.33.18); „Welche (Resultate) somit der Mensch sowohl aufgrund des **Unerwarteten** als auch aufgrund des **Göttlichen**, aufgrund des **Eigenwesens** und der **Handlung** erlangt, dies ist das Resultat **früherer Handlung**“.

Das Göttliche/das Schicksal wird hier als einer der Gründe oder Ursachen für das, was dem Menschen zukommt, genannt. Dieses Grund-Sein wird durch den Ablativ zum Ausdruck gebracht. Eine ähnliche Darstellung der Ursachen für all das, was dem Menschen widerfährt, finden wir in einer Parallelstelle in MBh 3.181.32<sup>118</sup>.

Das Göttliche/das Schicksal ist die mit dem Ablativ ausgedrückte Ursache für die aus dem gesamten inhaltlichen Zusammenhang bekannte Konsequenz<sup>119</sup> des Würfelspiels: *tasya daivāt prasaṅgo ’bhūd atimātraṃ sma devane* (MBh 3.62.28).

---

und dieselbe Sache stehen, nämlich für die Macht und „Vorsehung“ des „Göttlichen/Schicksals“, für das die einzelnen Taten der Lebewesen nur Mittel sind. Diese Stelle käme somit infrage für die Erforschung der Sanskrit-Synonyme der Weltanschauungskategorie *daiva*.

<sup>117</sup> S. Kapitel «4. Rund um die Lehrrede Draupadīs (MBh 3.33): eine exemplarische Darstellung» in der vorliegenden Arbeit.

<sup>118</sup> Vgl. *kiṃ cid daivād dhaṭhāt kiṃ cid kiṃ cid eva svakarmabhīḥ, prāpnuvanti narā rājan mā te ’stv anyā vicāraṇā.*

<sup>119</sup> D. h. die schicksalhafte Spaltung (*bheda*) zwischen Pāṇḍavas und Kauravas und der gesamte darauf stattfindende Krieg; näheres dazu in SHULMAN 1992, p. 354 *et passim*.

### 3.4.1.2.1.3 Lokativ

Dieser Kasus findet sich als direkte Bezeichnung des Lokus, d. h. dessen, worauf sich z. B. die Welt gründet: auf das Göttliche/das Schicksal, aber auch auf das menschliche Handeln, „*daive puruṣakāre tu loko'yaṃ hi pratiṣṭhitāḥ*“ (MBh 1.114.16).

In ähnlicher Weise wäre mit allen anderen in Frage kommenden Stellen, wo *daiva-* als einzelnes Wort in verschiedenen grammatischen Kasus vorkommt, zu verfahren. Allein die Analyse der Kasus-Formen, in welchen das Wort *daiva-* im MBh vorkommt, abgetrennt von der inhaltlichen Analyse des ganzen Verses oder der umgebenden Verse, vermag, wie ich versucht habe aufzuzeigen, schon Bausteine für eine weitere semantische Analyse liefern.

### 3.4.1.2.2 Adjektivische Verwendung

In den allermeisten Fällen kommt das uns interessierende Wort *daiva-* im MBh als Substantiv vor. Es gibt allerdings auch einige Stellen, wo *daiva-* als Adjektiv zu interpretieren ist.

- *atidaivam tu tat tasya karma drṣtvā maharṣayaḥ*“ (MBh 1.\*343.1);  
„Nachdem aber die großen Seher sein höchst schicksalhaftes/göttliches Werk gesehen haben ...“.

Eine nicht ganz eindeutige Interpretation des Wortes *daiva-* als Adjektiv finden wir im folgenden Vers:

- „*svair dharmāi remire varṇā daive karmaṇi niḥsprhāḥ*.“ (MBh 1.62.9ab);  
„Die Gesellschaftsklassen erfreuten sich ihrer je eigenen sozioreligiösen Normen, als solche, die ohne Verlangen in ihrem göttlichen/schicksalhaften Handeln waren.“

Eine alternative Deutung dieses Verses würde die Interpretation des Lokativs *daive* als eines mit dem *dativus finalis* sinnverwandten Kasus oder als *nimittasaptamī*<sup>120</sup> beinhalten: „... als solche, die im Hinblick auf das Göttliche/Schicksal ohne Verlangen in ihrem Handeln waren“.

Einen deutlich adjektivischen Charakter hat das Wort *daiva-* im feststehenden Ausdruck *daivena vidhinā*, „durch die göttliche/schicksalhafte Weisung“. Diesen Ausdruck finden wir im MBh zum Beispiel an den folgenden sechs Stellen: 2.\*436.2, 3.33.15, 3. App.10.87, 3.69.29, 8.\*22.1 und 12.323.4.<sup>121</sup>

### 3.4.1.2.3. Komposita

Die vielfältigen Komposita, in welchen *daiva-* im MBh vorkommt und die man ebenfalls als einzelne Worteinheiten betrachten kann, verraten uns schon wesentlich mehr über die Vorstellungen, die in Verbindung mit *daiva* ihren textlich überlieferten Ausdruck finden. Manche dieser Komposita gehören vermutlich zu den sogenannten Formeln oder stereotypen Phrasen und Ausdrücken,<sup>122</sup> welche im Epos immer wieder vorkommen und ein Zeugnis seines ursprünglich oralen Charakters sein können (vgl. hierzu BROCKINGTON 1999, p. 121 ff.). Freilich können die Größe bzw. die textlichen Grenzen dieser Formeln beträchtlich variieren. Hier interessieren uns nur solche, die nur ein das Wort *daiva-* beinhaltendes Kompositum umfassen oder eben solche Komposita, die vielleicht gar keine typischen, mehrfach vorkommenden Formeln darstellen.

---

<sup>120</sup> Vgl. SPEIJER 1993, p. 110 ff.

<sup>121</sup> Dieser merkwürdige Ausdruck wird ausführlicher später besprochen, s. Anm. zu [15], insbes. auf p. 124.

<sup>122</sup> Vgl. „Epithets and stockphrases which <...> just fill a pāda“ (BROCKINGTON 2000, p. 98). Verschiedene Arten stereotyper Aussagen werden sehr ausführlich und mit vielen Beispielen illustriert ebenso in BROCKINGTON 2000 behandelt, allerdings vornehmlich anhand des Rāmāyaṇa-Materials; zum MBh bespricht der Autor nur einige ins Auge stechende Parallelstellen, vgl. ebd., p. 121 ff.

Zu solchen Komposita, die einem aufmerksamen Beobachter einiges über *daiva* verraten, gehören die folgenden:<sup>123</sup>

*daivakṛta-* „durch das Göttliche/das Schicksal bewirkt/gemacht“ (z. B. MBh 3.126.22, 3.297.50, 3.297.51<sup>124</sup>, 11.8.18<sup>125</sup>, 11.8.35<sup>126</sup>, 12.92.21<sup>127</sup>, 15.16.9<sup>128</sup>), ein *tatpuruṣa*-Kompositum, dem als eine Verneinung der Ausdruck *adaivakṛta*<sup>129</sup> entspricht; *daiva* wird somit als Ursache angesehen, die Verschiedenes bewirkt oder erschafft.

*daivaśapta-* „vom Göttlichen/vom Schicksal verflucht“ (MBh 1.197.26, 5.26.3). Wenn man diesen Ausdruck als Metapher, das heißt übertragene Rede, versteht,<sup>130</sup> dann erscheint *daiva* als Quasi-Person, die den von ihr Heimgesuchten verfluchen kann. Somit wird Verfluchung offensichtlich mit dem *daiva* in enge Verbindung gebracht und *daiva* metaphorisch personalisiert.

Das *karmadhāraya*-Kompositum *kevaladaiva-* im Instrumental *kevaladaivena* „durch das Göttliche allein/kraft des Schicksals allein“ oder „durch das bloße Göttliche/Schicksal“ (MBh 1.214.10, 1. App. 103.37) hebt die Ausschließlichkeit des *daiva* als Ursache für ein Geschehen hervor.

Das *tatpuruṣa*-Kompositum *daivādhīna-* (MBh 1.84.6, 1.84.7) erhellt die Idee der „Abhängigkeit vom Schicksal“ seitens der menschlichen Wesen, welche in allen Lebensbelangen dem *daiva* untergeben sind.

In seiner Grundbedeutung ist dem ähnlich der Ausdruck *daivānukūla-* (MBh 1. App. 104.3), mit dem Abstraktum *daivānukūlatā-* (MBh 13. App. 15.1435), was bedeutet „dem Schicksal entsprechend“.

---

<sup>123</sup> Die angeführten Beispiele erheben keinen Anspruch auf Vollständigkeit der Erfassung des MBh-Materials. Sie dienen lediglich einer punktuellen, exemplarischen Veranschaulichung gewisser Ideen in Verbindung mit dem Phänomen *daiva* oder anderen, ähnlichen Weltanschauungskategorien. Nur die Vorkommnisse der Ausdrücke, die nicht so häufig sind, wurden in der vorliegenden Arbeit vollständig erfasst.

<sup>124</sup> *daivakṛtaḥ sakhā.*

<sup>125</sup> *daivakṛto mārگاḥ.*

<sup>126</sup> \**daivakṛto vidhiḥ* (in der Phrase *jñātvā daivakṛtaṃ vidhim*).

<sup>127</sup> *daivakṛtaḥ ... daṇḍaḥ.*

<sup>128</sup> *sarvaṃ daivakṛtaṃ tat.*

<sup>129</sup> Vgl. MBh 3.62.14: *na hy adavakṛtaṃ kiṃ cin narāṇām iha vidyate.*

<sup>130</sup> Noch genauer kann man in der rhetorischen Analyse die vorliegende Stilfigur etwa als „eine weitere Entwicklung der Metapher, eine Personifizierung“, bezeichnen (vgl. DZILLEJA 1949, p. 47).

Man findet eine Vielzahl von Komposita, wo *daiva-* mit verschiedenen Nominalableitungen von  $\sqrt{yuj}$  in Verbindung tritt. Diese Ausdrücke weisen, wenn man sie wörtlich versteht, auf den Grundgedanken der Verbindung bzw. Verbundenheit mit dem Göttlichen/Schicksal hin. Das Göttliche oder das Schicksal ist einerseits etwas, womit man *verbunden* ist, auf der anderen Seite auch etwas, wodurch man *gebunden* wird. *daivayoga-*, „Verbindung mit *daiva*“, erscheint in der Instrumental-Form *daivayogena* (MBh 1. App. 100.47,53; 4.\*292.3; 6.61.3; 7.10.40; 9.29.55) oder im Ablativ *daivayogāt* (MBh 1. App. 45.18, 1. App. 63.32, 1.189.34, 3.186.91, 4. App. 45.7, 8.18.53, 11.1.19, 11.8.28).<sup>131</sup> In MBh 12.141.15 kommt *daivayoga-* innerhalb des größeren Kompositums *daivayogavimūḍha-* vor. *daivayukta-*, „vereinigt, verbunden mit, gebunden durch das *daiva*“ (kommt in MBh 3.240.16, 5.47.93, 12.37.11 und 13.56.8<sup>132</sup> vor).

Eine „Sternchen“-Lesart (MBh 3.\*236.1–2<sup>133</sup>) gibt uns äußerst interessante Auskunft über den Niṣadha-König Nala, der, vom *daiva* besessen (*daivāviṣṭa*), plötzlich hervortrat, um zu würfeln, und zwar zusammen mit seinem Bruder, der ebenfalls vom *daiva* überwältigt worden war (*daivābhibhūta*). Beide Komposita scheinen *hapax legomena* zu sein. Inhaltlich entnimmt man dem Kompositum *daivāviṣṭa*-<sup>134</sup>, dass das Göttliche/Schicksal die Fähigkeit hat, in den Menschen einzudringen und ihn ganz zu durchdringen; *daivābhibhūta-* weist ebenfalls auf die Vorstellung der Macht des Göttlichen/Schicksals und der Ohnmacht des Menschen hin.

In MBh 1.071.56<sup>135</sup> werden Dānavas als solche bezeichnet, „deren Verstand von/durch *daiva* verwirrt ist“ (*daivavimūḍhabuddhi-*). Diese Ausdrucksweise impliziert die Fähigkeit des Göttlichen/Schicksals, den Geist aller möglichen

<sup>131</sup> Bei diesen beiden Ausdrücken könnte es sich auch um idiomatische Bildungen handeln, d. h. „vermittelt, in Folge von, gemäss“ (s. das Lemma *yoga-* zu Komposita mit  $^{\circ}yogāt$ ,  $^{\circ}yogataḥ$  und  $^{\circ}yogena$  im Hinterglied im *pw* V, p. 150a). Diese Bedeutungen aber sind auch aus dem wörtlichen Verständnis, d. h. aus der traditionellen Auflösung der Komposita (*vigraha*), ableitbar.

<sup>132</sup> *daivayuktena hetunā*.

<sup>133</sup> *tataḥ sa rājā sahasā devituṃ sampracakrame, bhrātrā daivābhibhūtena daivāviṣṭo janādhipaḥ*.

<sup>134</sup> Vgl. auch den oben behandelten Ausdruck *daivena-āviṣṭacetas-* (s. p. 53).

<sup>135</sup> *tān dānavān daivavimūḍhabuddhīn, idaṃ samāhūya vaco 'bhyuvāca*.

Lebewesen, nicht nur den der Menschen, zu beeinflussen, und zwar in diesem Fall negativ. Verwirrung ist ja normalerweise etwas Unerwünschtes.

Ein anderes Kompositum, *daivopahatasattva-* in MBh 3.\*545.1,<sup>136</sup> bringt denselben Gedanken zum Ausdruck: selbst ein Kenner der sozioreligiösen Norm kann „ein inneres Wesen / einen Geist haben, welches/welcher vom *daiva* angeschlagen ist“. Das Göttliche/das Schicksal kann also einen negativen Einfluss durch die Beeinträchtigung der inneren Verfasstheit des Menschen ausüben. Diese beiden Komposita, so verschieden sie im Wortklang ihrer einzelnen Teile erscheinen mögen, sind strukturell, auf der Ebene der elementaren grammatischen (*vigraha*) und satzsyntaxtischen Analyse, völlig gleich sowie semantisch, das heißt sinn- bzw. bedeutungsgemäß, verwandt. Ob sie, gewissermaßen als rhetorische Aussagen betrachtet, formelhaft genannt werden können (obwohl sie in dieser konkreten Form im MBh jeweils nur einmal vorkommen), hängt von der Definition einer Formel<sup>137</sup> ab.

Das Göttliche/das Schicksal kann Gefahren setzen oder herbeiführen, denen man kaum ausweichen kann: das entnehmen wir dem Ausdruck *daivopasādita-* („durch das *daiva* herbeigeführt“) in MBh 3. App. 25.136 und einem Blick auf den Kontext<sup>138</sup>. Anhand dieses Beispiels sehen wir eindrucksvoll, dass die Analyse allein eines von *daiva-* (oder einem anderen für den Forscher infrage kommenden Wort) enthaltenden Kompositums, so aussagekräftig sie gelegentlich sein kann, immer eine potenzielle „Transzendierung“ ihrer Grenzen erfordert. Das gegenständliche Kompositum, aus dem Blickwinkel einer isolierten semantischen Einheit betrachtet, verrät uns nur, dass das *daiva* offenbar die Fähigkeit hat, etwas herbeizuführen. Dass dieses „etwas“ eine drohende Gefahr (*kr̥cchra*) ist, können wir nur erkennen, wenn wir unseren Blick auf die nächste Ebene, die der syntaktisch-inhaltlichen Zusammenhänge, erweitern.

*daivabhāvyartharakṣita-* (MBh 1.55.15), „beschützt durch zukünftige Zielsetzungen des *daiva*“, sind die Feinde Viduras, die er gerade deshalb nicht töten

<sup>136</sup> *daivopahatasattvena dharmajñenāpi bhārata.*

<sup>137</sup> S. o., Fn. 122; ausführlich wird darüber in «3.4.2. Narrativ-kompositorische Strukturen: Formeln» der vorliegenden Arbeit gesprochen.

<sup>138</sup> *kathaṃ ca nistareṃsmāt kr̥cchrād daivopasādīt.*

kann<sup>139</sup>. Dem Sinninhalt des Kompositums entnehmen wir die Fähigkeit des *daiva*, diejenigen, die mit ihm in Verbindung stehen, gelegentlich auch zu beschützen. Und diese Beschützerfunktion ist offensichtlich positiv zu deuten, was wir wiederum einer weiteren inhaltlichen Analyse des Kontextes entnehmen: das Göttliche/das Schicksal hat mit den Menschen zukünftig etwas uns hier noch Unbekanntes vor, und deswegen entweichen gewisse Menschen dem Tod im Kampfe mit Vidura. Hier ist ferner zu fragen, ob nicht wieder eine Personalisierung oder Quasi-Personalisierung des *daiva* vorliegt.

Peter Hill interpretiert das gerade besprochene Kompositum ganz anders, und zwar übersetzt er es mit „protected by the purpose of fate and destiny“ (HILL 2001, p. 201). Ich bezweifle, dass *bhāvi*- hier „destiny“ bedeutet und somit im weiteren Sinne ein Synonym<sup>140</sup> für *daiva* ist.

Die aus dem alltäglichen Wortgebrauch wohl allgemein bekannte Metapher des „Schicksalsschlags“ begegnet dem Forscher im Kompositum *daivopaghāta*- (MBh 3.176.28)<sup>141</sup>. Die Strophe verrät, dass man vor einem Schicksalsschlag oder aufgrund eines solchen eine Zufluchtsstätte finden kann.

Dem Kompositum *daivādeśa*- (MBh 1.87.16), „Anweisung des *daiva*“, in der Form *daivādeśāt* „auf/aufgrund der Anweisung des Göttlichen/Schicksals“, zufolge kann das *daiva* Anweisungen geben. Eine solche Personifizierung des Göttlichen/des Schicksals als spezifische Weiterentwicklung der Metapher wurde im Zusammenhang mit einem anderen Kompositum (*daivaśapta*-) bereits erwähnt.<sup>142</sup>

<sup>139</sup> *nāśaknod vinihantum tām daivabhāvyartharakṣitān*; vgl. den Ausdruck *daivena rakṣita*-, behandelt auf p. 55 der vorliegenden Arbeit.

<sup>140</sup> Die gar nicht einfache semantische Frage nach verschiedenen Arten und Kategorien von Synonymen (z. B. „Synonymie im strengeren und weiteren Sinne“, „totale Synonymie und reine Synonymie“ usw.) wird z. B. sehr ausführlich in LYONS 1995 auf p. 456 *passim* behandelt. Algirdas Greimas (GREIMAS 2005, p. 196) schlägt vor, solche „Synonyme im weiteren Sinne“ „Parasynonyme“ (litauisch *parasinsonimai*) zu nennen. Ausführlicher darüber s. u., in «3.4.1.3. Zur Frage der Synonymie und verwandten Begriffen» der vorliegenden Arbeit.

<sup>141</sup> *paśya daivopaghātād dhi, bhujavīryavyapāśrayam*. Der weitere Kontext ist eine der inhalts- und lehrreichen größeren Stellen, wo über die komplexen Verhältnisse von *daiva* und menschlicher Handlung (*puruṣakāra*), anders gesagt: über Determinismus vs. menschliche Freiheit, diskutiert wird. Eine sprachliche Variante dieser Metapher (*daivena-upahata*-) wurde in der vorliegenden Arbeit oben auf p. 53 besprochen.

<sup>142</sup> S. o., Fn. 130.

Bedeutungsverwandt ist das Kompositum *daivadiṣṭa-* (MBh 1.111.19<sup>143</sup>), „durch das Göttliche/Schicksal an-/zugewiesen“, bezogen auf die „makellose Frucht, welche der unabgelenkte vernünftige Mann findet, nachdem er (diese) durch Tätigkeit bewirkt hat“. Die Analyse der rhetorischen Aussagekraft des Kompositums im Kontext der ganzen Strophe bzw. seines unmittelbaren weiteren Kontextes führt zu einem inhaltlich relevanten Ergebnis, welches einiges weitere von der „Phänomenologie“ des *daiva*<sup>144</sup> preisgibt: nämlich, dass die zu genießende Frucht ohne Makel aus der „Synergie“ von *daiva* und menschlichem Tun entsteht. Und diese Wirkung des Göttlichen/Schicksals ist eine positive, durch die im Text bezeichnete Qualität der Frucht angedeutet.

Im Folgenden möchte ich noch einige weitere interessante Komposita, die mit dem Element *daiva-* im kompositorischen Zusammenhang stehen, anführen; deren eingehendere Analyse würde die Miteinbeziehung des gesamten Kontextes erfordern und ist somit das Anliegen einer zukünftigen Arbeit.

*daivadoṣa* (MBh 3.65.12) „Fehler/Mangel des *daiva*“;

*daivajña* (MBh 2.5.31) „einer, der das *daiva* kennt“;<sup>145</sup>

*daivaparītātman* (MBh 2.41.2) „einer, dessen Selbst vom *daiva* umfasst (d. h. besessen) ist“;<sup>146</sup>

*daivaparāyaṇa* (MBh 4.\*223.1) „einer, dessen Stütze das *daiva* ist“ (*bahuvrīhi*);

*daivavaśa* (MBh 3.105.16) „Macht des *daiva*“;

*daivavihita* (MBh 2.45.55, 3.131.18, 10.6.31) „durch das *daiva* gewiesen“;<sup>147</sup>

*daiverita* (MBh 2.63.16) „vom *daiva* aufgewirbelt (*īrita*)“;<sup>148</sup>

*daivabalāviṣṭa* (MBh 2. App. 40.1) „von der Kraft des *daiva* durchdrungen“;<sup>149</sup>

---

<sup>143</sup> *daivadiṣṭam naravyāghra karmaṇehopapādāya, akliṣṭam phalam avyagro vindate buddhimān narah.*

<sup>144</sup> Diese wird in der vorliegenden Arbeit in «3.4.3. Zur Phänomenologie von *daiva*» angedeutet und kategorisiert.

<sup>145</sup> Der Kenner des *daiva* wird als kundig geschätzt: *utpāteṣu ca sarveṣu daivajñaḥ kuśalas tava.*

<sup>146</sup> Vgl. die Ausdrücke *daivena-āviṣṭacetas-* (s. o., p. 53) und *daiva-vimūḍhabuddhi* (s. o., p. 61).

<sup>147</sup> Vgl. den Ausdruck *daivena vidhinā* (s. o., p. 59).

<sup>148</sup> Vgl. den Ausdruck *daivena-abhipracodita-* (s. o., p. 52).

<sup>149</sup> Vgl. die Ausdrücke *daivena-āviṣṭacetas-* (p. 61 und Fn. 146) und *daiva-vimūḍhabuddhi* (s. o., p. 61) und *daivāviṣṭa-* (s. o., p. 61).

*daivamohabalātkṛta*<sup>150</sup> (MBh 2.App.38.40) „überwältigt aufgrund der Verblendung/Verwirrung durch das *daiva*“;<sup>151</sup>

*daivamūla* (MBh 2.71.35) „einer, dessen Wurzel das *daiva* ist“ (*bahuvrīhi*);

*daivanirma* (MBh 3.110.15) „vom *daiva* geformt“.<sup>152</sup>

Wie diese hier angeführten Komposita bezeugen, erscheint *daiva* vornehmlich in *vibhakti-tatpuruṣas*, gelegentlich aber auch in *karmadhārayas*, wie z. B. *kevaladaivena* (s. o., p. 60), oder *bahuvrīhis*, wie *daivaparāyana* (s. o., p. 64) oder *daivamūla*.

### 3.4.1.3. Zur Frage der Synonymie und verwandten Begriffen

Wie schon oben erwähnt,<sup>153</sup> man kann in verschiedenem Sinn von Synonymie sprechen. Allgemein und „nach der strengeren Auslegung (sie ist in der modernen Semantiktheorie am häufigsten anzutreffen) sind zwei Elemente synonym, wenn sie denselben Sinn haben“ (LYONS 1995, p. 456). Dies ist aber eine sehr breite und vielerlei Deutungen zulassende Definition. Darin, wie genau und mit welcher Nuancierung man sie im Detail auslegen soll, sind sich die Semantiker nicht einig. Eine absolute oder „normale Auswechselbarkeit“ (ebd., p. 461) im Falle von *daiva*- und anderen Worten, die sich auf inhaltlich ähnliche bzw. einander nahestehende Weltanschauungskategorien beziehen, wäre im Falle eines so heterogenen und komplexen Textes wie dem *Mahābhārata* wohl kaum zu denken. Es ist ferner klar, dass Synonymie „mehr als jede andere Sinnrelation *kontextabhängig (context-dependent)*“ ist (ebd., p. 462). Deswegen wären die möglichen semantischen Relationen zwischen Termini wie *daiva*, *haṭha*, *diṣṭa*, *vidhi*, *vidhāna*, *svabhāva*, *karma* usw. in ihren jeweiligen Kontexten zu suchen und herauszuarbeiten.

<sup>150</sup> Beispiel eines *aluk-samāsa*.

<sup>151</sup> Vgl. die Komposita *daivābhibhūta*- (s. o., p. 61) und *daivavimūḍhabuddhi*- (s. o., p. 61).

<sup>152</sup> Vgl. das Kompositum *daivakṛta*- (s. o., p. 60).

<sup>153</sup> S. Fn. 140.

Hier wären wiederum zwei mögliche Zugangsweisen zu verzeichnen. Eine Methode der semantischen Analyse eines Textes, wie z. B. der Lehrrede Draupadīs in MBh 3.33, die in Kapitel 4 ausführlicher behandelt werden wird, und der darin angesprochenen verwandten Kategorien würde eine Ideenanalyse aus dem Blickwinkel einer historischen Betrachtung des Textes bedeuten. Im Falle der Rede Draupadīs finden wir unter anderem verschiedene „Schicksals-Theorien“ (nennen wir sie vorläufig so). Es geht darum, zu erklären, wie dies oder jenes, was ein Mensch hier in diesem Leben erfährt, meistens „Resultat“ oder „Frucht“ (*phala*) genannt, überhaupt zustande kommt. Die Idee einer Frucht impliziert gemäß dem gewöhnlichen Hausverstand das Verzehren oder das Genießen. Sehr oft wird diese Idee von den Forschern zu Recht im Kontext verschiedener *karman*-Theorien betrachtet.<sup>154</sup> In der Darstellung von MBh 3.33, in seinen theoretischen Teilen, geht es nicht ausschließlich um eine besondere *karman*-Theorie, sondern zunächst um die Beschreibung mehrerer miteinander konkurrierender Ansichten, ja um diverse Weltanschauungen. Dass die Vertreter der einen hoch gepriesen und die der anderen mit Verachtung getadelt werden, ist eine andere Sache. Diese differierenden Wertungen sind vermutlich verschiedenen Etappen der redaktionellen Bearbeitung ursprünglich verschiedener Teiltraktate und ihrer kompositorischen Integration in eine größere Ganzheit, verbunden mit immer neuen „Theologisierungsschritten“, d. h. neuen Deutungen der gängigen Anschauungsmodelle, zu verdanken.

Wenn wir von dieser historischen Betrachtung miteinander konkurrierender angewachsener Ideen und Vorstellungen bezüglich der Herkunft der zustande gekommenen „Frucht“ ausgehen, dann können wir diese „Theorien“ oder „Hypothesen“, „Ansichten“ oder „Modelle“ eben als solche benennen. Die einen meinen, dass alles, was man hier ganz allgemein eben Resultat oder „Frucht“ nennt, aufgrund des **Zugewiesenen** (*diṣṭa*) zustande kommt, andere nennen als Primärursache das **Unerwartete** (*haṭha*), das **Göttliche**<sup>155</sup> (*daiva*), das

<sup>154</sup> Meist als „karmisches Resultat“ spezifiziert; vgl. etwa in HALBFASS 2000, p. 141, im Kontext der Erörterung der Kausalitätslehren in der indischen Naturphilosophie.

<sup>155</sup> In diesem Kontext einer differenzierten Betrachtung von verschiedenen „Schicksalsworten“ macht es einen guten Sinn und hat Berechtigung, *daiva* ganz wörtlich als „das Göttliche“ zu übersetzen. In

(menschliche) **Eigenwesen** (*svabhāva*), die **Taten** allgemein (*karman*) und speziell **frühere Taten** des Menschen (*pūrvakarman*) bzw. das **Bemühen des Menschen** (*puruṣaprayatna*) oder das **eigene Handeln** (*svakarman*) einer Person. Hinzu kommt noch eine mögliche Rolle des **göttlichen Erhalters** (*dhātr*), welcher gemäß einem komplexen universalen Retributionsprinzip in die individuellen menschlichen Geschicke eingreift, wenn er das früher bewirkte Tatenresultat den einzelnen Menschen **zuteilt** (*vidadhāti*).

Wenn man hier noch ein anderes spezifisches Register als Betrachtungsfacette einführt, nämlich die Frage nach menschlicher Freiheit oder Determinismus des Geschehens (was in philosophischer, theologischer und ganz allgemeiner weltanschaulicher Betrachtung der Schicksalsproblematik fast unerlässlich erscheint), so muss man zugeben, dass in einigen Modellen, wenn die Rolle des göttlichen Zuteilers (*vidhātr*) als entscheidend angenommen wird, der Mensch als vom Willen Gottes abhängiges Wesen gesehen wird, als Marionette in seinen Händen und völlig hilflos (*avaśa*), in den anderen Modellen aber als vollkommen freies Wesen, dessen Taten hier und jetzt allein seine zukünftigen Geschicke bestimmen. Zwischen diesen zwei Extremen gibt es eine unklare Grauzone, wo nichts Definitives<sup>156</sup> über den menschlichen freien Willen ausgesagt wird.

Aus der genannten ziemlich bunten Gruppe von Ansichten bzw. Modellen kämen inhaltlich „synonymisch“ nur diejenigen infrage, die mit den Begriffen *puruṣaprayatna*, *svakarman* und *pūrvakarman* operieren. Diese auf ein mehr oder

---

den anderen Kontexten wiederum würde eine solche wörtliche Wiedergabe, besonders im Falle eines deutlich impersonalen „schicksalhaften“ Geschehens, ganz falsche Assoziationen mit einem Gott oder einer besonderen Gottheit evozieren.

<sup>156</sup> Vgl. eine strengere Bestimmung des kausalen Zusammenhanges von Tun und seiner Frucht in *Carakasamhitā* 1.11.31 (CS, p. 73): *ata evānumīyate — yat svakṛtam aparihāryam avināśī paurvadehikaṃ daivasamjñakam ānubandhikaṃ karma, tasyaitat phalam; itaś cānyad bhaviṣyatīti; phalād bījam anumīyate, phalaṃ ca bījāt*. „Von daher eben wird gefolgert: Was von einem selbst vollbrachtes, unabwendbares, unvergängliches, zum früheren Leib gehöriges, die technische Bezeichnung *daiva* tragendes und weiterreichende Folgen nach sich ziehendes Handeln ist, dessen (d. h. des Handelns) Ergebnis ist dies (d. h. das zuvor Genannte); und daraus wird ein anderes (Ergebnis) resultieren; aus dem Ergebnis wird der Same erschlossen, und das Ergebnis aus dem Samen“. In diesem kausalen Zusammenhang, welcher sich über mehrere Existenzen erstreckt, gehört das, was in der Existenz X<sup>1</sup> zum Bereich des freien menschlichen Handelns gehörte, in der Existenz X<sup>2</sup> schon zum unbedingt Gegebenen, zur Zone der Unfreiheit und der eingeschränkten Handlungsmöglichkeiten, nämlich als festgelegte Frucht der früheren freien Handlung.

weniger freies menschliches Tun abhebenden Erklärungsmodelle werden den „deterministischen“ oder „fatalistischen“ gegenübergestellt werden,<sup>157</sup> mit *diṣṭa*, *haṭha* und *daiva* als Schlüsselbegriffen. Der Übergang zwischen den beiden Gruppen ist aber fließend, weil zum Beispiel das auf den Begriff des (*sva*)*karman* rekurrierende Modell nach Belieben entweder deterministisch erklärt oder im Register menschlicher Freiheit angesiedelt werden könnte.

Aber sind die obengenannten „deterministischen“ oder „fatalistischen“ Kategorien als historisch aus diesem und anderen Texten belegte traditionelle<sup>158</sup> Erklärungsmodelle wirklich „synonym“, das heißt beliebig austauschbar, weil sie denselben Inhalt haben? Offensichtlich doch nicht, denn sonst wären sie nicht einzeln, als eigene Sichtweisen samt ihrer moralischen Wertung (als überaus tadelnswerte Anschauungen seitens der Erzählerin eingestuft) angeführt worden.

Auf der anderen Seite, und das ist der zweite Zugang zum Problem der Synonymie und verwandten Konzepten aus dem Bereich der Semantik, wenn wir als Betrachter und Interpreten der Inhalte von relevanten Sanskrittexten pauschal all das, was dem Menschen hier in diesem Leben nur widerfahren kann, von uns aus schicksalsbedingt nennen und nicht weiter darüber reflektieren, dann hätten wir einen guten Grund dafür, fast alle angeführten Modelle zum Beispiel als „Schicksalsmodelle“ zu bezeichnen, mit Ausnahme des mit dem Begriff von *puruṣaprayatna* operierenden Modells. Dementsprechend würde man dann sagen, dass in diesem konkreten Text des *Mahābhārata* folgende Worte als „Synonyme“ für das „Schicksal“ bzw. sein Wirken verwendet werden: *diṣṭa*, *haṭha*, *daiva*, *daivavidhi*, *svabhāva* und das Wirken des *dhātr*. Unsere Bezeichnung „Schicksal“ würde dabei solche universalen Arten der deutenden Erfahrung wie den Determinismus oder den Fatalismus voraussetzen. Die verbliebenen Modelle mit den Schlüsselbegriffen *puruṣaprayatna* und evtl. *karman*/*svakarman* würden dem Erfahrungs- und somit Bezeichnungsbereich der menschlichen Freiheit angehören.

---

<sup>157</sup> Es sollte klar sein, dass solche Bezeichnungen eine etische, und nicht etwa eine emische interpretatorische Meta-Ebene voraussetzen; s. o. p. 19. Eine ausführlichere Bemerkung dazu s. u. in Fn. 370.

<sup>158</sup> Vgl. *iti smṛtam* (MBh 3.33.16).

Der soeben hervorgehobene Dualismus von menschlicher Freiheit und Determinismus bzw. Fatalismus findet sich als ein großes, umfassendes Thema<sup>159</sup> quer durch das ganze *Mabhābhārata* in der Hauptlinie seiner Erzählung.

Soviel zu der semantisch schwierigen und auf der Ebene dieser kleinen Studie nicht eindeutig zu beantwortenden Frage nach sogenannter Synonymie im Rahmen der gegenständlichen Untersuchung der Weltanschauungskategorie *daiva*.

### 3.4.2. Narrativ-kompositorische Strukturen: Formeln

In seinem bekannten Aufsatz „Stereotyped Expressions in the Rāmāyaṇa“<sup>160</sup> schreibt J. Brockington (BROCKINGTON 2000, p. 99), dass die im Titel angesprochenen „forms of repetition“ vielen oder gar allen epischen Traditionen der Welt gemein sind.<sup>161</sup> Laut P. Grintser „machen epische Formeln phraseologische Blöcke aus, die dem epischen Metrum angepasst sind“ (s. GRINTSER 2008, p. 116; meine Übersetzung). Sie können den Umfang eines *pāda* oder etwas weniger haben und sollen nicht immer denselben, identischen Wortlaut haben, sondern können auch eine Themenvariation beinhalten (vgl. „variation on a

---

<sup>159</sup> Das bringt zeitgenössische Forscher wie P. Hill dazu, einzelne große Kapitel seines Buches entsprechend zu benennen; vgl. in HILL 2001 Chapter 3: Impersonal Fate: The Power of the Mysterious Beyond, und Chapter 4: Human Action: The Power of Man. Zu einer kurzen Besprechung dieses Buches s. o., p. 32.

<sup>160</sup> Dieser Aufsatz (natürlich in seiner Erstausgabe in BROCKINGTON 1970) wird zum Beispiel gerade im Zusammenhang mit der Erforschung der Kompositionsstrukturen des *Rāmāyaṇa* als Quelle für das vom Autor angesammelte illustrative textliche Material und die damit verbundenen Beobachtungen zitiert; vgl. SÖHNEN 1979, p. 287, Fn. 3.

<sup>161</sup> Über Universalität und Besonderheiten der formelhaften poetischen Sprache schrieb als erster der bekannte amerikanische klassische Philologe und Homerforscher Milman Parry: „In a society where there is no reading and writing, the poet, as we know from the study of such peoples in our own time, always makes his verse out of formulas. He can do it in no other way. <...> He makes his verses by choosing from a vast number of fixed phrases which he has heard in the poems of other poets. Each one of these phrases does this: it expresses a given idea in words which fit into a given length of the verse“ (PARRY 1932, p. 6). Laut P. A. Grintser, gehört M. Parry „die Ehre der Entdeckung der formelhaften Sprache der epischen Dichtung“ (s. GRINTSER 2008, p. 148). Über die Theorie von M. Parry und seinem Schüler A. Lord betreffend des formelhaften Aufbaus von mündlichen epischen Texten und über die erstmalige Anwendung dieser Theorie am Beispiel des *Rāmāyaṇa* durch N. Sen (vgl. SEN 1966 und Fn.164) schreibt Y. Vassilkov in VASSILKOV 2010, p. 27.

theme“ in BROCKINGTON 2000, p. 98).<sup>162</sup> Somit gehört zum Wesen einer Formel, dass sie aus zwei strukturellen Elementen besteht: aus einem festen und aus einem variablen Teil.

Uns interessieren hier in erster Linie solche Formeln, die im Hinblick auf das *daiva*, seine Charakteristika und mit ihm verwandte Themen, wie z. B. die menschliche Freiheit, inhaltlich aussagekräftig sind. Dass diese Formeln ein Zeugnis der (zumindest ursprünglichen)<sup>163</sup> Oralität, das heißt des mündlichen Charakters des Epos sind,<sup>164</sup> ist ein anderer interessanter Aspekt, der in weiterer Forschung nicht außer Acht gelassen werden sollte, z. B. bei Versuchen, den Text des *Mahābhārata* zu stratifizieren und den damit zusammenhängenden Hypothesen.

Im Folgenden werden einige Beispiele solcher Formeln oder Standardredensarten<sup>165</sup> mit dem Element *daiva*- angeführt, deren Grenzen allerdings, wie schon oben gesagt, variieren können und die nicht unbedingt nur maximal die Größe eines *pāda* einnehmen.

- *daivaṃ puruṣakāreṇa ko nivartitum arhati.* (MBh 3.176.27 ab); „Wer vermag das *daiva* durch das menschliche Handeln abzuwenden?“
- *daivaṃ prajñāviśeṣeṇa ko nivartitum arhati* (MBh 1.1.186 cd); „Wer vermag das *daiva* durch eine besondere Einsicht/Klugheit abzuwenden?“

Diese beiden Redewendungen, die sich lediglich durch das infrage kommende Mittel des Abwendens des *daiva* voneinander unterscheiden

---

<sup>162</sup> Bezüglich der epischen Formeln schreiben z. B. Daniel H. H. Ingalls (Sr. und Jr.) folgendermaßen: „A formula is a framework for expressing any general incident or description that is likely to be needed by the oral performer. One or more words of the formula will remain the same in many occurrences and will always occupy the same metrical slot. In the remainder of the span covered by the formula the syntax will usually remain the same even if the words furnishing the syntax exhibit variation. One or more words of the formula must be varied whenever the reciter needs to express a particular rather than a general fact, and the formula is so built that it can easily be adapted to these particular cases without slowing up the performer in his recitation“ (s. INGALLS 1991, p. 27).

<sup>163</sup> Vgl. BROCKINGTON 1999, p. 121.

<sup>164</sup> „Oral epic poetry tends to have an abundance of „formulas“ and „formulaic expressions.“ These repeated, or nearly repeated, phrases help the poet in his rapid oral composition. <...> There are also the formulaic expressions <...>. These also characterize oral poetry when used in bulk“ (s. SEN 1966, p. 398a).

<sup>165</sup> Vgl. den Terminus „stock phrases“ in BROCKINGTON 2000, p. 98.

(*puruṣakāra* und *prajñāviśeṣa*), sagen über die Überzeugung des Sprechers aus, dass das Schicksal unausweichlich bzw. unabwendbar sei. Weder das menschliche Handeln noch eine besondere Einsicht/Klugheit oder Weisheit können dies ändern.

In weiteren Formeln ist der erste Teil (in der Größe eines *pāda*) immer derselbe, der zweite *pāda* variiert allerdings ein wenig, obwohl das Thema immer das gleiche zu sein scheint: das Schicksal oder „das Göttliche“, wodurch dies oder jenes eintritt, ist das Höchste, das menschliche Bemühen oder der menschliche Faktor hingegen unterlegen oder völlig zwecklos:

- *daivam eva paraṃ manye pauruṣam tu nirarthakam* (MBh 2.43.32 ab);
- daivam eva paraṃ manye yenaitad upapadyate* (MBh 2.45.57 cd);
- daivam eva paraṃ manye puruṣārtho nirarthakah* (MBh 3.176.27 cd);
- daivam eva paraṃ manye pauruṣād api saṃjaya* (MBh 6.58.1 ab);
- daivam eva paraṃ manye na sunītaṃ<sup>166</sup> na pauruṣam* (MBh 7.\*53.1);
- daivam eva paraṃ manye dhik pauruṣam anarthakam* (MBh 7.110.1 ab, MBh 8.5.29 ab);
- daivam eva paraṃ manye yat karṇo hastasaṃsthayā* (MBh 7.158.7 ab)<sup>167</sup>;

Als stilistisch-kompositorische Mittel enthalten diese Formeln Antithesen<sup>168</sup>, welche die Größe und Alleingültigkeit des *daiva* gegenüber der Nichtigkeit des *pauruṣa/puruṣārtha* betonen.

Ferner findet sich an zwei Stellen eine Formel, die gerade einen *pāda* füllt:

- *daivenābhipracodita-* (MBh 1.2.185, 1.2.221)<sup>169</sup> „vom *daiva* angetrieben“.

Diese wurden in der vorliegenden Arbeit schon im Kapitel «3.4.1.2.1.1. Instrumental» besprochen (s. o., p. 52).

<sup>166</sup> Auch das gute Betragen ist nicht das Höchste, immer nur das *daiva*.

<sup>167</sup> Hier ist die Formel auf den *pāda* a) reduziert; in *pāda* b) wird sie nicht mit der gewöhnlichen Aussage über das *pauruṣa* fortgeführt.

<sup>168</sup> Vgl. DZILLEJA 1949, p. 52.

<sup>169</sup> Vgl. die inhaltlich und strukturell ähnliche Formel *kālenābhipracoditaḥ* (MBh 3.189.25 d, 3.221.2 d, 5.156.1 d und 10.8.94 d), „von der Zeit angetrieben“.

Einige Formeln haben als festen Teil den Ausdruck *paśya daivam* („siehe das Göttliche/das Schicksal / schaue auf das Göttliche/das Schicksal“):

- *imām avasthām āpannaḥ paśya daivam idaṃ mama* (MBh 3.176.14 cd);  
*imām avasthām saṃprāptaḥ paśya daivam idaṃ mama* (MBh 3.\*875.6);<sup>170</sup>  
*so 'haṃ kāpatham ārūḍhaḥ paśya daivam idaṃ mama* (MBh 6.84.37 cd);  
*kṣayam adya gatā yuddhe paśya daivam yathāvidham* (MBh 9.23.17 cd).

Eine interessante Formel, die etwas über die Beschaffenheit bzw. Herkunft des *daiva* aussagt („geformt von der [kosmischen] Setzung, d. h. Ordnung“), lässt auf seinen unpersönlichen Charakter schließen:

- *daivāc ca vidhinirmitāt* (MBh 3.240.14 f.);  
*daivam ca vidhinirmitam* (MBh 3.257.4 b, 3.292.27 d).

Strukturell ähnlich, insofern sie immer in den geraden *pādas* vorkommen und als festen Teil diesmal nicht *daiva*, sondern das Adjektiv *duratikrama* haben, aber inhaltlich verschieden sind folgende Formeln, die die praktische Unüberwindlichkeit zunächst des *daiva*, aber weitaus häufiger der Zeit oder der kosmischen Ordnung zum Ausdruck bringen:

- *daivam tu duratikramam* (MBh 4. App. 52.14; 9.64.29 f);  
*vidhir hi duratikramaḥ* (MBh 13. App. 15.1151);  
*kālo hi duratikramaḥ* (MBh 1.\*61.1, 3.148.8 d, 3.194.25 d, etc.<sup>171</sup>).

Somit könnten wir auf der Ebene einer synchronen Betrachtung des gesamten überlieferten Textes des *Mahābhārata* feststellen, dass *daiva* inhaltlich in dieselbe Gruppe wie *vidhi* und *kāla* gehört, nämlich zu den kosmischen Kräften,

<sup>170</sup> Lesart zu MBh 3.176.14 cd.

<sup>171</sup> Hier mögen einige Beispiele dieser häufig im MBh vorkommenden Formel genügen.

welche die Geschicke des Menschen beeinflussen und äußerst schwer, wenn überhaupt, zu überwinden sind.

### 3.4.3. Zur Phänomenologie von *daiva*

Aus der oben exemplifizierten, stufenweisen semantischen Analyse des im *Mahābhārata* reichlich überlieferten Materials zu *daiva* als „Schicksalsphänomen“ folgen immer Schlüsse inhaltlicher Art, die zum Teil schon dargelegt wurden. Diese Inhalte sind aber von so verschiedener Natur und bringen solche unterschiedlichen Aspekte ans Tageslicht, dass es vonnöten ist, die einzelnen phänomenologischen Beobachtungen zu kategorisieren, um sie übersichtlich zu machen. Auf diese Weise die Ergebnisse der Erforschung von Einzeltexten des *Mahābhārata* zu präsentieren, wäre eine weitere zukünftige Aufgabe, gefolgt von der Aufstellung von Hypothesen bezüglich der Weltanschauungskategorie *daiva*, ihrer Natur, Besonderheiten und Wirkungen. Dabei sollte klar werden, dass das Phänomen *daiva* von seinen Inhalten her keinesfalls einheitlich ist, weil damit eben sehr unterschiedliche und oft widersprüchliche Vorstellungen verbunden waren, die uns die schriftliche Überlieferung zugänglich gemacht hat.

Nun eine ganz kurze Aufstellung der möglichen Aspekte einer *daiva*-Phänomenologie, von welchen manche anhand des präsentierten Materials ansatzweise und am Rande schon angesprochen und sogar teilweise behandelt wurden:

- Beschaffenheit von *daiva*;
- unpersönlicher Charakter des *daiva* und mögliche Personalisierungen;<sup>172</sup>
- Vielfalt von konkreten Wirkungen des *daiva* und ihre Wertungen (negative, aber auch positive);

---

<sup>172</sup> Zum komplexen Begriff der Person sowie zu „Personalität“ als möglicher Kategorie der religionswissenschaftlichen Reflexion s. u., Fn. 301.

- Werkzeuge des *daiva*;
- das *daiva* als Agens und als Resultat (Platz in der Kette von Ursache und Wirkung);
- Wirkungsbereiche des *daiva*: vom einzelnen Lebewesen bis hin zum Universum;
- Wahrnehmbarkeit des *daiva* (unsichtbar oder sichtbar; Zeichen für *daiva*);
- Verhältnis von *daiva* und *pauruṣa/puruṣārtha/puruṣakāra* (die menschlichen Wesen zwischen freiem Handeln und Determinismus).

Abschließend noch eine kurze aufzählende und nicht weiter systematisierte Darstellung einzelner Aspekte des *daiva*, resultierend aus der „phänomenologischen“, das heißt ersten inhaltlichen Auswertung von *daiva*-Material, das auf seine weitere Bearbeitung und Konzeptualisierung wartet, aber oben nicht angesprochen werden konnte:

- Vom *daiva* gibt es keine Erlösung (*amokṣaṇīya*), es tritt sicher zukünftig auf (*bhāvi*) (MBh 1.155.52, 1. App. 79.145);
- das *daiva* ist unmenschlich (*amānuṣa*) (MBh 1. App. 55.95);
- mit dem *daiva* ist Furcht oder Gefahr (*bhaya*) verbunden (MBh 1.34.4);
- das *daiva* ist des Menschen Obdach (*śaraṇa*) (MBh 4.14.17) und Zuflucht (*parāyaṇa*) (MBh 1.34.3, 1.\*1485.4, 1. App. 104.3);
- man lehnt sich an das *daiva* an (*sa daivam evāśrayate*, in MBh 1.34.3);
- das *daiva* ist nicht nur das Höchste (*parama*), sondern auch jenseitig bzw. feindlich oder fremd (*para*) (MBh 2.45.57);
- das *daiva* ist schwer zu überqueren oder zu überwinden (*dustara* in MBh 2.51.16, 2.51.22 und *duratikrama* in MBh 4. App. 52.14);
- das *daiva* kann günstig sein (*pradakṣiṇa* in MBh 3.37.5 und *anukūla* in MBh 3.188.86);
- das *daiva* kann Ergebnis sein (***daivam*** *dānaphalaṃ proktam*, in MBh 3. App. 32.28), aber auch Ursache (*tasmād **daivam** hi kāraṇam*, in MBh 3.\*875.12).

Diese Aufstellung soll im Zuge einer geplanten weiteren Erfassung des Materials fortgesetzt bzw. dieses tiefer analysiert und die Ergebnisse im Weiteren den größeren inhaltlichen Zusammenhängen des epischen Geschehens zugeordnet werden.



## 4. Rund um die Lehrrede Draupadīs (MBh 3.33): eine exemplarische Darstellung

### 4.1. Einführendes

Zur exemplarischen Darstellung von Problematik, Fragestellungen, möglichen Einzelbeobachtungen und konzeptuellen Überlegungen bei der genaueren Erforschung und Analyse eines Textes des MBh, in welchem das uns interessierende Wort und/oder Konzept *daiva* in inhaltlich und strukturell geballten Zusammenhängen mehrfach vorkommt, habe ich einen Text gewählt<sup>173</sup>, welcher uns viel über diverse weltanschauliche Denkmodelle des „epischen Inders“ verrät. Das Genre dieses Textes könnte man etwa als Lehrrede<sup>174</sup>, weltanschaulich-didaktische Homilie oder gar als moralisch-philosophisches Traktat<sup>175</sup> benennen; dies hängt davon ab, ob man mehr von der strukturellen Gestalt dieses Textstücks, oder vom Telos, d. h. textinhärenten Zielsetzungen des Erzählers oder des jeweiligen Redaktors bzw. der anonymen Redaktoren, oder bloß von seinen Inhalten ausgeht.

Der uns hier vorliegende Text gehört zweifelsohne zu den „langlebigen Texten des kollektiven Gedächtnisses“ und beinhaltet somit einen „langlebigen

---

<sup>173</sup> Hier ist es nicht ganz fehl am Platz klarzustellen, dass der Text als nur einer von einigen anderen möglichen Kandidaten gewählt wurde, wie in einem altindischen Würfelspiel (*dyūta*) die Würfeln fallen, denn genauso gut könnte es ein anderer Text aus dem epischen Korpus gewesen sein, wo *daiva* in komplexen semantischen Zusammenhängen problematisiert wird und nicht bloß in Form einer Redefloskel lose dasteht, und der eine abgeschlossene, mehr oder weniger einheitliche Gestalt aufweist. Die wichtigsten Kriterien meiner Auswahl gerade dieses Textes lagen in seiner recht interessanten Behandlung speziell der weltanschaulichen Problematik, die eine übersichtliche Darstellung verschiedener, das „Schicksal“ betreffender weltanschaulicher Modelle samt ihrer Bewertung mit einschließt, sowie in seinem nicht allzu großen Umfang im Hinblick auf den Rahmen der vorliegenden Arbeit.

<sup>174</sup> Laut S. Neveleva gibt es typische epische Motive, die wie folgt genannt werden: „Situationsmotiv, „Rede“-Motiv, Bewegungsmotiv, Tätigkeitsmotiv (dasselbe: Episodenmotiv), Beschreibungsmotiv und Charakterisierungsmotiv. Es ist klar, dass nur die ersten drei Motive wirklich sujetbildend sind, die anderen hingegen spielen im Sujet keine konstruktive Rolle“ (s. NEVELEVA 1991, p. 151; meine Übersetzung). Im vorliegenden Fall gehört die Lehrrede Draupadīs entsprechend der oben angeführten Klassifikation offenbar in die Gruppe des epischen „Rede“-Motivs, welches „völkerkundlich allgemein typisch ist und für das *Mahābhārata* eine enorme Wichtigkeit besitzt <...>. Es hat hier einen Sinn, situationsbedingte Formen voneinander zu unterscheiden, die an das Situationsmotiv grenzen: Befehl, Bitte, Ratschlag, Nachricht u. Ä. sowie ganzheitlich-selbständige Arten der Rede“ (s. ebd., p. 157; meine Übersetzung).

<sup>175</sup> In meinen Anmerkungen zum Text und in der Strukturanalyse verwende ich das Wort „Traktat“ allerdings nicht im Sinne eines literarischen Genres, sondern in speziellerem Sinn: s. Fn. 290.

Code des kollektiven Gedächtnisses“.<sup>176</sup> Jede hermeneutisch konsequente Aufschlüsselung eines solchen Textes wird in einen oder sogar mehrere Kommentare münden.<sup>177</sup> Diese kommentierende Aufschlüsselung verschiedener Bedeutungsebenen im Text ist ein wesentlicher Schritt zur Entzifferung des „verschriftlichten“ kulturellen Gedächtnisses einer uns fremden Epoche und Kultur.<sup>178</sup>

Den inhaltlichen, für den gesamten Zusammenhang der sich quer durch alle *parvans* ziehenden epischen Narration<sup>179</sup> wichtigen Rahmen dieser Homilie bzw. didaktischen Rede<sup>180</sup> Draupadīs, die sie an den überaus an sich selbst und seinen Tatabsichten zweifelnden und von ethischen Skrupeln geplagten Pāṇḍava-König Yudhiṣṭhira richtet, bilden die abenteuerlichen Wanderungen der Pāṇḍavas während ihrer dreizehnjährigen Verbannung in die Wildnis, die nach dem schicksalhaften Würfelspiel (*dyūta*)<sup>181</sup> als eines seiner Ergebnisse eintritt. Draupadī, auch Kṛṣṇā genannt, Tochter des Königs Drupada, wurde zunächst von Arjuna beim Wettbewerb im Bogenschießen am königlichen Hof Drupadas gewonnen; dann wurde sie gemeinsame Gattin aller fünf Pāṇḍavas.<sup>182</sup> Sie begleitet die

---

<sup>176</sup> S. den Aufsatz des russischen Kulturhistorikers Y. Lotman „Über den semiotischen Kulturmechanismus“ [Ю. М. Лотман, О семиотическом механизме культуры] in LOTMAN 2000, p. 488.

<sup>177</sup> S. Fn. 195; bei der hermeneutischen Reflexion über Inhalte solcher Texte sollte man auch nicht die Unterscheidung etischer und emischer Betrachtungsperspektiven (s. z. B. p. 17 der vorliegenden Arbeit) aus den Augen verlieren sowie sich über den eigenen terminologischen Sprachgebrauch im Klaren sein.

<sup>178</sup> Zur Verschriftlichung und Kanonbildung vgl. die Ausführungen von Jan Assmann in ASSMANN 2004, p. 81 f.

<sup>179</sup> F. Jannidis schreibt: „Der Begriff »narrativ« wird in der Narratologie teilweise sehr weit verstanden und umfasst alles, was eine fiktive Handlung präsentiert, <...> teilweise wird er sehr eng gefasst und nur für Erzähltexte verwendet“ (s. JANNIDIS 2004, Fn. 1 auf p. 1).

<sup>180</sup> Zu verschiedenen Rede-Begriffen vgl. z. B. die Verständnismöglichkeiten, die in SÖHNEN 1979, p. 5 f. angeführt werden: „a) Als Äußerung in Form von Sprache schlechthin... b) als Einheit einer wörtlichen zitierten Äußerung verschiedenen Umfangs... c) als inhaltlich von einem oder mehreren Themen geprägte, in einer bestimmten Intention gesprochene und in bestimmter Weise gegliederte längere Äußerung“. Im vorliegenden Falle würde die dritte Bestimmung am treffendsten das Objekt der vorliegenden Übersetzung und Untersuchung definieren.

<sup>181</sup> Näheres speziell zu diesem epischen Würfelspiel, welches sehr wohl als Knotenpunkt des gesamten epischen Geschehens in seinen inhaltlichen und weltanschaulichen Komponenten betrachtet werden kann, findet sich in dem wichtigen Aufsatz SHULMAN 1992. Über das altindische Würfelspiel allgemein lohnt es sich, eine sehr lesenswerte und grundlegende kleine Monographie zu diesem Thema von Heinrich Lüders anzusehen (LÜDERS 1940).

<sup>182</sup> Vgl. BROCKINGTON 1998, p. 29. Eine interessante vergleichende Studie zu Draupadī findet man z. B. in HILTEBEITEL 1991.

Pāṇḍavas auf allen ihren Wegen in der Wildnis während des Exils, und unter anderem diskutiert sie mit Yudhiṣṭhira zu verschiedenen metaphysisch-weltanschaulichen und ethisch-praktischen Themen.<sup>183</sup>

Draupadī ist im gegebenen literarischen Kontext (MBh 3.33) diejenige, die diese weltanschaulich-didaktische Lehrrede, gerichtet an Yudhiṣṭhira, hält. Ein solcher Erzähler bzw. eine solche Erzählerin wird in der Narratologie und narratologischen Analyse<sup>184</sup> verschiedener Texte für gewöhnlich „Figur“ oder „Person“ genannt.<sup>185</sup>

Nun zum konkreten „Sitz im Leben“ dieses Textes. Die Lehrrede Draupadīs ist eine Art apologetische Antwort der Prinzessin auf die Vorwürfe bzw. auf den Verdacht seitens des Königs Yudhiṣṭhira, dass Draupadī Zweifel an der allgemeingültigen sozio-religiösen Norm (*dharma*)<sup>186</sup> und dem Herrn der Geschöpfe (dem „mächtig Vermögenden“, *īśvara*), dem Erhalter (*dhātṛ*) des Universums hätte. Yudhiṣṭhira befindet sich aber in einer moralisch prekären Lage, indem er gerade Draupadī ethisch-moralische Vorwürfe macht, obwohl er sie beim Würfelspiel mit dem Gāndhārarāja Śakuni<sup>187</sup>, neben seinem Besitz, seinen Brüdern und sich selbst, verlor,<sup>188</sup> und somit alle Pāṇḍavas und auch Draupadī in Gefahr stürzte. Im Laufe der Rede Draupadīs wird es klar, dass die gesamten Vorwürfe des Königs

<sup>183</sup> Bezüglich der komplexen und heterogenen Textgeschichte des zweiten *parvans* schreibt J. Brockington: „The *Āraṇyakaparvan* has long been recognised as incorporating material of diverse origin and a number of studies have been devoted to elucidating the textual history of individual episodes“ (s. BROCKINGTON 1998, p. 140).

<sup>184</sup> Die narratologische Analyse eines literarischen Textes hat die Erstellung eines Modells zur Folge, welches „vor allem der Beschreibung und Analyse von Textphänomenen, im Gegensatz zum Begriff der »literarischen Kommunikation«, der in den letzten Jahren hauptsächlich unter dem Gesichtspunkt des Sozialsystems Literatur untersucht wurde und der sich in dieser Form bislang nicht stringent auf die Ebene der Textanalyse beziehen ließ“ (s. JANNIDIS 2004, p. 15 f.), dienlich sein könnte.

<sup>185</sup> Zur ganzen Problematik der „Figur“ in der Narratologie vgl. z. B. JANNIDIS 2004, p. 85 ff.

<sup>186</sup> Diese Übersetzung eines äußerst komplexen Begriffes (*dharma*) einfach als „Norm“ soll nicht in ihrer scheinbaren Schlichtheit täuschen. P. Hacker schreibt zum Konzept *dharma* Folgendes: „Wir müssen uns den Dharma primär als eine Art Substanz oder als ein übersinnliches, immaterielles Ding denken. Diese Substanz, dieses unstoffliche Ding ist zunächst in den konkreten Pflichten, wie sie als fixierte Normen und Vorschriften überliefert sind, ja, diese Normen *sind* der Dharma, und zwar der Dharma *vor dem Vollzug*. Weil aber diese Normen der Dharma schon sind, entspricht der Dharma vor dem Vollzug eigentlich gar nicht unseren Begriffen „Norm“, „Gesetz“, „Recht“ oder „Pflicht“. Diese sind alle viel zu abstrakt. Der Dharma ist vielmehr ein konkretes, positiv-heilswertiges *Verhaltensmodell*“ (s. HACKER 1965A, p. 103 [506]).

<sup>187</sup> S. SHULMAN 1992, p. 355.

<sup>188</sup> Vgl. „The twenty throws (*glaha*) won by Śakuni, as Yudhiṣṭhira, trapped in play, stakes successively his wealth, his brothers, himself and, finally, Draupadī“; s. SHULMAN 1992, p. 356.

Yudhiṣṭhira unbegründet sind, und dass Draupadī selbst diejenige ist, die den sich in der Situation des akuten Unglücks und Zweifels befindenden König beruhigt, ihm Hoffnung gibt und strenge ethische Imperative setzt.

In der in Indien nach wie vor populären und weit verbreiteten *Vulgata*-Ausgabe des *Mahābhārata*<sup>189</sup> befindet sich diese Lehrrede in Kapitel 32 des dritten *parvan*,<sup>190</sup> was dem Kapitel 33 der krit. Ed.<sup>191</sup> entspricht.<sup>192</sup>

Zunächst folgt meine Übersetzung der Lehrrede<sup>193</sup> gemäß der kritischen Ausgabe des *Mahābhārata* (MBh). Bemerkungen, die über die Klärung sprachlicher Einzelheiten und sonstiger *trivia*, die in den Fußnoten erfolgt, hinausgehen, erscheinen nach der Inhalts- und Strukturanalyse mit den entsprechenden Verszahlen in Kapitel «4.4. Besprechung von MBh 3.33.1–58». In der Übersetzung habe ich mich dazu entschlossen, auf die weit verbreiteten zwei Klammerarten (runde für erklärende Ergänzungen und eckige für syntaktische Vervollständigung oder auch umgekehrt) weitestgehend zu verzichten. Runde Klammern beinhalten gleichermaßen inhaltliche Erklärungen als auch notwendige größere Ergänzungen syntaktischer Art. Kleinere Ergänzungen, wie z. B. im Original nicht explizit verwendete, aber aus den grammatischen Zusammenhängen unmittelbar verständliche Pronomina und ähnliches, lasse ich ohne Klammern in den Text einfließen.<sup>194</sup>

Und noch eine Bemerkung konzeptueller Art: was in diesem Abschnitt der vorliegenden Arbeit als Text der deutschen Übersetzung aus dem Sanskritoriginal, dessen Struktur- und Inhaltsanalyse sowie verschiedene Anmerkungen und

---

<sup>189</sup> D. h. die „Bombay edition..., accompanied by Nīlakaṇṭha’s commentary“ (BROCKINGTON 1998, p. 42).

<sup>190</sup> Vgl. MBh(Nīl), p. 56–59.

<sup>191</sup> MBh, Bd. 3, p. 102–107.

<sup>192</sup> Siehe die Angaben in der krit. Ed. am linken Rand der geraden Seiten oben bzw. am rechten Rand der ungeraden Seiten unten beim kritisch edierten Text, oberhalb des tk. A.; vgl. ferner die kurze Inhaltsangabe in JACOBI 1903, p. 33.

<sup>193</sup> Den Sanskrit-Text findet man in Kapitel 6.1. der vorliegenden Arbeit, entnommen der elektronischen Textausgabe MBh(el.).

<sup>194</sup> Dieser Entschluss entsprang einer Überlegung praktisch-teleologischer Art, nämlich den eigentlichen Text der Übersetzung möglichst überschaubar und leserfreundlich zu machen. Daraus resultiert auch mein Verzicht auf in den Text der Übersetzung eingeschobene Sanskrit-Entsprechungen. Falls diese mir aus verschiedenen Gründen interessant vorkommen, oder um Sachverhalte zu präzisieren, gebe ich sie in den Fußnoten.

Fußnoten erscheint, soll gewissermaßen unterschiedliche Ebenen des hermeneutischen Vorgangs des Verstehens des Originals widerspiegeln.<sup>195</sup>

## 4.2. Übersetzung von MBh 3.33

Draupadī sprach:

1) Weder schätze ich gering noch schelte ich die Norm, o Pārtha, auf irgendeine Weise. Wie denn käme ich dazu, den Herrn<sup>196</sup> geringzuschätzen<sup>197</sup>, den Meister der Geschöpfe?

2) Niedergeschlagen trage ich das folgende vor — so verstehe mich, o Bhārata! Und viel mehr noch werde ich jammern; deshalb schenke mir Gehör, der du mir wohlgesonnen bist.

3) Handlung, wohlgemerkt, müssen die Wesen hier auf der Welt setzen, o Peiniger der Feinde! Denn ohne Handlung zu setzen leben nur die unbeweglichen (das heißt pflanzlichen), nicht aber andere Lebewesen.

---

<sup>195</sup> Sehr viel Interessantes zum textlichen Charakter des hermeneutischen Vorganges jeglichen Verständnisses sagt uns H.-G. Gadamer in GADAMER 2010, so z. B. auf p. 387: „Verstehen meint... sich in der Sprache Verständigen und nicht, sich in einen anderen Versetzen und seine Erlebnisse Nachvollziehen“. Bezüglich der Übersetzung aus einer uns fremden Sprache sagt Gadamer (ebd.), dass „die Übersetzung eines Textes <...> keine bloße Wiedererweckung des ursprünglichen seelischen Vorgangs des Schreibenden ist, sondern eine Nachbildung des Textes“ (p. 389). In unserem Fall wird der Versuch, den vorliegenden Text (die didaktisch-weltanschauliche Lehrrede Draupadīs) zu verstehen, sich darin äußern, daß wir uns zuerst bemühen, einen vorläufigen Text der Übersetzung zu erstellen; dann schreiben wir einen Kommentar dazu und möglicherweise einen Subkommentar, was jeweils den Anmerkungen und Fußnoten zu diesen Anmerkungen entspricht. Das sind dann mindestens drei Ebenen des hermeneutischen Vorganges oder Prozesses, d. h. des bemühenden Ringens um das Textverständnis, wobei mit Hilfe von Kommentar und Subkommentar unsere Ursprungsübersetzung ständig korrigiert und ergänzt wird, wodurch wir im Endeffekt zu einem tieferen Verständnis gelangen sollten.

<sup>196</sup> *īśvara-* (vgl. die Bedeutungsangabe bei APTE 2007, p. 394a: „powerful, able, capable of“) als auch das in [3] vorkommende Wort *sthāvara-* werden mithilfe desselben Suffixes *varaC* gebildet; vgl. Pāṇ. 3.2.175 (Wiedergabe bei BÖHTLINGK 2001, p. 112).

<sup>197</sup> *avamaṃsyē* 1 Ps. F. *ātm.* (von *ava* +  $\sqrt{man}$ ), wörtlich “(wie denn) werde ich geringschätzen?”

4) Und vom Trinken an der Mutterbrust an bis hin zum Kriechen an das Sterbelager<sup>198</sup> erlangen die beweglichen<sup>199</sup> Lebewesen ihren Lebensunterhalt durch Handlung, o Yudhiṣṭhira.

5) Unter den beweglichen Lebewesen sind insbesondere die Menschen diejenigen, o Bulle unter den Bharatas, die ihren Lebensunterhalt durch Handlung zu erlangen trachten — sowohl nach dem Hinscheiden als auch hier auf dieser Welt.

6) Indem alle Wesen das sich Bemühen<sup>200</sup> anerkennen, o Bhārata, genießen sie augenscheinlich die Frucht<sup>201</sup> der Handlungen, wofür die ganze Welt Zeuge ist.

7) Ich sehe, dass die Wesen ihr Leben auf ihr eigenes Bemühen<sup>202</sup> gründen. Auch (Gott) — Erhalter und Ordner<sup>203</sup> — (tut dies), wie zum Beispiel dieser Reiher hier im Wasser!

8) Setze deine eigene Handlung, verzage nicht, sei durch die Handlung gewappnet<sup>204</sup>! Doch wer die Pflicht anerkennt, den gibt es nicht einmal unter einem Tausend, oder es gibt ihn doch?!

---

<sup>198</sup> *śayyā-* bedeutet wohl ganz allgemein „Lager, Bett, Liegestätte“, von  $\sqrt{śī}$ ; vgl. die übliche Angabe bei APTE 2007, p. 1535 zum traditionellen Bildungsmodell: *śī ādhāre KyaP*. Kontextuell lässt sich dieses Wort hier als „Sterbelager“ verstehen und übersetzen, weil es in dieser Strophe um die gesamte Spanne zwischen zwei Extrempunkten der leiblichen, irdischen Existenz eines Muttermilch saugenden Wesens (auch des Menschen, aber nicht nur) geht: nämlich zwischen Geburt und Tod.

<sup>199</sup> *jaṅgama-*, nominalisierte (*aC*) Intensivbildung (*yaṅ*) von  $\sqrt{gam}$ ; dies würde semantisch das Bild von Wesen implizieren, die sich intensiv, überall und immer bewegen. Weiteres s. u., p. 102.

<sup>200</sup> *utthāna*, s. p. 105.

<sup>201</sup> Aus stilistischen Gründen, um der verbretiteten schönen Metapher des „Genießens (einer/der) Frucht“ ganz Rechnung zu tragen, übersetze ich in dieser Strophe das Wort *phala* eben als „Frucht“, obwohl ich sonst versuche, das im vorliegenden Text (MBh 3.33) vorkommende Wort *phala* konsequent als „Resultat“ wiederzugeben. In den anderen Teilen dieser Arbeit allerdings habe ich *phala* kontextuell bedingt unterschiedlich übersetzt.

<sup>202</sup> *samutthāna*.

<sup>203</sup> *dhātā vidhātā ca*; s. p. 106.

<sup>204</sup> *daṃśita*, auch „gepanzert“.

9) Und auch für diesen gäbe es (immer etwas) zu tun zum Zwecke des Gedeihens und Bewahrens; denn abgezehrt<sup>205</sup> wird ohne Nachschub und schwindet selbst der Himavat.

10) Zugrunde gehen würden alle Geschöpfe<sup>206</sup>, wenn sie keine Handlung setzten. Und ferner — sehen wir etwa Lebewesen, die fruchtlose Handlung setzen? Nicht auf andere Weise nämlich erkennen sie den Lebensunterhalt in der Welt an, in irgendeiner Hinsicht.<sup>207</sup>

11) Sowohl einer, für den das **Zugewiesene**<sup>208</sup> das höchste ist,<sup>209</sup> als auch dieser da, der das **Unerwartete** verkündet<sup>210</sup> — diese beiden sind Abtrünnige<sup>211</sup>, der hingegen an die **Handlung** glaubt,<sup>212</sup> wird gepriesen.

12) Denn der, welcher dem **Zugewiesenen** ergeben<sup>213</sup> regungslos glücklich schläft, geht wohl unter, vollkommen unverständlich, wie ein ungebrannter Topf im Wasser.

13) Ebenso lebt einer, der an das **Unerwartete** glaubt,<sup>214</sup> der, obwohl er zu einer Handlung fähig wäre, keine Handlung setzend (einfach) dasitzt, wohl nicht lange, wie ein Schwächling, der keinen Beschützer hat.

14) Wenn ohne Grund<sup>215</sup> gar ein Mensch, wer auch immer er sei, eine Sache erlangt, so denkt man über diese: „**Unerwartet**<sup>216</sup> (wurde sie erlangt)“, denn dies stellt keine Bemühung<sup>217</sup> von jemand Bestimmten dar.

---

<sup>205</sup> *bhakṣyamāṇa-*, wörtl. „wird verzehrt“.

<sup>206</sup> *prajā*.

<sup>207</sup> Es geht wohl um die Anerkennung der Bedingtheit des Lebensunterhalts durch das Handeln seitens der Lebewesen.

<sup>208</sup> Diverse Wörter und Ausdrücke, die mit dem facettenreichen Schicksalskonzept (s. o., p. 20) in Zusammenhang stehen und die für unsere Untersuchung von besonderer Wichtigkeit sind, werden im Folgenden fett markiert.

<sup>209</sup> *diṣṭapara*.

<sup>210</sup> *haṭhavādaka*.

<sup>211</sup> *apasada*; PW spricht von „Ausgestoßenen“; vgl. PW Bd. I, p. 295a.

<sup>212</sup> *karmabuddhi*.

<sup>213</sup> *diṣṭam upāsīna-*.

<sup>214</sup> *haṭhabuddhi*.

15) Und wenn ferner ein Mensch irgendetwas, das man **Zugewiesenes**<sup>218</sup> nennt, erlangt, nicht wahr? — (und zwar) durch **göttliche Weisung**<sup>219</sup>, o Pārtha —, ist dies das **Göttliche**<sup>220</sup>, so ist es bestimmt worden.

16) Wenn ein Mensch selbst **durch** (seine eigene) **Handlung** ein bestimmtes Resultat<sup>221</sup> erreicht, augenscheinlich, mit dem Auge wahrgenommen, ist dies das **Menschliche**<sup>222</sup> — so versteht man traditionell.

17) Vom Eigenwesen her<sup>223</sup> erlangt ein anderer aktiv gewordener (Mensch) Dinge gar ohne Ursache<sup>224</sup>; wisse, dass dies ein **im Eigenwesen bestehendes**<sup>225</sup> Resultat ist, o du vorzüglichster unter den Menschen!

18) Welche (Resultate) somit der Mensch sowohl aufgrund des **Unerwarteten**<sup>226</sup> als auch aufgrund des **Göttlichen**<sup>227</sup>, aufgrund des **Eigenwesens**<sup>228</sup> und der **Handlung**<sup>229</sup> erlangt, dies ist das Resultat **früherer Handlung**<sup>230</sup>.

19) Denn auch der **Erhalter**<sup>231</sup> teilt eben das Ergebnis ihres (früheren) Handelns<sup>232</sup> gemäß den jeweiligen Ursachen zu, als (allmächtiger) Herr<sup>233</sup>, wenn er hier in der Welt das (von ihnen) früher bewirkte Resultat<sup>234</sup> den Menschen austeilte<sup>235</sup>.

---

<sup>215</sup> *akasmāt*, „zufällig, von ungefähr, plötzlich“.

<sup>216</sup> *haṭhena*; möglich wäre auch die Übersetzung „durch das Unerwartete“ im Sinne einer Ursache oder eines Grundes (d. h. „aufgrund des Unerwarteten“): s. u. Fn. 377.

<sup>217</sup> *yatna*.

<sup>218</sup> *diṣṭa*.

<sup>219</sup> *daivena vidhinā*.

<sup>220</sup> *daiva*.

<sup>221</sup> Vgl. eine gewisse Ähnlichkeit zwischen den Strophen 16 und 6: *kiṃcit phalam <...> pratyakṣaṃ cakṣuṣā dṛṣṭam* [16] vs. *pratyakṣaṃ phalam aśnanti* [6].

<sup>222</sup> *pauruṣa*.

<sup>223</sup> *svabhāvataḥ*.

<sup>224</sup> *akāraṇāt*.

<sup>225</sup> *svabhāvātmaka*.

<sup>226</sup> *haṭhāt*.

<sup>227</sup> *daivāt*.

<sup>228</sup> *svabhāvāt*.

<sup>229</sup> *karmaṇaḥ*.

<sup>230</sup> *pūrvakarmaṇaḥ*.

20) Denn was auch immer dieser Mensch hier tut<sup>236</sup>, fürwahr, Heilvolles oder Unheilvolles, dies kenne als vom **Erhalter** zugeteilt, (was wiederum) das Aufkommen eines Resultats früherer Handlung ist<sup>237</sup>.

21) Grundvoraussetzung<sup>238</sup> dafür<sup>239</sup> (dass Er Handlungsergebnisse den Menschen zuteilen kann) ist für den **Erhalter** bei jeder einzelnen Handlung<sup>240</sup> (der handelnden Person) dieser Leib hier. Wie Er (d. h. Gott-Erhalter) diesen (Menschen) in Bewegung setzt, so handelt dieser (Mensch) hier — völlig machtlos<sup>241</sup>.

22) Denn im Hinblick auf all das, was zu tun ist, ist der Große Herr derjenige, der disponiert. Alle Wesen, o Kaunteya, lässt Er handeln, als solche, die ihrerseits völlig machtlos sind.

23) Ein Verständiger, nachdem er mittels des Denkens die Dinge festgestellt hat, erlangt sie selbst später durch Handlung<sup>242</sup>, wobei alledem Verständnis vorausleitet; dabei ist der Mensch die Voraussetzung.

---

<sup>231</sup> *dhātṛ*.

<sup>232</sup> *svakarman*; s. u. Fn. 415.

<sup>233</sup> *īśvara*, s. Anm. zu [19] auf p. 128.

<sup>234</sup> *phalaṃ pūrvakṛtam*.

<sup>235</sup> *vibhajya*.

<sup>236</sup> Die *ātm*.-Form *kurute* könnte hier „tun für sich selbst, zugunsten seiner selbst“ suggerieren. Es ist zwar zu bedenken, dass „in Epic Sanskrit there is some divergence from the classical norms in the use of voice“ (s. OBERLIES 2003, p. 129), hier also kein wesentlicher Unterschied etwa zu der *par*.-Form *karoti* besteht und sich der Autor bzw. Redaktor der Lehrrede aus rein metrischen Gründen für die *ātm*.-Form entschied. Wir finden in OBERLIES 2003, p. 130 f. unter (a) und (b) aber keinen Beleg dafür, dass die Wurzel  $\sqrt{kr}$  im Epos anders verwendet worden wäre als bei Pāṇini. Daher könnte die Wahl eines *ātm*.-Verbs auch aus inhaltlichen Gründen erfolgt sein.

<sup>237</sup> *pūrvakarmaphalodaya*.

<sup>238</sup> *kāraṇa*.

<sup>239</sup> D. h. für das in der vorigen Strophe Erwähnte. Eine prinzipiell andere Interpretationsmöglichkeit wäre hier, *tasya* zusammen mit *dhātuḥ* zu verstehen, d. h. „für diesen Erhalter“.

<sup>240</sup> Oder „bei der jeweiligen Handlung“ (*karmaṇi karmaṇi*), aber auf jeden Fall distributiv.

<sup>241</sup> *avaśa*, auch „kraftlos, hilflos, abhängig“.

<sup>242</sup> *prāpnoti karmaṇā*.

24) Es ist völlig unmöglich, die Handlungen aufzuzählen, o Bulle unter den Menschen, hat doch der Erfolg des Haus- und Gemeinwesens den Menschen als Ursache<sup>243</sup>.

25) Ein Verständiger mag mit Verstand im Sesamsamen das Sesamöl, in der Kuh die Milch, im Holz letztendlich das Feuer erkennen, und auch das Mittel zum Erzielen all dessen.

26) Daher wird er später aktiv im Hinblick auf die Voraussetzungen zum Erlangen all dessen. Auf diesen Erfolg der Handlungen gründen hier in dieser Welt die Lebewesen<sup>244</sup> ihr Leben.

27) Eine von einem geschickten Handelnden<sup>245</sup> ausgeführte Handlung ist als eine gute bestimmt, (gegenüber derjenigen, über die man weiß:) „Diese hier jedoch wurde von einem Ungeschickten (ausgeführt)“; so wird es differenziert wahrgenommen.

28) Wenn dieser Mensch hier keine Voraussetzung im Hinblick auf die durch Handlung zu erzielenden (Resultate) wäre, dann wäre weder ein Resultat von Opferhandlungen und guten Werken<sup>246</sup> möglich, noch Schüler, noch Lehrer.

29) Da er eben der Handelnde ist<sup>247</sup>, wird der Mensch beim Erfolg der Handlung<sup>248</sup> gepriesen und auch beim Misserfolg getadelt; wie kann jedoch hier in der Welt ein Schwinden der Handlung<sup>249</sup> möglich sein?

---

<sup>243</sup> *puruṣahaitukī*.

<sup>244</sup> *jantu*.

<sup>245</sup> *kuśala*; möglich wäer auch: „von einem kundigen Handelnden“.

<sup>246</sup> *iṣṭāpūrta*; s. Anm. zu [28].

<sup>247</sup> *karṭṛtvād eva*, Emphase des Grundes durch die Anfangsstellung im Vers, wörtl. „aufgrund des Umstandes eben, dass (der Mensch) Täter ist“.

<sup>248</sup> *karmasiddhi*.

<sup>249</sup> *karmanāśa*.

30) Manche sagen, dass ausnahmslos alles durch das **Unerwartete**<sup>250</sup> (zustande kommt), manche, dass es durch das **Zugewiesene**<sup>251</sup> (zustande kommt), nicht wahr? Manche (sagen), dass es durch das **menschliche Bemühen** entsteht<sup>252</sup>: (So) wird dies<sup>253</sup> auf dreifache Weise erklärt.

31) Nicht aber durch so viel<sup>254</sup> (entsteht) ein Handlungsergebnis<sup>255</sup> — so<sup>256</sup> meinen außerdem andere. Es gibt alles (d. h. alle vier vorher angesprochene Möglichkeiten):<sup>257</sup> **unsichtbar**<sup>258</sup> ist jedoch sowohl das **Zugewiesene** als auch das **Unerwartete**. Denn gesehen wird (lediglich) die Folge<sup>259</sup> einer Sache sowohl aus dem **Unerwarteten** als auch aus dem **Zugewiesenen**<sup>260</sup>.

32)<sup>261</sup> „Der Mensch erlangt ein gewisses Resultat aufgrund des **Göttlichen**, ein gewisses aufgrund des **Unerwarteten**, ein gewisses eben aufgrund der **eigenen**

<sup>250</sup> *haṭhena*.

<sup>251</sup> *diṣṭena*.

<sup>252</sup> *puruṣaprayatnaja*.

<sup>253</sup> *etat*, „dieses“, wahrscheinlich bezogen auf *sarvam*, d. h. „alles“, was es auf der Welt gibt.

<sup>254</sup> *na <...> etāvataḥ*, d. h. durch keine einzige dieser Ursachen.

<sup>255</sup> *kārya*, n., „an effect, the necessary result of a cause“ (s. APTE 2007, p. 564 a); da ich mit „Resultat“ in meiner Übersetzung der Lehrrede Draupadī normalerweise das Wort *phala* wiedergebe (mit Ausnahme von [6]), habe ich das Wort *kārya* in [31] mit „Handlungsergebnis“ ins Deutsche übertragen.

<sup>256</sup> Die Stellung von *iti* ist etwas schwierig hier; wahrscheinlich ist die Verschiebung *metri causa* zu erklären. Die zu erwartende, allerdings unmetrische Position wäre etwa: *na caitāvataḥ kāryam iti manyante cāpare*.

<sup>257</sup> Eine andere Möglichkeit, diesen Vers zu interpretieren, wäre den Punkt (oder den Doppelpunkt) nach *asti sarvam adṛśyam tu* zu setzen: „Alles ist jedoch unsichtbar: sowohl das Zugewiesene als auch das Unerwartete.“ Aber in diesem Fall wäre *sarvam* nur auf zwei von drei (oder gar vier, wenn man noch die Meinung der *apare*, der „Anderen“, extra rechnet) Ursachen bezogen.

<sup>258</sup> *adṛśya*, wörtl. „das, was nicht zu sehen ist“. Dieses Wort erinnert an das terminologisch recht gebräuchliche Wort *adṛṣṭa*, wenn man „von der empirisch nicht faßlichen Vergeltungskausalität unserer Taten“ spricht (s. HALBFASS 2000, p. 133 und auch ff.). Im klassischen Vaiśeṣika versteht man unter *adṛṣṭa* sowohl *dharma* als auch *adharmā*, als die letzten zwei aus der „final list of twenty-four qualities“ (s. HALBFASS 1992, p. 123).

<sup>259</sup> *santati*, auch „Kontinuität, Fluss, Strom, Ausdehnung, Serie, Dauern“, vgl. etwa APTE 2007, p. 1617b f. Das Wort ist mit dem buddhistischen Terminus *santāna* sprachlich verwandt und wird auch mitunter als ein solcher in derselben Bedeutung verwendet; vgl. hierzu den Eintrag in EDGERTON 1998, p. 555b: „saṃtāna... = saṃtati“.

<sup>260</sup> Vgl. die rhetorische bzw. poetische Figur des Chiasmus (des „Überkreuzens“) in dieser Strophe: „*diṣṭa // haṭha vs. haṭhāt // diṣṭāt*.“

<sup>261</sup> Vgl. hierzu die Parallelstelle MBh 3.181.32: *kiṃ cid daivād dhaṭhāt kiṃ cit kiṃ cid eva svakarmabhiḥ, prāpnvanti narā rājan mā te 'stv anyā vicāraṇā*. Man kann die Formulierungen in den *pādas* a) und b) als Variante einer stereotypen Ausdrucksweise oder Formel verstehen (s. o., in «3.4.2. Narrativ-kompositorische Strukturen: Formeln», p. 55 *et passim*).

**Handlung**; hierbei gibt es keine vierte Ursache“ — behaupten die Kundigen, welche diejenigen Menschen sind, die das wahre Wesen der Dinge kennen.<sup>262</sup>

33) In dieser Weise eben gewährt (Gott) der **Erhalter** den Wesen die erwünschten als auch die unerwünschten Resultate.<sup>263</sup> Wenn dem nicht so wäre, dann gäbe es unter den Wesen keines, das man bemitleidenswert nennen könnte.

34) Wenn ein Mensch eine beliebige Sache zu erlangen wünscht und eine Handlung setzt<sup>264</sup>, dann hätte die jeweilige (Handlung) eben diese (jeweilige Sache als) Resultat, wenn es nicht (das Resultat) **früherer Handlungen**<sup>265</sup> gäbe.

35) Diejenigen Menschen, welche jedoch den dreitorigen Erfolg<sup>266</sup> bei einer Sache nicht im Blick haben, und eben so den (dergestaltigen) Misserfolg bei einer Sache — genau so wie die Weltlinge sind diese.

36) „Zu setzen aber ist eben die Handlung“ — dies ist Manus feststehende Ansicht,<sup>267</sup> denn eindeutig geht dieser Mensch hier, wenn er kein Verlangen (zu handeln) hat, unter.

37) Denn für einen Handelnden kommt für gewöhnlich hier in dieser Welt (die angestrebte Sache) eben zustande, o Yudhiṣṭhira! Jedoch nirgends findet ein Faulpelz eindeutigen Erfolg im Hinblick auf ein (angestrebtes) Resultat.

38) Als Grund jedoch dafür, dass dies<sup>268</sup> (d. h. eine Situation des Misserfolgs) nicht vorkommt, wird aber<sup>269</sup> die Wiedergutmachung angesehen. Wenn man Handlung

---

<sup>262</sup> *tattvavid*, wörtl. „der das So-Sein/Dies-Sein (der Dinge) kennt“; die schwache Form *tattvaviduṣa-* (in Nom. pl. m., für die pāṇināisch korrekte starke Form \**tattvavidvāmsa-*) in dieser Strophe ist wohl als die für das epische Sanskrit charakteristische Generalisierung, und zwar „on the model of the invariable adjectives in -uṣ-“ (s. OBERLIES 2003, p. 75), d. h. als eine spezifisch epische Sprachform zu interpretieren (vgl. auch andere ähnliche Beispiele, ebd., p. 76).

<sup>263</sup> *iṣṭāniṣṭaphalaprada*.

<sup>264</sup> *kurute*, s. Fn. 236.

<sup>265</sup> *purākṛta*.

<sup>266</sup> *tridvāram arthasiddhim*, vgl. *traidham etat* [30].

<sup>267</sup> S. u. Anm. zu [36].

gesetzt hat, o Indra unter den Königen, erlangt man so Schuldlosigkeit (und Erfolg im Handeln).

39) Unglück<sup>270</sup> befällt diesen hier, den ruhenden faulen Mann; zweifelsohne, nachdem er das Resultat erlangt hat, labt sich der Tüchtige am Gedeihen.

40) Die, die frei von Zweifel sind, wehren das Unglück<sup>271</sup>, dessen Zustand Zweifel ist, ab, verständige Männer, die sich am Handeln freuen, aber zweifellos nicht in jedem Fall.

41) Denn eindeutig wirkt dieses Unglück hier gegenwärtig bei uns, aber (eben offensichtlich) doch nicht zweifellos (obwohl wir verständig sind). Es sollte (aber) nicht (unbedingt so) sein, wenn du im Handeln verharrst.

42) Vielmehr sollte eben Erfolg, genauso jedoch Größe dir zukommen, dem Vṛkodara, dem Bībhatsu und auch den beiden Brüdern, den Zwillingen.

43) Die Handlung bringt Resultat für andere oder wiederum auch für uns. Kontrastierend würde man einen, der Handlung gesetzt hat, gemäß ihrem Resultat einschätzen.

44) Nachdem er die Erde eben mit dem Pflug aufgerissen hat, säht er den Samen, nicht wahr? Dann sitzt der Ackerbauer schweigsam da: dabei (d. h. für das weitere Geschehen) ist der Regen Grundvoraussetzung.

45) Wenn aber der Regen nicht gnädig sein sollte, ist der Ackerbauer dabei schuldlos. „Was ein anderer Mensch erst machen würde, das habe ich schon zur Gänze gemacht.“

---

<sup>268</sup> *asya*; s. Anm. zu [38].

<sup>269</sup> Stilistisch ungewöhnlich ist das Vorkommen von *tu* in *pādas* a und b dieser Strophe. Im Ms. K<sub>1</sub> steht *ca* für *tu* im *pāda* b.

<sup>270</sup> *alaksṃī*.

<sup>271</sup> *anartha*.

46) Wenn das aber für uns kein Resultat bringt, ist das in keiner Hinsicht ein Vergehen unsererseits“ — nachdem ein Verständiger es eben so betrachtet hat, sollte er sich selbst dabei nicht schelten.

47) „Trotz<sup>272</sup> dessen, dass ich tätig bin, wird mir kein Erfolg bei der Sache zuteil“ — so, o Bhārata, sollst du hier nicht verzagen, denn diese Tätigkeit hat zwei (Konsequenzen): entweder Erfolg oder Misserfolg, wohingegen die Passivität<sup>273</sup> davon verschieden (wirkt) (d. h. stets nur das zweite bringt).

48) Denn bei der Zusammenkunft von vielen Dingen<sup>274</sup> (d. h. wesentlichen Bedingungen) gelingt die Tätigkeit. Beim Fehlen eines Bestandteils wird das Resultat mangelhaft oder gar resultatslos. Wenn jedoch überhaupt nichts unternommen wird, sieht man weder ein Resultat noch einen Vorzug, o Unerschütterlicher!

49) (Solche besonderen Voraussetzungen der Tätigkeit wie) den Raum, die Zeit und die Mittel, das Glück verheißende „Heil!“ setzt der Verständige zum Gedeihen<sup>275</sup> einsichtsvoll ein nach seiner Fähigkeit, nach seiner Kraft.

50) Nicht nachlässig soll man daher handeln! Die Tatkraft<sup>276</sup> wird (den Handelnden) anweisen.<sup>277</sup> Das Wichtigste bei den Tateinsetzungen<sup>278</sup> ist die ganze Tatkraft.

---

<sup>272</sup> Möglicherweise als *gen. abs.* zu verstehen; zu dieser Konstruktion, die in Sanskrit *sataḥ śaṣṭhī* genannt wird, vgl. GOLDMAN/GOLDMAN 2002, p. 266.

<sup>273</sup> *apavṛtti*, s. u. Anm. zu [47].

<sup>274</sup> *bhāva*.

<sup>275</sup> Die südindische Tradition hat fast einstimmig *siddhaye*, „zum Gelingen“ statt *vṛddhaye*, s. den tk. A. zur Strophe 49 (MBh, Bd. 3, p. 107a).

<sup>276</sup> *parākrama*, auch „Schwung“, „Elan“, „Vitalität“, (engl.) „vigour“. Gemeint ist wohl das energetische Auftreten.

<sup>277</sup> Periphrastisches Futurum *upadeṣṭā* 3. Ps. Sg. Man kann diese Form aber genauso als das Nomen *agentis upadeṣṭr*, „Lehrmeister/Anweiser“, auffassen.

<sup>278</sup> *karmayoga*, vgl. *yoga* als „Ausführung, Anwendung, Gebrauch“, von Böhtlingk im *pw* vorgeschlagen (Bd. V, p. 150a).

51) Was aber ein Verständiger durch viele Vorzüge als das Beste betrachtet, diese gute Sache sollte er daher eben in Güte<sup>279</sup> zu erlangen trachten, und zu diesem Zweck die Handlung einsetzen.

52) Er möge entweder dessen (d. h. eines Hindernisses) Fall oder Untergang anstreben, o Yudhiṣṭhira, ob eines Flusses oder Berges, wie viel mehr eines (Wesens), das den Normen der Sterblichen unterworfen ist.<sup>280</sup>

53) Ständig darum bemüht<sup>281</sup>, bei den Anderen/Gegnern<sup>282</sup> nach einem wunden Punkt zu suchen, erlangt der Mensch Schuldlosigkeit hinsichtlich des Anderen/Gegners und eben seiner selbst.

54) Und ein Mensch soll niemals das Selbst gering schätzen. Denn für einen, der im Selbst gedemütigt worden ist, kommt Gedeihen<sup>283</sup> nicht zustande.

55) Dergestalt ist dieser Erfolg hier für die Welt, o Bhārata! Es ist verkündet worden, dass der Gang des Erfolges vielfältig sei, von einer Unterscheidung im Hinblick auf Zeit und Situation her gesehen.

56) Einen Brahmanen hat mein Vater früher (bei uns) wohnen lassen, einen gelehrten. Diesem da, meinem Vater, erzählte er diese Sache hier, o du Bulle unter den Bharatas!

---

<sup>279</sup> *sāmnā* Instr. Sg. von *sāman-*, im *pw* VII, p. 116c mit der Bedeutung „Erwerb, Besitz, Reichtum, Überfluss“ angegeben. Die Bedeutung speziell dieser Form (Instr. Sg.) ist „in Güte, durch freundliches Entgegenkommen, in freundlicher Weise“ (ebd.), was offensichtlich auf ein anderes Verständnis des zugrunde liegenden Wortes hinauslaufen würde. Letzteres würde der Bedeutungsangabe in APTE 2007, p. 1670a f. entsprechen: „appeasing, calming, comforting... conciliation, pacific measures <...> conciliatory or mild means“. Dort ist auch die Form *sāmnā* extra angegeben: “willingly, gladly” (ebd., p. 1670a); s. auch Anm. zu [51].

<sup>280</sup> *martya-dharmīn*: ein Sterblicher, d. h. ein Mensch.

<sup>281</sup> *utthānāyukta*, wörtlich „mit Bemühen verbunden“.

<sup>282</sup> *para*.

<sup>283</sup> *bhūti*, hier wohl ein Wortspiel mit *ātma-paribhūta* in derselben Strophe.

57) Zunächst ließ der (Gelehrte) die Staatsführung, die von Bṛhaspati verkündet worden war, meine Brüder begreifen. Deren diesbezügliche Unterredung hörte ich dann zu Hause.

58) Er (d. h. dieser Brahmane) sprach zu mir, o König, mich tröstend, als ich mit einer Arbeit (beschäftigt)<sup>284</sup> kam, willens zuzuhören, auf des Vaters Schoße sitzend, o Yudhiṣṭhira.

### 4.3. Struktur- und Inhaltsanalyse von MBh 3.33

#### 4.3.1. Vorbemerkungen

Anfangs bedarf es einer kurzen Klärung. Bei der Analyse von Texten wie des vorliegenden ist es nicht einfach, zwischen Strukturen und Inhalten ihrer Darlegung zu unterscheiden. Eine klare Struktur mit strengen hierarchischen Verhältnissen zwischen den einzelnen Komponenten wäre z. B. in einem (im engeren, technischeren Sinn) philosophischen Text zu erwarten.<sup>285</sup> Hier haben wir es allerdings mit einer anderen Art von Text zu tun: im Grunde einem didaktischen oder gar einem Erzähltext,<sup>286</sup> der deutliche weltanschauliche Elemente beinhaltet.

Die dargelegten Inhalte dieses Textes folgen nicht immer einer von uns erwarteten logischen Struktur, sondern erscheinen manchmal in recht losen assoziativen Ketten, die für den ursprünglich oralen Charakter des Epos

---

<sup>284</sup> Vgl. *karmavant*, „mit einem Werke, einer Arbeit beschäftigt“ (*PW* II, p. 139 a); Böhlingk verweist gerade auf diese Strophe, allerdings erfolgt die Strophenzählung seines Stellenverweises gemäß der Calcutta-Ausgabe (d. h. ohne die Einteilung der *parvans* in einzelne *adhyāyas*) des *Mahābhārata*: C. 3.1263, gedruckt am unteren rechten Rand des Textes der krit. Ed., oberhalb des tk. A. (s. MBh, Bd. 3, p. 107). Zu den Ausgaben des *Mahābhārata* vgl. Brockington 1998, p. 42 (in: Chapter Two: The History of Epic Studies); s. auch Fn. 42.

<sup>285</sup> Zu „philosophisch“ verweise ich hier wiederum auf den schon erwähnten Aufsatz (s. SCHARFSTEIN 1997) und auf die in den Fn. 47 und 58 der vorliegenden Arbeit angesprochene diesbezügliche Problematik. Eine klar ersichtliche, sogar eigens am Anfang jedes neuen Abschnittes oder quer durch den ganzen Text mit sprachlichen Mitteln deutlich markierte Struktur weisen viele tibetische Texte, besonders die aus dem Bereich der buddhistischen Logik und Erkenntnistheorie, auf; vgl. dazu BAZAROV 2001, p. 5 ff.

<sup>286</sup> Vgl. p. 68 der vorliegenden Arbeit.

charakteristisch sind und deren Zusammensetzung zudem durch solche narrativen Mittel wie z. B. die Formeln<sup>287</sup> geprägt ist.

Was eine strukturell-inhaltliche Analyse eines nicht nur durch seine ursprünglich orale Narrativität<sup>288</sup> charakterisierten, sondern auch durch den prinzipiell anonymen<sup>289</sup> Charakter und vermutlich ausgedehnte redaktionelle Überarbeitungen gekennzeichneten Textes zu tun vermag, ist zur Hypothesenbildung bezüglich einer relativen historischen Stratifizierung und Einteilung des Textes in verschiedene Textblöcke und Traktate<sup>290</sup> aufgrund von Überlegungen inhaltlicher und sonstiger Art zu verhelfen.<sup>291</sup> Inwieweit diese Hypothesen betreffend den Überarbeitungsvorgang der historischen Wirklichkeit entsprechen, kann man ohne Vergleiche mit dem Material der anderen Textstücke nicht entscheiden.<sup>292</sup> Ein solcher aber würde den Rahmen dieser Arbeit sprengen.

---

<sup>287</sup> Vgl. «3.4.2. Narrativ-kompositorische Strukturen: Formeln».

<sup>288</sup> Zum komplexen Verhältnis des oralen und schriftlichen Charakters verschiedener Strata des Epos schreibt John Dunham: „The initial source of change was not in the written records of versions of the *Mahābhārata*. It was in the oral tradition and then as a result of the interaction between reciters, their learned versions of the tradition, and their many and varied audiences. Only secondarily, and at a later date, was the *Mahābhārata* a textual tradition to which alterations could be made as a result of the comparison of manuscripts” (s. DUNHAM 1991, p. 14).

<sup>289</sup> S. Fn. 27.

<sup>290</sup> P. Hacker erklärt den Terminus „Traktat“ wie folgt: „The sources used by the redactor were small tracts which had had an independent existence and had presumably been used for purposes of instruction even before they were incorporated into the epic“ (s. HACKER 1961, p. 170 [78]). Hier und im Weiteren gilt es, über Terminologie nachzudenken. Den Terminus „Traktat“ verwende ich im obengenannten hackerschen Sinne, als einen ursprünglich selbständigen Text, der später im Zuge der redaktionellen Bearbeitung in ein größeres Textgefüge inkorporiert wurde. Als „Textblock“ bezeichne ich hingegen einen in inhaltlicher Hinsicht einheitlich aussehenden Textteil, wobei ich aber nicht sicher sein kann, ob dieser Teil je unabhängig vom vorliegenden Textgefüge existiert hat. Natürlich ist in manchen Fällen die Grenze zwischen einem Textblock und einem (Teil-)Traktat und somit auch die erforderliche Terminologie nicht wirklich klar.

<sup>291</sup> In seiner Polemik mit Lüders betont P. Hacker zwei Aspekte der Erforschung der anonymen Sanskrit-Literatur, zu denen er mit den Ansichten von Lüders völlig einverstanden sei. Diese sind: „Suche nach dem Ursprünglichen oder relativ Ursprünglichen und die Ermittlung der chronologischen Folge.“ (s. HACKER 1962, p. 484)

<sup>292</sup> In seinem Beitrag zur Purāṇa-Forschung schreibt P. Hacker: „Die Purāṇen enthalten, wie seit langem bekannt, viele Textstücke, die in mehreren Werken dieser Literaturgattung mehr oder weniger wörtlich wiederkehren“ (s. HACKER 1960, p. 1). Die Erforschung jeglicher Texte der anonymen Sanskrit-Literatur, nicht nur der der Purāṇas, geschieht laut Hacker folgendermaßen: „Man betrachtet die überlieferten Werke zunächst nicht als ein Ganzes, sondern zerlegt sie in inhaltlich zusammenhängende Stücke und sucht nach Stücken, die in anderen Werken oder in anderen Textzusammenhängen mit ihnen teilweise wörtlich oder inhaltlich oder thematisch übereinstimmen; man vergleicht diese und entwickelt das Verfahren des Vergleichs jeweils im einzelnen aus den Gegebenheiten der Texte. Das ist die *Methode des Vergleichs von Mehrfachüberlieferungen*“ (s. HACKER 1962, p. 489). Für den vorliegenden Fall würde z. B. eine schon in den Fn. 118 und 261 erwähnte Parallelstelle (MBh 3.181.32) in Frage kommen.

Unten folgt nun die Struktur- und Inhaltsanalyse der Lehrrede Draupadīs. In eckigen Klammern ([ ]) sind die entsprechenden Strophenzahlen angegeben.

Die unterschiedlichen weltanschaulichen Modelle der beiden herausgearbeiteten Typologien, d. h. der Typologie-1 (Menschentypen, MT) und der Typologie-2 (Kausalitätstypen, KT) werden quer durch die beiden großen Traktate der Lehrrede (bezeichnet mit römischen Zahlen I und II) mithilfe arabischer Zahlen durchnummeriert, und jeder dieser Nummern wird die römische Zahl des jeweiligen Traktats I oder II als Subskript angefügt. Somit ergeben sich folgende Modelle: 1<sub>I</sub> (MT), 2<sub>I</sub> (KT), 3<sub>II</sub> (KT´) und 4<sub>II</sub> (KT´´). Verschiedene Menschen- und Kausalitätstypen innerhalb dieser vier Modelle werden wiederum mit arabischen Zahlen 1–4 differenziert. Mit Apostrophen (´ oder ´´) werden Sigla für Modelle von Kausalitätstypen im großen Traktat II versehen, um sie von den analogen Modellen im großen Traktat I zu unterscheiden.<sup>293</sup> Das Gleiche gilt für beide Interpretationen: „karmische“ Interpretation-1 und theologisierende Interpretation-2. Mit Apostrophen werden Bezeichnungen für beide analoge Interpretationen dargestellt, die in Traktat II zu finden sind.

#### 4.3.2. Struktur- und Inhaltsanalyse

{Traktat I}

1. Einführung in die Lehrrede: rhetorischer Rahmen-A [1–2]
  - 1.1. Draupadīs Selbstrechtfertigung [1]
  - 1.2. Wehklage und Bitte um Verständnis [2]
2. Lehrrede über das Handeln [3–55]
  - 2.1. Lebensmodalitäten aller Lebewesen: grundlegende Betrachtung [3–5]
    - 2.1.1. Universalität des Handelns [3]
    - 2.1.2. Zielsetzung des Handelns: Erlangung des Lebensunterhalts [4–5]
      - 2.1.2.1. Handlungssubjekte allgemein: bewegliche Lebewesen [4]
      - 2.1.2.2. Spezifische Handlungssubjekte: Menschen [5]

---

<sup>293</sup> S. u. Fn. 448.

- 2.2. Geistige Einstellungen aller Lebewesen bezüglich verschiedener Aspekte des Handelns und Konsequenzen dieser Einstellungen [6–10]
- 2.2.1. Anerkennung eigener Bemühung und ihrer individuellen Konsequenzen [6–7]
- 2.2.2. Imperative des Handelns und unerwünschte Konsequenzen des Nicht-Handelns [8–10ab]
- 2.2.3. Selbstverständliche Notwendigkeit des Handelns [10c-f]
- 2.3. Darstellungen von Handlungsobjekten mit verschiedenen Weltanschauungen und von und der das Handeln betreffenden Weltanschauungen („Weltanschauungstraktat-1“) [11–17]
- 2.3.1. Typologie-1 (MT)<sup>294</sup> und existentielle Konsequenzen für die Vertreter der jeweiligen Weltanschauungen [11–13]
- 2.3.1.1. Moralisch-wertende Klassifizierung der von Typologie-1 erfassten Subjekte: Modell-1<sub>I</sub> [11]
- 2.3.1.1.1. Moralisch verwerfliche Typen: die Abtrünnigen [11a-c]
- 2.3.1.1.1.1. glauben an das Zugewiesene (MT-1) [11a]
- 2.3.1.1.1.2. glauben an das Unerwartete (MT-2) [11b]
- 2.3.1.1.2. Moralisch vorzüglicher Typ: glaubt an die Handlung (MT-3) [11d]
- 2.3.1.2. Konsequenzen der jeweiligen Weltanschauungen [12–13]
- 2.3.1.2.1. MT-1: Untergang [12]
- 2.3.1.2.2. MT-2: kurzes Leben [13]
- 2.3.2. Typologie-2 (KT)<sup>295</sup> gemäß den Ursachen für das erlangte Resultat) und terminologische Zuordnung: Modalität der Erlangung eines Resultats (Modell-2<sub>I</sub>) [14–17]
- 2.3.2.1. KT-1: ohne ersichtlichen Grund → „das Unerwartete“ [14]

---

<sup>294</sup> MT (für „Menschentyp“): Menschen, typologisiert nach den höchsten Prinzipien ihrer Weltanschauung; ihrer Bezeichnung zugrunde liegt die glaubende Einstellung ihrer im Text der Lehrrede beschriebenen jeweiligen Vertreter bezüglich des von ihnen anerkannten höchsten Prinzips als Ursache der Geschehnisse oder als Ursache für das erlangte Resultat. Im Fall dieser drei Menschentypen sind deren höchste ontologische Prinzipien: das Zugewiesene, das Unerwartete und die Handlung.

<sup>295</sup> KT (für „Kausalitätstyp“): Typen von menschlichen Anschauungen über die höchsten Prinzipien, die als Ursache für die Geschehnisse (d. h. all dessen, was dem Menschen passiert) oder für das aktiv erlangte Resultat verantwortlich sind. Diese Anschauungen werden gemäß einem überlieferten Wissensgut klassifiziert.

- 2.3.2.2. KT-2: göttliche Weisung → „das Zugewiesene“ = „das Göttliche“ [15]
- 2.3.2.3. KT-3: das eigene Handeln → „das Menschliche“ [16]
- 2.3.2.4. KT-4: ohne weitere Ursache → „im Eigenwesen bestehend“ [17]
- 2.4. Bedeutung früheren Handelns: interpretierende Auslegungen [18–22]
  - 2.4.1. Interpretation-1 („karmische“ Interpretation) im Hinblick auf die wahre Ursache für das Resultat: das Unerwartete, das Göttliche, das Eigenwesen, die Handlung → frühere Handlung [18]
  - 2.4.2. Interpretation-2 (theologisierende Interpretation) im Hinblick auf die bestimmende Rolle Gottes für das menschliche Handeln [19–22]
    - 2.4.2.1. Rolle Gottes als aktiv eingreifende Instanz in der langen Kausalitätskette von der Handlung bis zum Ergebnis [19–21]
      - 2.4.2.1.1. teilt das Resultat des früheren Handelns den Menschen zu [19–20]
      - 2.4.2.1.2. bedient sich dabei des menschlichen Leibes [21]
    - 2.4.2.2. Rolle des Menschen: machtlose Marionette in den Gottes Händen [22]

{Inhaltliche Bruchstelle: Ende des ursprünglichen Traktats-I}

<.....>

{Beginn des Traktats II}

- 2.5. Eigenverantwortlichkeit des Menschen beim Handeln-1 („Handlungstraktat“) [23–29]
  - 2.5.1. Der Mensch als das eigentlich handelnde Subjekt, seine verschiedenen Type und ihre gesellschaftliche Relevanz [23–28]
    - 2.5.1.1. Der Verständige als für den Erfolg der Handlungen verantwortliches Subjekt, sein methodisches Vorgehen beim Handeln und Beispiele dafür [23–26]
    - 2.5.1.2. Der handelnde Mensch als Voraussetzung für die Handlungsergebnisse und dazu gehörige Wertungen [27–28]
      - 2.5.1.2.1. Der Geschickte/Kundige vs. dem Ungeschickten/Nicht-Kundigen [27]
      - 2.5.1.2.2. Der Mensch als Voraussetzung für das Resultat → wichtige sozioreligiöse Konsequenzen [28]

- 2.5.1.3. Gesellschaftliche Reaktionen betreffend den handelnden Menschen hinsichtlich des Erfolgs oder Misserfolgs der Handlung [29a-c]
- 2.5.2. Problematisierung und Übergang [29d]
- 2.6. Macht und Ohnmacht des Menschen beim Handeln und ethische Imperative [30–55]
- 2.6.1. Darstellungen verschiedener das Handeln betreffender Weltanschauungen („Weltanschauungstraktat“) [30–34]
- 2.6.1.1. Typologie-2 (KT gemäß den Ursachen für das erlangte Resultat)<sup>296</sup> [30–31]
- 2.6.1.1.1. Traditionelle „dreifache Erklärung“: Modell-3<sub>II</sub> („Alternative Kausalität für jegliche Resultate“) [30-31ab]
- 2.6.1.1.1.1. KT'-1: „Das Unerwartete“
- 2.6.1.1.1.2. KT'-2: „Das Zugewiesene“
- 2.6.1.1.1.3. KT'-3: „Das menschliche Bemühen“
- 2.6.1.1.1.4. (+ KT'-4: eine weitere, nur angedeutete Meinung) [31ab]
- 2.6.1.1.2. Epistemologische Spezifizierung: Wahrnehmbarkeit von Ursache und Resultat [31c-f]
- 2.6.1.1.3. „Erklärung der Kundigen“: Modell-4<sub>II</sub> („Jeweilige Kausalität gemäß dem jeweiligen Resultat“) [32]
- 2.6.1.1.3.1. KT''-1: „Das Göttliche“
- 2.6.1.1.3.2. KT''-2: „Das Unerwartete“
- 2.6.1.1.3.3. KT''-3: „Das eigene Handeln“
- 2.6.1.2. Interpretierende Darstellungen [33–34]
- 2.6.1.2.1. Interpretation-2<sup>297</sup> (theologisierende Interpretation): bestimmende Rolle Gottes für das menschliche Handeln [33]
- 2.6.1.2.2. Interpretation-1<sup>298</sup> („karmische“ Interpretation): Bedeutung früherer Handlungen für unterschiedliche Resultate [34]
- 2.6.2. Eigenverantwortlichkeit des Menschen beim Handeln-2

<sup>296</sup> Entspricht der Typologie-2 (KT gemäß den Ursachen für das erlangte Resultat) im Traktat-I.

<sup>297</sup> Entspricht der theologisierenden Interpretation-2 im Traktat-I.

<sup>298</sup> Entspricht der Interpretation-1 im Traktat-I, hier allerdings nur auf KT-3 (genauer: KT''-3) bezogen.

(„Handlungstraktat“) [35–55]

2.6.2.1. Möglichkeit, verschiedene Resultate zu erlangen, Ursachen dafür und daraus zu ziehende Konsequenzen [35–43]

2.6.2.1.1. Alternativen beim Resultat: Erfolg oder Misserfolg [35]

2.6.2.1.2. Kategorischer Imperativ zu handeln und Ermunterung [36–37]

2.6.2.1.3. Rolle der Wiedergutmachung für die Vermeidung des Misserfolgs [38]

2.6.2.1.4. Kontrastierende Darstellung: Fauler vs. Tüchtiger [39]

2.6.2.1.5. Richtige Geisteshaltung, allgemein und in der konkreten Unglückssituation der Pāṇḍavas, und Verheißung ihrer Veränderung im letzteren Fall [40–42]

2.6.2.1.6. Vorteile der Handlung und Einschätzung des Handelnden gemäß dem Resultat [43]

2.6.2.2. Mechanismen des Erfolgs und Misserfolgs beim Handeln in Abhängigkeit verschiedener Faktoren sowie diesbezügliche Geisteshaltungen [44–55]

2.6.2.3.1. Beispiel aus dem täglichen Leben und Lehre daraus:

„Schuldlosigkeit gibt es nur beim Handeln“ [44–46]

2.6.2.3.2. Aufrufe zur aktiven Tätigkeit, Warnungen vor Passivität und diesbezügliche Belehrungen [47– 54]

2.6.2.3.2.1. Möglichkeit alternativer Resultate der Handlung [47]

2.6.2.3.2.2. Zusammentreffen bestimmter Faktoren als wesentliche Bedingung des (Teil-)erfolgs [48–50]

2.6.2.3.2.3. Methodisches Vorgehen des Verständigen beim Handeln und sein Umgang mit Hindernissen bei der Erlangung der Sache [51–53]

2.6.2.3.2.4. Richtige Geisteshaltung: keine Geringschätzung des Selbst [54]

2.6.2.3.3. Rhetorische Abrundung des Themas: Erfolg der Handlung und sein vielfältiger Hergang [55]

3. Abschluss der Lehrrede: rhetorischer Rahmen-B (Überlieferungslinie) [56–58]

#### 4.4. Besprechung von MBh 3.33.1–58

In eckigen Klammern [...] stehen die Strophenzahlen sowohl als Überschriften als auch bei der laufenden Erwähnung von Strophen.

{Traktat-I}<sup>299</sup>

[1]

Es dreht sich hier allgemein, wie so oft im Sanskrit-Epos, um den *dharma*: ein Konzept, dessen genaue Übertragung in die europäischen Sprachen aufgrund seiner Vielzahl an Bedeutungen und Konnotationen vielerlei Mühen und nicht selten Missverständnisse bereitet. Paul Hacker folgend werde ich dieses vieldeutige Sanskrit-Wort auf Deutsch mit „Norm“ wiedergeben.<sup>300</sup>

Der „mächtige“ bzw. „mächtig Vermögende“ (*īśvara*), das heißt der Herr im Sinne eines persönlich<sup>301</sup> gedachten Gottes, dessen hier vorliegendes wichtiges

---

<sup>299</sup> Vgl. meine Einteilung der Lehrrede in zwei Haupttraktate in «4.3.2. Struktur- und Inhaltsanalyse»; zum Terminus „Traktat“ s. Fn. 290.

<sup>300</sup> Auf die Übertragung ins Deutsche des Terminus *dharma* als „Norm“ ist schon in Fn. 186 hingewiesen worden. Der bekannte Aufsatz von P. Hacker (vgl. HACKER 1965A) und verschiedene Aspekte des Konzeptes *dharma* werden ausführlich in einem Essai von Wilhelm Halbfass besprochen, vgl. das Kapitel „*Dharma* in the Self-Understanding of Traditional Hinduism“, in HALBFASS 1988, p. 310–333. Manche Autoren betrachten das Wort *dharma* als prinzipiell unübersetzbar, weil es zu viele Konnotationen enthält: „The term ‘*dharma*’ is untranslatable in that it has no direct semantic equivalents in any western languages which convey the resonance of associations expressed by the term. It has been variously translated as ‘duty’, ‘religion’, ‘justice’, ‘law’, ‘ethics’, ‘religious merit’, ‘principle’ and ‘right’” (s. FLOOD 1998, p. 52).

<sup>301</sup> Das Konzept der Personalität einer Gottheit wirft viele Fragen auf: wenn man in die Tiefe gehen sollte bezüglich der geistesgeschichtlichen Entwicklung und Verwendung dieses Terminus im Christentum als auch bezüglich der Möglichkeit und Berechtigung, dieses Wort (nämlich „persönlich“) als universalen religionswissenschaftlichen Terminus zu gebrauchen. Vgl. die Aussage in einem bekannten älteren Lehrbuch der katholischen dogmatischen Theologie: „A person is a hypostasis endowed with reason (hypostasis rationalis). The classical definition comes from that of Boethius (De duabus naturis 3): Persona est naturae rationalis individua (=incommunicabilis) substantia (a person is the individual (incommunicable) substance of a rational nature. Hypostasis and nature are related to each other in such a manner that the hypostasis is the bearer of nature and the ultimate subject of all being and acting (principium quod) while the nature is that through which the hypostasis is and acts (principium quo)“ (s. OTT 1974, p. 69). Ein Philosoph schreibt zum Begriff der Person Folgendes: „Unter dem Begriff der Person verstehen wir das einzelne und selbständige geistig Seiende. Weil jedes wirklich gesetzte Seiende ein Einzelnes ist, ist auch das geistig Seiende,

Prädikat Macht im Sinne seines Schaffenkönnens und Waltens impliziert,<sup>302</sup> wird hier von Draupadī mit dem Herrn der Geschöpfe (*prajāpati*) (eine wohl sehr alte Gottesbezeichnung), der noch in den Brāhmaṇas<sup>303</sup>, meistens im Zusammenhang mit dem Opferritualen (*yajña*, *iṣṭi*), häufig vorkommt, gleichgesetzt. Also erschließen wir aus dieser Strophe zunächst die Gleichung *īśvara* = *prajāpati*.<sup>304</sup>

Diese die ganze folgende Rede Draupadīs einleitende und kompositorisch für sie als Rahmenkonstruktion geltende Strophe [1] ist Draupadīs Antwort auf Vorwürfe und Ermahnungen Yudhiṣṭhīras,<sup>305</sup> mit denen das vorhergehende Kapitel (MBh 3.32) abgeschlossen wird:

*tasmāt te saṁśayaḥ kṛṣṇe*

*nīhāra iva naśyatu /*

---

das im Sein und durch das Sein wirklich gesetzt ist, als je Einzelnes gesetzt. Es ist selbständig seiend, sofern es nicht einem Anderen eigen ist oder mitgeteilt werden kann, sondern sich selbst besitzt, selbst Zentrum seines Seins und Wirkens ist, aus dem heraus es — als „Ich“ — in Bewusstsein und Freiheit sich selbst vollzieht. Hat es diesen Selbststand geistigen Einzelseins, so ist es Person“ (s. CORETH 1961, p. 538). Des Weiteren s. Fn. 302 und 304.

<sup>302</sup> „Der Schöpfungsgedanke und der personale Bezug und die ihm korrespondierende Vorstellung eines persönlichen Gottes, können zusammenfassend als Merkmale des ‚Gottesverständnisses‘ in monotheistischen Religionen betrachtet werden. Vor diesem Hintergrund wäre die Frage weiter zu verfolgen, inwiefern hier die Unterschiede, aber auch Ähnlichkeiten mit Religionen gegeben sind, die das Absolute eher in apersonalen Kategorien beschreiben bzw. personal vorgestellte Gottheiten auf eine solche übergeordnete ‚nichttheistische‘ Kategorie bezogen sehen“ (FIGL 2003, p. 555).

<sup>303</sup> So z. B. in *Śatapathabrāhmaṇa* 1.1.1.[13], 1.2.5.[12,13], 1.3.5.[10] usw., *Pañcaviṁśabrāhmaṇa* 1.2.4, 1.5.10, 1.8.14 (wobei hier noch eine Unterscheidung gemacht wird zwischen *prajāpati* und *jāpati*), 2.10.5 etc., *Gopathabrāhmaṇa* 1.1.4 usw. Zur Figur des *prajāpati* s. den Aufsatz von Jan Gonda (GONDA 1982). In einem anderen Werk (GONDA 1986) schreibt der Autor einleitend über den gerade erwähnten Artikel und seine Beobachtungen darin folgendes: „In my article ‘The popular Prajāpati’ I expressed my grave doubts about the correctness of the widespread opinion that this deity is comparatively ‘young’ and essentially a product of ritualistic and theological speculation. I tried to show that already in an early period of Indian history Prajāpati must have been a ‘popular’ god who, mainly functioning in accordance with the literal meaning of his name (the god who is the lord of ‘offspring’ or ‘presides over procreation and over the living creatures’), was believed to meet the various wishes of the common man“ (GONDA 1986, p. 1).

<sup>304</sup> „Die Positionen «Es gibt nur einen Gott» und «Alle Götter sind eins» sind <...> in den Hindu-Religionen nicht so weit voneinander entfernt, wie man häufig meint. <...> Ein einziges Wort für Gott gibt es daher auch nicht im Sanskrit, sondern viele: *īśa/īśvara* («Herrscher»), *bhagavat* («Erhabener»), *prabhū* («Mächtiger»), *deva* («Gott») und andere mehr“ (s. MICHAELS 1998, p. 233). Das Konzept des persönlichen Gottes ist in den Hindu-Traditionen äußerst komplex und nicht ohne Widersprüche. Dazu schreibt Jan Gonda: „We may expect the idea of God to have arisen and developed in various contexts and along different lines, and on the other side that definite conceptions and speculations found already in very ancient texts were not given up by later generations, but were on the contrary to a considerable extent considered fundamental and fruitful“ (s. GONDA 1975A, p. [1]).

<sup>305</sup> S. o. auf p. 79.

vyavasya sarvam astīti  
 nāstikyam bhāvam utsrja //  
 īśvaram cāpi bhūtānām  
 dhātāraṃ mā vicikṣipah /  
 śikṣasvainam namasvainam  
 mā te bhūd buddhir īdṛśī //  
 yasya prasādāt tadbhakto  
 martyo gacchaty amartyatām /  
 uttamaṃ daivatam kṛṣṇe  
 mātivocaḥ katham cana // (MBh 3.32.38–40):

„Deshalb möge dein Zweifel, o Schwarze, wie Nebel schwinden; entscheide dich:  
 „Es gibt alles“, wirf fort das nihilistische Gehabe. Den Herrn der Wesen aber, den  
 Erhalter, verwirf nicht, lerne ihn kennen, verehere ihn; solche Gesinnung sollst du  
 nicht haben. (Einen) aufgrund dessen Gnade ein ihm ergebener Sterblicher zu  
 Unsterblichkeit gelangt, (diese) höchste Gottheit sollst du, o Schwarze, auf keine  
 Weise tadeln!“

Diese das Kapitel 32 abschließende Passage gilt sowohl als Abschluss dieses  
 vorherigen *adhyāyas*, als auch als rhetorischer Übergang zum nächsten Kapitel 33,  
 an welchen Strophe [1] inhaltlich unmittelbar anknüpft.

[2]

Im Wort *sumanas-*, N. Sg. *sumanāḥ* (wörtlich „einer mit gutem Denken“), kann  
 man zwei Bedeutungsnuancen aufspüren: (a) einer, der jemandem wohlgesonnen  
 ist, oder (b) ein Verständiger, der Einfühlungsvermögen bzw. die Fähigkeit zu  
 verstehen besitzt. Man sollte im Auge behalten, dass bei einem sanskritsprachigen  
 Hörer des mündlichen Vortrages eines Barden (*sūta*)<sup>306</sup> bzw. beim  
 muttersprachlichen Leser des Textes beide Nuancen im Sinne eines „holistischen“  
 Wahrnehmungsmodells zwei Facetten eines untrennbaren Ganzen bilden können. In

<sup>306</sup> Vgl. dazu BROCKINGTON 1998, p. 19: „the reciters and preservers of this heroic poetry <...> who  
 were attached to the courts of chieftains and who recited in short songs and on major festivals the  
 glorious deeds of their lords“; s. auch Fn. 336.

meiner Übersetzung entscheide ich mich hier für „wohlgesonnen“; eine alternative Übersetzung würde lauten „der du mich wohl verstehst“, aber auch: „der du wesentliche Dinge (wie eben die folgenden) wohl verstehst“.

Der uns hier vorliegende rhetorische Rahmen und das Genre einer didaktischen Rede oder einer weltanschaulich-moralischen Homilie setzen sowohl einen aufmerksam wohlgesonnenen als auch verständnisvollen Zuhörer der Belehrungen voraus, welcher Yudhiṣṭhira<sup>307</sup> auch ist.

[3]

Das Wort *sthāvara*<sup>308</sup> hat die allgemeine Bedeutung „stationär, unbeweglich, feststehend, am Orte verweilend“. Darunter fallen sowohl Pflanzen als auch solche immobilen natürlichen Gebilde wie Berge, Steine u. Ä. Hier werden wohl nur Pflanzen<sup>309</sup> gemeint sein, weil die gemeinten Subjekte mit dem Wort *jana* („Lebewesen, Geschöpfe“) in Zusammenhang stehen. Wie die gängigen Lexika feststellen, wird das Wort *sthāvara* öfters in einem Oppositionspaar zusammen mit *jaṅgama* „beweglich, lebendig“ verwendet (vgl. etwa APTE 2007, p. 1722a), was offensichtlich auch hier der Fall ist, wobei das Intensivum als Bildungsmodell für dieses zweite Wort suggeriert, dass die Bewegung zur inneren Natur dieser Wesen gehört. Der Kontext lässt somit erschließen, dass es hier eben um die Pflanzen als Teil der lebendigen Welt, und nicht etwa um Berge oder ähnliche stationäre Formationen geht.<sup>310</sup>

<sup>307</sup> Yudhiṣṭhira wird hier verschiedentlich angeredet, wobei diese Anreden wahrscheinlich nicht nur dem Zufallsprinzip unterliegen oder allein *metri causa* bedingt sind, sondern eine verschiedene inhaltliche Assoziationen hervorrufende Verbindung mit der entsprechenden Strophe haben. Yudhiṣṭhira wird in diesem Kapitel, außer mit seinem persönlichen Namen *yudhiṣṭhira* [Strophen 4, 37, 52, 58], auch noch anders angeredet: *pārtha* [1], *bharatarṣabha* [5, 56], *bhārata* [6, 47, 54, 55], *puruṣarṣabha* [24], *rājendra* [37], *acyuta* [48], *rājan* [58].

<sup>308</sup> Vgl. Fn. 196.

<sup>309</sup> Interessant ist, dass in APTE 2007, p. 1722a unter den Bedeutungsangaben für *sthāvara* auch „inanimate“ (nicht beseelt) angegeben wird, ferner auch „trees“. Wie sich dieses Verständnis von Bäumen als „inanimate“ zu deren Heiligkeit (vgl. MICHAELS 1999, p. 124: „weil der Baum selbst *in situ* und konkret Heiligkeit ist“) und Belebtheit gemäß den Hindu-Traditionen verhält, wäre noch zu prüfen. Wahrscheinlich ist dies ein Modernismus, auf den einzugehen in der vorliegenden Arbeit nicht möglich ist.

<sup>310</sup> Zu den stationären und beweglichen Wesen vgl. auch MBh 1.1.36 ab: *yad idaṃ dṛśyate kiṃ cid bhūtaṃ sthāvarajaṅgamam*, und MBh 1.42.11ab: *yāni bhūtāni santīha sthāvarāṇi carāṇi ca* usw. Lebendigkeit als wesentliche Qualität eines (Lebe)-Wesens ist mit dem Wort *bhūta*, im Unterschied

In dieser Strophe werden zwei synonyme<sup>311</sup> Bezeichnungen für „(Lebe-)/Wesen“ verwendet: *jāta-*, ein P. P. bzw. Skt. *ktānta* von  $\sqrt{j}$ *jan*, d. h. „was geboren worden ist“, und *jana-*, eine *kṛdanta*-Bildung (d. h. eine primäre nominale Ableitung mithilfe eines Suffixes aus der *kṛt*-Klasse)<sup>312</sup> von derselben Wurzel  $\sqrt{j}$ *jan*, „geboren werden, entstehen“. Die Lebewesen sind somit mit dem Prädikat des Geborenwerdens ausgestattet, und Geburt gehört zu ihrer Natur wie der Tod.

Außer der Geburt gehört zur Existenz eines *beweglichen* Lebewesens hier auf dieser Welt (*iha*) auch das Setzen von Handlung(en), die Tätigkeit (*karman*). Die *stationären* Wesen (vermutlich Bäume, Gräser usw.) werden hingegen als „handlungslos“ (*akarman*) bezeichnet.

Obwohl die gängigen Sanskrit-Lexika das Wort *karman* zunächst als „action, work, deed“ (s. APTE 2007, p. 541), „act, action, performance, business“ (s. MW, p. 258bc), „Handlung, Tätigkeit, Arbeit, Werk, Tat, Verrichtung, Geschäft“ (s. pw II, p. 29bc) oder „Handlung, Werk, Tat, Verrichtung, Geschäft“ (s. PW II, p. 137a) wiedergeben, gibt es noch eine andere, etwas speziellere Bedeutung des Wortes *karman*, nämlich in der indischen Naturphilosophie (*vaiśeṣika*), die der „Bewegung“.<sup>313</sup> Es ist wohl möglich, dass auch diese Bedeutung im vorliegenden epischen Text mit hinein spielt. Das heißt somit, dass stationäre Wesen (*sthāvara*) nicht nur solche sind, die keine Handlung(en) setzen, was sich aus dem Wort *akarman* ohnehin denken lässt, sondern auch solche, die keine Bewegungen machen (*akarman*).

---

zu *jana* oder *jāta*, semantisch jedoch nicht impliziert. Unter *bhūta* versteht man alles „Gewordene“, Geschaffene, alle „Wesen(heiten)“, auch die Elemente usw.

<sup>311</sup> S. o. «3.4.1.3. Zur Frage der Synonymie und verwandten Begriffen».

<sup>312</sup> Vgl. CARDONA 2003, p. 150 f.

<sup>313</sup> Die oben erwähnten Sanskrit-Lexika verzeichnen auch diese Bedeutung: z. B. APTE 2007 an der elften, PW an der dritten Stelle. Als ein spezieller Terminus des *vaiśeṣika* gehört *karman* zu den sechs fundamentalen Kategorien (*padārtha*) der Naturphilosophie: „Motion (*karman*), which may inhere in atoms and their aggregates (i. e., composite physical bodies), but also in the mental organs, is of five different types: moving upward, moving downward, bending, stretching, and simple locomotion (*gamana*)“ (s. HALBFASS 1992, p. 71). Vgl. dazu auch LYSENKO 2003, p. 10 und LYSENKO 2005, p. 448. Es ist allerdings bemerkenswert, dass Anantalal Thakur das Wort *karman* in diesem Kontext, als *terminus technicus*, nicht etwa als \*„motion“, sondern als „action“ übersetzt (s. THAKUR 2003, p. 182).

## [4–5]

Das Thema der Handlung mit Bezug auf die Lebewesen wird hier immer mehr spezifiziert, auf immer konkretere Gruppen von Geschöpfen zugespitzt, obwohl bei dieser Zuspitzung nicht alle Typen der Lebewesen explizit genannt werden. Zuerst geht es um Lebewesen allgemein (s. [3]), dann werden die unbeweglichen, stationären (das bedeutet hier wohl Pflanzen, wie unter [3] schon erwähnt) ausgenommen, dann diejenigen, die keine Säugetiere (s. [4]) sind,<sup>314</sup> und schließlich werden die Menschen (*manuṣya*) als eine besondere Gruppe der beweglichen Lebewesen (*jaṅgama*) genannt. Somit ergibt sich die folgende, sich zuspitzende Kette: *jātam* → *jaṅgamā janāḥ* → *\*māṭṛstanapāḥ* → *manuṣyāḥ*.

Von den Lebewesen allgemein wird ausgesagt, dass sie einfach leben (*jīvanti*), wohingegen die beweglichen Wesen ihr grundlegendes irdisches Ziel, den Lebensunterhalt (*vṛtti*), durch die Handlung (*karmaṇā*) erlangen (*āpnuvanti*).

Wahrscheinlich aufgrund ihrer Sonderstellung (*viśeṣeṇa*) hören die Menschen nicht auf, auch nach der Beendigung<sup>315</sup> ihrer irdischen Existenz<sup>316</sup> nach Lebensunterhalt zu trachten, sie begehren (*icchanti*), weiterhin durch die Handlungssetzung (*karmaṇā*) ihren Lebensunterhalt zu erlangen (*vṛttim avāptum*). In dieser Feststellung, die wie eine für alle Zuhörer selbstverständliche vorgebracht wird, spiegelt sich die Idee einer Kontinuität menschlichen Lebens wider, die im Tode kein Ende sieht und die Nachdexistenz gewissermaßen als Fortsetzung des irdischen Lebens samt seinem Streben und seinen Begehrlichkeiten betrachtet.

<sup>314</sup> Da von „anderen Lebewesen“ (*itare janāḥ*, s. [3]), die nicht stationär sind und somit Handlungen setzen müssen, d. h. aktiv und beweglich sein müssen, um zu überleben, ein Übergang gleich in der nächsten Strophe zu denjenigen, die „an der Mutterbrust trinken“ (*\*māṭṛstanapāḥ*), gemacht wird (s. [4]), wird wohl stillschweigend vorausgesetzt, dass unter den „anderen Lebewesen“ zunächst sowohl die Muttermilch trinkenden Wesen (d. h., in unserer modernen Terminologie, „Säugetiere“) als auch Lebewesen anderer Art, d. h. völlig anderer Klassen (Fische, Reptilien, Vögel usw.), gemeinsam gemeint sind. Vgl. z. B. den Skt.-Terminus *aṇḍaja*, „aus dem Ei geboren“, verstanden als „Vogel“, „Fisch“, „Schlange“, „Eidechse“ (s. APTE 2007, p. 37b); vgl. auch die Aufzählung verschiedener Typen von Lebewesen CS 4.3.16: *tatra jarāyujānām aṇḍajānām ca prāṇinām*, „hier unter den aus dem Mutterschoß geborenen und unter den aus dem Ei geborenen Lebewesen...“. Auf die Problematik der Einteilung der Lebewesen in verschiedene Klassen oder Gruppen sowie auf ihre Sanskritbenennungen kann hier allerdings nicht näher eingegangen werden.

<sup>315</sup> *pretya*, „nachdem (sie) verstorben (sind)“; *LyaBanta*-Bildung bzw. Absolutiv von *pra + √i*.

<sup>316</sup> Zu *iha* im Sinne von *iha loka* („in this world“) s. APTE 2007, p. 391b; als Gegensatz dazu: *paratra* („in another world, in a future birth“; s. APTE 2007, p. 965b) und/oder *amutra* („opp. *iha*, there above, in the next world, in the life to come“; s. APTE 2007, p. 203b).

## [6]

Alle Lebewesen erkennen sowohl das Phänomen des sich Bemühens bzw. der Initiative (*utthāna*) an als auch die existentielle Notwendigkeit eines solchen als Voraussetzung für das Setzen von Handlung und damit die Erlangung eines Lebensunterhalts als Frucht wiederum der jeweiligen Handlung. Das Aktionsnomen *utthāna*<sup>317</sup> weist in seiner semantischen Gestalt auf einen Bewegungsvektor hin — von der ruhenden Position ausgehend, das heißt vom Sitzen oder Liegen bzw. unbeweglichen Verweilen an einem Ort ( $\sqrt{\text{sthā}}$ , *tiṣṭhati*), über die prospektive Dynamik des Aufstehens (*uttiṣṭhati* → *utthāna*) weiter zum Handeln (*karman*) hin. Nur in der ständigen Motorik handelnder Tätigkeit, des unentwegten Tätigseins, welches die „beweglichen“ (*jaṅgama*) Lebewesen der Statik entreißt, die sie in die Nähe des rein Vegetativen oder gar Nicht-Lebendigen (z. B. eines Baumes oder natürlichen Gebildes wie eines Steins) rückt, finden die Wesen offenbar ihre Erfüllung, die sie von ihrem Herrn (*prajāpati*)<sup>318</sup>, dem „mächtig Vermögenden“ (*īśvara*), aufgetragen bekommen haben.

Dieses bewusste sich Bemühen ruft verschiedene Einzelhandlungen (*karman*) hervor, die ihrerseits in eine Frucht oder ein Resultat (*phala*) münden, welches sinnlich wahrnehmbar<sup>319</sup> ist (*pratyakṣa*)<sup>320</sup>. Diese Ergebnisse konkreter Bemühungen und Tätigkeiten kann man als Frucht (*phala*) genießen ( $\sqrt{\text{aś}}$ , *aśnanti*).

---

<sup>317</sup> Gebildet aus *ud* +  $\sqrt{\text{sthā}}$ , „aufstehen, sich erheben“.

<sup>318</sup> In seinem bekannten und in der vorliegenden Arbeit schon oben erwähnten *prajāpati*-Aufsatz (s. Fn. 303) schreibt J. Gonda bezüglich der stereotypen Aussage, die den Namen dieses Gottes angeblich erklären soll: „The brevity and stereotyped character of the oft-repeated statement that „Prajāpati created creatures“ (*prajāpatiḥ prajā asṛjata* <...>) leaves, in the cases mentioned, the reader in the dark about any details as to how the process of creation had come to pass. <...> The god, bringing time and again biological creation into existence, simply performed the function that is proper to and characteristic of him, the how, the why, and the whereabouts of which is beyond our ken. As is well known, the function assigned to a god — especially a Sondergott — is often more important than his personality or the god himself” (s. GONDA 1991, p. 146 [113]). Ebenfalls zu *prajāpati* gibt es auch einen anderen Aufsatz von Gonda (GONDA 1981).

<sup>319</sup> In meiner Übersetzung habe ich *pratyakṣa* als „augenscheinlich“ wiedergegeben (s. o., p. 82). Eine andere Möglichkeit, dieses Kompositum hier zu interpretieren, wäre *pratyakṣam* zusammen mit *phalam* zu lesen und es als Adjektiv zu verstehen: „[Alle Wesen genießen] die offensichtliche Frucht (der Handlungen)“.

<sup>320</sup> Zu den etymologischen Deutungen des Kompositums *pratyakṣa*- bzw. den unterschiedlichen Möglichkeiten, es grammatisch zu verstehen, vgl. PERI 1986, und zu *akṣa* insbesondere auf p. 15: „a noun meaning a sense organ“.

„Ergebnis“, was für uns vielleicht mehr etwas Abstraktes bezeichnet, ist hier, für einen erdgebundenen epischen Menschen, gleichsam eine zu genießende „Frucht“. Obwohl ich in meiner Übersetzung der Lehrrede das Wort *phala* größtenteils als „Ergebnis“ übersetzt habe, habe ich es hier als „Frucht“ wiedergegeben, um die dahinter liegende schöne Metaphorik zu wahren.

Zu den zuvor verwendeten Bezeichnungen für „(Lebe-)wesen“, *jāta* und *jana*, kommt hier noch eine andere hinzu, *bhūta*, die von ihrer gestaltsemantischen<sup>321</sup> Ausstrahlung her (P. P./*ktānta* von  $\sqrt{bhū}$ , „sein, werden“) die Idee vom „Sein“ und zwar von seinem dynamischen<sup>322</sup> Aspekt her, also „Werden, ins Sein treten“, suggeriert.

## [7]

Bezeichnungen für göttliche Gestalten im Sanskrit-Epos, wie hier *dhātṛ* und *vidhātṛ*, kann man zweierlei interpretieren. In seiner umfassenden Übersicht des vedischen Götterpantheons rechnet Thomas Oberlies die beiden als „kleinere Gottesgestalten“ den sogenannten „abstrakten Göttern“ zu.<sup>323</sup> Von der morphologischen Gestalt beider Götternamen ausgehend (mit dem Suffix  $^{\circ}tṛ$ )<sup>324</sup> weist er des Weiteren auf ihr punktuell eingreifen in einen Prozess hin.<sup>325</sup> In der früheren vedischen Literatur handelt es sich wahrscheinlich um zwei deutlich unterschiedliche Götterfiguren. Im Epos begegnet uns bezüglich dieser Gestalten — dem *dhātṛ* und *vidhātṛ* — ein äußerst buntes Bild, der komplexen textlichen Heterogenität des *Mahābhārata* entsprechend. Man kann zweifellos Belege im MBh finden, wo es sich deutlich um zwei Gottheiten, und nicht um einen Gott in

---

<sup>321</sup> S. Fn. 3.

<sup>322</sup> Trotz der berühmten pāṇinäischen Aussage (vgl. *aster bhū* in Pāṇ. 2.4.52) über die Bedeutungsidentität von  $\sqrt{as}$  („sein, existieren“) und  $\sqrt{bhū}$  („sein, existieren“, aber eigentlich auch „werden“).

<sup>323</sup> Vgl. OBERLIES 1998, p. 226 f.: „»Abstrakte Götter« — diese Bezeichnung verdanken sie der besonderen Wortbildung ihrer Eigennamen“ usw. [Art der Anführungsstriche im Zitat: so bei Oberlies! — E. L.].

<sup>324</sup> Dieses Suffix bildet grammatisch, außer bestimmten Verwandtschaftsbezeichnungen, meistens die sogenannten Nomina agentis; vgl. z. B. § 369 in WHITNEY 1993, p. 137, § 75 in STENZLER 1969, p. 17, § 148 f. in KIELHORN 1983, p. 41.

<sup>325</sup> Vgl. OBERLIES 1998, p. 227.

zwei Grundfunktionen handelt.<sup>326</sup> Das wäre hier die eine Interpretationsmöglichkeit gewesen. In unserem Fall ziehe ich allerdings eine andere Interpretation vor, nämlich das Verständnis von *dhātr* und *vidhātr* als lediglich zwei unterschiedliche Funktionsbezeichnungen für ein und denselben persönlich gedachten Herrgott. Th. Oberlies versteht die Funktionen als „Setzung/Anordnung“<sup>327</sup>, P. Hill gebraucht für *dhātr* das Äquivalent „Placer“<sup>328</sup> und für *vidhātr* „Ordainer“<sup>329, 330</sup>. Ich übersetze die beiden Charakterisierungen der einen göttlichen Person mit „Erhalter“ und „Ordner“.

Im gesamten Zusammenhang bilden die verschiedenen Götterbezeichnungen inhaltlich eine Assoziationskette bzw. ein Raster, aus welcher/welchem man verschiedene Funktionen bzw. Beschreibungsperspektiven des einen, persönlich<sup>331</sup> gedachten Gottes erschließen kann: „der mächtig Vermögende“ (*īśvara*) ist „Herr der Geschöpfe“ (*prajāpati*), welcher in seinen spezifischen Funktionen bezüglich seiner Geschöpfe und der Welt „Erhalter“ (*dhātr*) und „Ordner“ (*vidhātr*) ist und ferner als der „große Herr“ (*maheśvara*)<sup>332</sup> über alle Geschöpfe disponiert [22].

Einem Forscher ist die Möglichkeit gegeben, diese verschiedenen Gottesbezeichnungen (*īśvara*<sup>333</sup>, *prajāpati*, *dhātr*, *vidhātr*, *maheśvara*) im Rahmen des vorgegebenen Textes entweder (a) *kritisch-historisch* zu betrachten, im Sinne möglicher redaktioneller Zusammenfügungen von ursprünglich selbständigen Einzeltraktaten, die auf ihre historische und intertextuelle Herkunft her zu hinterfragen sind, oder, auf der anderen Seite, (b) *strukturalistisch* vorzugehen und

<sup>326</sup> Vgl. etwa MBh 1.60.49cd: *loke dhātā vidhātā ca yau sthitau manunā saha*, also eindeutig zwei verschiedene Götter, die „in der Welt zusammen mit Manu verbleiben“.

<sup>327</sup> OBERLIES 1998, p. 226.

<sup>328</sup> HILL 2001, Index p. 389.

<sup>329</sup> HILL 2001, Index p. 397.

<sup>330</sup> J. Gonda z. B. übersetzt *dhātr* als „the one who places, the Establisher“ (s. GONDA 1982, p. 137 [104]).

<sup>331</sup> S. Fn. 301; einen Aufsatz dazu, mit Präsentation von indischem Material, verfasste J. Gonda (GONDA 1975A); s. auch Fn. 304.

<sup>332</sup> Vermutlich eben diese Bezeichnung, die im Hinduismus ja bekanntlich sehr stark mit dem Gott Śiva assoziiert wird (vgl. z. B. FLOOD 1998, p. 167), ließ die französische Forscherin Madeleine Biarreau, vor dem Hintergrund ihrer „ahistorical stance“ (s. BROCKINGTON 1998, p. 72) und Neigung zur „kanonischen“, d. h. traditionellen Exegese des *Mahābhārata*, ihre erwähnenswerte Theorie über die „complementarity of Viṣṇu and Śiva“ (BROCKINGTON 1998, ebd.) formulieren.

<sup>333</sup> „It is also this term *īśvara* which in the course of time came to be preferred to express the idea of the Highest Lord, i. e. of God“ (GONDA 1975A, p. [8]).

den gesamten Text, trotz einer möglicherweise komplex-verworrenen Geschichte seiner historischen Entstehung, als ein Ganzes zu untersuchen. Diese beiden Perspektiven sollte man im Auge behalten und keine von ihnen geringerschätzen.

Wie man sehen kann, wird Gott durch sein konkretes Handeln bzw. seine Rollen in der Welt unterschiedlich definiert oder benannt. Heißt dies etwa, dass Funktionsbezeichnungen das Wesen einer göttlichen Gestalt oder überhaupt jeglicher Entität ausmachen?

Die vorliegende Strophe wirft des Weiteren eine nicht minder interessante Frage auf: braucht etwa auch ein Schöpfergott Initiative und Bemühung im Hinblick auf seine Tätigkeit, welche ihn in seiner Funktionalität erhält? Eine seltsame Fragestellung selbst für einen theologisch nicht ungebildeten modernen Europäer, die jedoch in Bezug auf diese Strophe offensichtlich mit einem klaren „Ja“ beantwortet werden kann. Gott ist auch ein Lebewesen (*jantu*), wenn auch ein ganz besonderes,<sup>334</sup> und gründet sein Leben (*samutthānam upajīvati*), d. h. seine Existenz, auf eine speziell ausgerichtete Bemühung. Nur geschieht diese seine Aktivität für das gewöhnliche menschliche Auge sehr selten und ist schwer wahrnehmbar, wie die schnellen und äußerst präzisen Bewegungen eines Reiher (*baka*), der auf einem einzigen Fuß im stillen sumpfigen Gewässer längere Zeit ohne sichtbare Veränderung seiner Körperstellung steht und auf seine ahnungslose Beute (Fische und Frösche) lauert, dann aber plötzlich blitzschnell und ganz genau zuschlägt.

Dieser Vergleich mit dem Reiher mag etwas ambivalent anmuten, wenn wir uns daran erinnern, dass der besagte Wasservogel in Indien eher für Charaktereigenschaften wie Heuchelei oder Verlogenheit steht.<sup>335</sup> Auf der anderen

---

<sup>334</sup> Vgl. Anm. zu [3], besonders auf p. 103; die Idee des „Geborenwerdens“, welche den grammatischen Ableitungen für „(Lebe-)Wesen“ von  $\sqrt{j}$ an und somit auch Gott als einem speziellen Lebewesen innewohnt, rückt die dahinter verborgene Gottesvorstellung in ein besonderes Licht. Zu den indischen Gottesvorstellungen s. Fn. 304.

<sup>335</sup> S. etwa „Ausbund von Besonnenheit, aber auch von Schelmerei und Heuchelei“, „Heuchler, Betrüger“ (*PW* Bd. V, p. 1639 ff.); „a cheat, rogue, hypocrite (the crane being a very cunning bird that knows well how to draw others into its clutches)“ (s. *APTE* 2007, p. 1149). Paul Thieme (s. *THIEME* 1975, p. 13 [865] f.) schreibt zu *baka*, den er als den [orientalischen] Graureiher (*Ardea cinerea*) identifiziert, folgendes: „Der Reiher hat die Vorstellung der indischen Dichter immer wieder beschäftigt. Unter der Benennung baka- ist er Thema zahlloser beschreibender oder auch moralisierender Kurzgedichte („Sprüche“). <...> [Er steht] am Ufer und erinnert an die Erscheinung

Seite, wenn man eine zusätzlich angeführte Deutung des *PW* annimmt, nämlich „Besonnenheit“, und die Ausdauer eines Reiher bedenkt, wenn er sich kunstvoll tarnt und geduldig, völlig konzentriert ins Wasser späht, auf die Beute lauernd, außerdem dass er ein Wesen mit doppeltem Habitat ist, sich nämlich sowohl im Wasser mit seinen Füßen als auch in der Luft mit seinen Flügeln bewegt, also gewissermaßen von dieser Welt und von einer anderen ist (so müsste es jedenfalls Fischen und anderen Wassertieren zu ihrem großen Verwundern vorkommen), dann sollte uns dieser Vergleich nicht mehr als völlig befremdlich oder exotisch abstoßen.

Das hinweisende Pronomen „dieser hier“ (*ayam*), welches in unserer Strophe gebraucht wird, könnte ein Reflex des ursprünglich mündlichen Charakters des großen Epos sein, nämlich ein Hinweis auf die kaum vorstellbare frühe Zeit, in welcher die epischen Barden<sup>336</sup> in ihrer dichterischen Inspiration die epischen Strophen frei aus ihrem Munde in die Ohren der ihnen hingebungsvoll lauschenden Zuhörer fließen ließen und vielleicht auch gelegentlich spontan auf ihre gemeinsame unmittelbare natürliche Umgebung reagierten (in etwa so: „Wie dieser Reiher hier — den ihr alle wohl gut sehen könnt —, solcherart eben ist auch Gott in der genannten Hinsicht, solches ist sein Wesen“).

---

eines schweigsam und bewegungslos verharrenden Asketen. Sein langsames und umsichtiges Schreiten vergleicht sich dem vorsichtigen Gang eines heiligen Mannes, der darauf achtet, keine am Boden kriechenden Tiere zu verletzen. Mit dem schnellen und fangsicheren Zufahren seines Schnabels freilich verrät er sich als Heuchler. <...> In der Fabelliteratur spielt der am Ufer lauernde Reiher die Rolle des nachdenklich für andere besorgt scheinenden, hinterlistigen Mörders. <...> Krähe und Reiher haben das Krächzen gemeinsam, werden auch beide, jedenfalls vom hochkastigen Sanskritsprecher, wegen ihrer als unrein angesehenen Ernährungsweise verachtet“ (ebd., p. 15 [867]). In diesem Aufsatz macht P. Thieme auch einen deutlichen Unterschied zwischen dem in MBh 3.33.7 genannten *baka* und dem *balāka*, wobei er den letzteren als „kleinen weißen Reiher“ identifiziert (vgl. THIEME 1975, p. 22 [874]).

<sup>336</sup> Dazu schreibt J. Brockington: „It is clear that the *Mahābhārata* <...> represent the culmination of a lengthy tradition of oral poetry, transmitted through recitation by the *sūtas* or bards. The oral origins of the Sanskrit epics have, indeed, long been recognized“ (s. BROCKINGTON 1998, p. 3); s. auch Fn. 306. Zum zeitgenössischen Rezitationsgebrauch des großen Epos schreibt W. Hopkins: “In its present didactic form the epic is recited. At its own close we learn that it was not given as a dramatic recitation, still less as a rhapsodic production. A priestly reciter, *vācaka*, *pāthaka*, “speaks” or “reads” the epic as “he sits comfortably and recites, carefully pronouncing the sixty-three letters (sounds) according to their respective eight places of utterance”. <...> He reads from manuscripts, <...> which, after the performance is over and the gentleman has been dismissed with a *brahmasūtra* and a handsome fee, are wrapped in cloth and piously revered” (s. HOPKINS 1901, p. 364); “We have in the epic the names of what are to-day the epic reciters, *kuçīlava* and *kathaka*, and the repeaters of genealogical verses (in distinction from the *Sūtas*), called *vāitālikas*” (ebd., p. 366).

## [8]

Alle Lebewesen handeln und erkennen zudem die wichtige Rolle ihrer Bemühung an (*abhi-jānanti*), ferner die existenzielle Notwendigkeit des Handelns. In einem tieferen Sinne jedoch wissen nur sehr wenige, was wirklich „zu tun ist“ (*kr̥tya*). Aber was genau ist mit „wissen“ gemeint? Und was ist dieses Wissens Objekt? Hierzu geben uns die im tk. A. des MBh verzeichneten Lesarten der Handschriften<sup>337</sup> allerlei zu bedenken. Die nördliche<sup>338</sup> Tradition (im tk. A. des MBh als „N“ verzeichnet)<sup>339</sup> weist eher auf *kr̥ta*, „das, was gemacht/getan wurde“, aber auch „Handlung, Tun“; speziell kaschmirische Mss. lesen zudem *vi-jānāti*, wörtlich „erkennt detailliert/genau“. Das letztere wird wohl durch die Aussprache bedingt sein: der Unterschied zwischen *yo'bhī°* und *yo'vi°* dürfte gering gewesen sein, d. h. die phonetische Realisierung des an und für sich plosiven aspirierten Labials „bh“ ähnelte wahrscheinlich der des bilabialen oder labiodentalen Halbvokals „v“.<sup>340</sup>

---

<sup>337</sup> „The critical edition presents a text which is established on the basis of manuscript evidence. <...> It presents a text to which all the versions of the northern and southern recension can be traced” (s. MEHENDALE 2008, p. 3). J. Dunham schreibt zu Recht: “The text of the Mahābhārata as it appears in the C. E. [Critical Edition — E. L.] cannot be regarded as a version known in any part of India at any time in the past. To accept it as such would be to ignore what has been shown about the “regionalism” of every version of the Mahābhārata for which there is evidence. If this regional variation is eliminated (or is only conceded to a limited degree) so that only the parts of the text which are shared by all versions (or those versions regarded as “purer”) remain, then the resulting text is a reconstruction that is not genuinely historical at all” (s. DUNHAM 1991, p. 17).

<sup>338</sup> Das ganze für die krit. Ed. des *Mahābhārata* von den Herausgeberteams angesammelte und ihnen vorliegende Handschriftenmaterial wurde entsprechend seinen verschiedenen regionalen Schriften in sogenannte Sub-Rezensionen bzw. „Versionen“ eingeteilt. Entsprechend den zwei Haupttypen der indischen Schriften jedoch — dem nördlichen und dem südlichen Schrifttyp — ergaben sich zwei Hauptgruppen, die von den Herausgebern „Rezensionen“ genannt wurden (vgl. MBh Bd. 1, Prolegomena, p. VII). In der Textkritik des *Mahābhārata* geht man davon aus, dass diese zwei Rezensionen — die Nördliche (N.) und die Südliche (S.) — die typisch für Āryāvarta und Dakṣiṇāpāṭha sind, zwei unterschiedliche Hauptstränge der Überlieferung des *Mahābhārata* darstellen (vgl. ebd, p. XXXI); s. auch Fn. 36.

<sup>339</sup> Einzelabkürzungen von Mss. bzw. Sammelabkürzungen sowie Details zu den einzelnen Mss. sind im MBh jeweils am Anfang des entsprechenden Bandes angeführt, so sind z. B. die für den vorliegenden Text relevanten im Bd. III (hg. 1942) auf p. I–X, aber auch sonst in „Introduction, The Critical Apparatus“ verzeichnet.

<sup>340</sup> Im Nordwesten z. B., „in der Gāndhārī findet eine Sonderentwicklung statt: *-bh-* > *-β-*, die sich aus den Schreibungen *-vh-* und *-v-* neben *-bh-* und *-h-* <...> ebenso ergibt wie aus entsprechender Schreibung auf Inschriften: Skt. *prabhā* > Gāndhārī *pravha* neben *-prava*“ (VON HINÜBER 2001, p. 161 f.).

Der in der Strophe genannte wahre „Gnostiker“, der so selten anzutreffen sei<sup>341</sup> — „erkennt er [nun] seine Pflichten an“, das heißt prospektiv, zukunftsorientiert die vitale Notwendigkeit zu handeln<sup>342</sup> (*kṛtyam abhijānāti*), oder geht es hier um einen solchen, der genauestens, „detailliert weiß, was er schon getan hat“ (*kṛtaṃ vijānāti*), oder gar um einen, der „die Handlung/das Tun anerkennt“ (*kṛtam abhijānāti*)? Der Herausgeber hat sich hier für die etwas unsichere<sup>343</sup> Lesart *kṛtyam* entschieden.

Eine weitere Nuancierung der Intention dieser Strophe hinge speziell mit dem Verb *abhijānāti* zusammen: geht es hier um die Anerkennung der Notwendigkeit zu handeln oder um Wissen im Sinne des kognitiven Verstehens dieser Notwendigkeit, oder gar um das Gedenken, das heißt um das aktive Sich-Erinnern an sie? Die wichtigsten Lexika samt ihren Belegstellen<sup>344</sup> lassen diese drei Deutungsmöglichkeiten zu.

Drei ethische Imperative begegnen uns ferner in dieser Strophe:

- (a) man soll die eigene Arbeit machen (*svakarma kuru*);
- (b) diese geistige Einstellung soll keine Verzagtheit oder Verdrossenheit zulassen (*mā glāsīḥ*);
- (c) mit dem eigenen Handeln soll man gewappnet oder gepanzert sein (*karmaṇā bhava daṃśitah*).

Ihre Abfolge lässt eine Struktur erkennen: wenn man seiner Tätigkeit nachgeht und dabei niemals verzweifelt, wird man dadurch gleichsam auch gepanzert sein, und dieser Panzer lässt sich als *karman* im Sinne von \**karmaphala*, d. h. der Frucht des Handelns<sup>345</sup>, verstehen.

<sup>341</sup> Nicht einmal einer unter tausend Menschen ist gesichert: *sahasre nāsti, so'sti vā* [8d].

<sup>342</sup> Vgl. den ethischen Imperativ *svakarma kuru*!

<sup>343</sup> *kṛtyam* ist im Text des MBh mit einer Wellenlinie unterstrichen, was für unsichere Lesarten steht; s. bei „Abbreviations and Diacritical Signs“ in Bd. III des MBh: „~~~ printed below any part of the constituted text indicates that the reading of it is less than certain.“

<sup>344</sup> Vgl. APTE 2007, p. 172 a zu *abhi-jñā*; PW zu *abhijñāna*: Bd. I, p. 334b.

<sup>345</sup> Vgl. etwa STRAUSS 1983, p. 23 [205]; s. ferner SONTHEIMER 1980, p. 358: „gespeichertes *karma* (*saṃcita*) <...>, das die Neigungen, Anlagen und Fähigkeiten (*saṃskāra* oder *vāsanā*) des Menschen, seinen Status und seine Leistung bestimmt, ebenso wie die Fülle von Freude und Schmerz in seinem Leben. In bezug auf das gespeicherte *karma* kann der Mensch ethische Anstrengungen anstellen“.

## [9–10]

Auch für diese äußerst selten anzutreffende Person, die sehr wohl weiß, was zu tun ist, unter welchen Bedingungen der Geisteshaltung und was als Ergebnis daraus folgt, also allen Erfordernissen entspricht, wäre darüber hinaus noch etwas zu tun. Denn das durch mühseliges Handeln (*karman*) erlangte Resultat (*phala*) sollte man sowohl beschützen (*rakṣaṇa*) als auch zu dessen Gedeihen (*vivṛddhi*) beisteuern. Ansonsten vergeht das mit solcher Mühe Angehäufte, schwindet ohne Spur (*kṣīyate*), wie das berühmte ewig erscheinende schneebedeckte Gebirge (*himava(n)t*), d. h. der Himālaya, falls kein Nachschub geleistet wird (*anāvāpa*).

Das Schwinden des angehäuften Handlungsresultats, der noch konkret zu genießenden, aber in diesem Stadium nicht gut beschützten Frucht des Handelns bewirkt ebenso das Zugrundegehen der Geschöpfe (*prajā*), und zwar von jeglichen (*sarva*).

In Bezugnahme auf den tk. A. ist Folgendes zu vermerken: in [10] liest für *ced yadi* in *pāda* b) (so der kritisch edierte Text, mit unsicherer Lesung *yadi*) die nördliche Tradition (Mss.<sup>346</sup>: Ś<sub>1</sub>, K<sub>1</sub> B<sub>4</sub> und D<sub>2</sub>) *iha* („hier, in dieser Welt“), und andere Mss., ebenso aus N. (K<sub>2</sub>, B<sub>2</sub>, Dn, D<sub>4</sub>, D<sub>6</sub>), lesen *bhuvi* („auf Erden“), um die offensichtliche Redundanz zu glätten. In Strophe [10] geht es auch um das „Anerkennen“ (*abhijānanti*) des Lebensunterhalts durch die Geschöpfe, so wie im kritisch edierten Text [8c].

## Allgemeines zu [11–17/18]

Hier kommt ein neuer Aspekt der moralisch-weltanschaulichen Belehrung ans Tageslicht, und zwar in Gestalt einer systematischen weltanschaulichen Unterweisung. Redaktionshistorisch ist es nicht ganz einfach zu sagen, ob der Übergang zur Strophe [11] und somit zu einem kleinem „weltanschaulichen Traktat“ einen ursprünglich assoziativen Charakter hatte, also ein vom Autor verantworteter Gedankensprung vorliegt, oder in der Tat hier ein eigen konzipiertes

---

<sup>346</sup> Zu Details zu diesen Handschriften vgl. „Detailed Account of the Manuscripts“ in MBh, Bd. III, p. II ff.; s. auch Fn. 338 und 339.

weltanschauliches Traktat<sup>347</sup> von einem Redaktor eingefügt und eingegliedert wurde.

Die untere Grenze dieses weltanschaulichen Traktats ist nicht ganz einfach zu bestimmen. Wenn man Strophe [18] als eine Art rhetorische Abrundung dessen interpretiert, was vorher ab Strophe [11] behandelt worden war, dann ist dies die untere Grenze des inhaltlichen Textblocks.<sup>348</sup> Das ist die eine Möglichkeit.

Ich sehe diese Strophe [18] jedoch eher als eine erste zusammenfassende Interpretation („karmische“ Interpretation)<sup>349</sup> der vorher beschriebenen zwei Typologien (Menschentypen und Kausalitätstypen)<sup>350</sup> beinhaltend, in welcher die entscheidende Rolle der früheren Handlungen hervorgehoben wird. Dieser folgt eine weitere Interpretation, die eine theologisierende Erklärung der beiden traditionellen Modelle (drei MT und vier KT) darstellt, die hier jeweils Typologie 1 und 2 ausmachen.<sup>351</sup>

Inhaltlich ist dieser Textblock, wenn wir unseren Fokus auf *daiva* nicht vergessen, wohl am interessantesten, denn hier sehen wir die sachliche Darlegung und gleichzeitige Bewertung verschiedener weltanschaulicher Einzelansichten sowie ihr vergleichendes Ausspielen gegeneinander. Alles ist hier daher von Interesse und größter Relevanz, nicht nur die löblich erwähnten und beschriebenen Ideen und Weltanschauungen, sondern gerade solche, die auf schärfste kritisiert und schließlich abgelehnt werden.

Ganz allgemein werden hier verschiedene Weltanschauungen dargestellt, die das Handeln der Wesen in dieser Welt betreffen. Das Handeln, das auf die Erlangung einer Frucht, d. h. eines Resultats, hin ausgerichtet ist, ist hier das

---

<sup>347</sup> Präliminärlich gehe ich im Folgenden von einem ursprünglich selbständigen „weltanschaulichen Traktat“ / „Weltanschauungstraktat“ oder, wenn man die gesamte Lehrrede betrachtet, sogar zwei „weltanschaulichen Traktaten“ / „Weltanschauungstraktaten“ aus, da im großen zweiten Traktat der Lehrrede (Traktat II) ein weiteres „weltanschauliches Traktat“/ „Weltanschauungstraktat“ festgestellt werden kann ([30–34]), das von den beiden hier, im „weltanschaulichen Traktat“ / „Weltanschauungstraktat“ in [11–17/18] von mir angenommenen Typologien 1 und 2 allerdings nur Typologie 2 enthält; s. «4.3.2. Struktur- und Inhaltsanalyse». Ob die zwei Typologien wiederum, die sich hier im weltanschaulichen Traktat im Traktat I finden, jemals als isolierte einzelne Traktate existierten, kann ich allerdings nicht mit Sicherheit sagen.

<sup>348</sup> S. Fn. 290.

<sup>349</sup> S. wieder «4.3.2. Struktur- und Inhaltsanalyse».

<sup>350</sup> S. Fn. 294 und 295.

<sup>351</sup> S. Anm. zu [19].

formelle Objekt. Im Zusammenhang mit diesem Objekt werden aber auch Handlungssubjekte, d. h. Menschen, beschrieben. Gemäß ihren theoretischen weltanschaulichen Einstellungen werden zwei Typologien herausgearbeitet und entsprechend bewertet, einmal eben von Menschentypen, dann aber auch von Kausalitätstypen entsprechend bestimmten menschlichen Anschauungen.

[11–13]

Die erste Typologie besteht in einem Modell (Modell-1<sub>I</sub>)<sup>352</sup> von Menschentypen nach ihren jeweiligen ontologischen Anschauungen,<sup>353</sup> in dem von der Wertung her zwei verschiedene Typen von Menschen unterschieden werden: die verwerflichen (*apasada*; wörtl. „die Abgefallenen“ oder „die Abtrünnigen“)<sup>354</sup> und die vorzüglichen. Der Glaubensinhalt des ersten von diesen beiden verwerflichen Typen ist das **Zugewiesene** (*diṣṭa*), der des zweiten das **Unerwartete** (*haṭha*), welches die Idee eines gewaltigen und nicht fassbaren Einbruchs ins menschliche Leben beinhaltet.

Wie die Proponenten dieser beiden verwerflichen, von der Erzählerin Draupadī als negativ eingestuften Weltanschauungen mit den Inhalten ihrer Ansichten umgehen, ist etwas unterschiedlich: die einen halten das **Zugewiesene** für das allerhöchste (*diṣṭapara*), die anderen machen ihre Ansichten über das **Unerwartete** auch publik, d. h. verkünden sie unter den Menschen, wahrscheinlich um Anhänger zu gewinnen (*haṭhavādaka*)<sup>355</sup>. Das Wort *-vāda* bedeutet hier aber vielleicht auch nur, dass es sich um eine formalisierte Lehre handelt, die diese Person z. B. in öffentlichen Debatten vertritt (*-vādaka*).<sup>356</sup>

<sup>352</sup> Zu den Abkürzungen für die unterschiedlichen weltanschaulichen Modelle s. den letzten Absatz von Kapitel «4.3.1. Vorbemerkungen».

<sup>353</sup> S. Fn. 294.

<sup>354</sup> Die in Indien populäre Vulgata (s. Fn. 42) liest *ubhāv api śaṭhāv etau* (s. MBh(Nīl) 3.32.13c, p. 57) statt *ubhāv apasadāv etau* (MBh 3.33.11c, p. 103), d. h. hier werden die beiden als „falsch, hinterlistig, heimtückisch, boshaft“ genannt (s. *PW* VII, p. 38 b); s. auch *śaṭha* in APTE 2007, p. 1529a: „crafty, deceitful, fraudulent, dishonest, perfidious; wicked, depraved; a rogue, cheat, knave, swindler.“

<sup>355</sup> Zu [11]: Mss., die im tk. A. verzeichnet sind, lesen zudem: *haṭhavedinaḥ* („die das Unerwartete kennen“; so die Version Dc), *haṭhavādikaḥ* (MBh(Nīl)) und *haṭhavācaka* (ebenso „die das Unerwartete verkünden / die über das Unerwartete sprechen“; so das südindische M<sub>1</sub>).

<sup>356</sup> Zu den *vāda*-Traditionen schreibt z. B. G. Oberhammer: „Diese Entwicklungsstufe der indischen Logik ist uns in jenen Vāda-Darstellungen und Vāda-Handbüchern bezeugt, in denen man das

Nīlakaṇṭha gibt in seinem *Bhāratabhāvadīpa*<sup>357</sup> genannten Kommentar interessante Interpretation der Identität beider „perfider“ (*śaṭha* in der Bombay-Ausgabe)<sup>358</sup> Menschentypen: den einen, „für den das **Zugewiesene** das Höchste ist“ (*diṣṭapara*), identifiziert er als *kaulika*,<sup>359</sup> für den „das Erreichen der Ziele nur vermittels der unsichtbaren (Kraft) von Zaubersprüchen, Kräutern usw. das Höchste ist“.<sup>360</sup> Den anderen, „der das **Unerwartete** kundgibt“ (*haṭhavādika* im Text MBh(Nīl)), identifiziert er als Materialisten (*cārvāka*),<sup>361</sup> welcher folgendes sagt: „Nur das, was nicht gemacht wurde, wird einem zukommen (d. h. sich ereignen), weil es keine früheren Existenzen gibt“.<sup>362</sup>

---

Wissen um diese Regeln zum praktischen Gebrauch zusammengestellt hatte und von denen uns eine beschränkte Anzahl erhalten ist. <...> Mit dem Begriff „Tradition“ wäre dabei ein zunächst hypothetisches Kontinuum der Lehre gemeint, das man gewinnt, wenn man Theoreme, denen die gleiche innere Form zukommt, miteinander in Beziehung setzt und entsprechend der größeren Nähe oder Ferne zu einer historisch eindeutig als später datierten Auffassung in eine historische Abfolge bringt“ (OBERHAMMER 1963, p. 21 f.; zitiert nach KS). Zur Tradition öffentlicher oder halb-öffentlicher weltanschaulicher Debatten meint K. Preisendanz: „<...> the practise of public or semi-public debate on initially only religious, later also philosophical and other topics, a practice which led to the development of special eristic and dialectical traditions; this development in turn was closely interwoven with the development of the systematic philosophical traditions of the classical period. As these traditions evolved in mutual dialectical interaction, their epistemology and logic being continuously refined in the course of philosophical analysis, reason and religious tradition assumed a relationship of actual or potential confrontation, at times even one of opposition, or at least such was supposed by some“ (s. PREISENDANZ 2000, p. 221).

<sup>357</sup> D. h. „Lampe, die tiefere Bedeutung des (*Mahā*)*bhārata* (erhellt)“; im Folgenden als *Dīpa* abgekürzt.

<sup>358</sup> Ebenso (d. h. *śaṭha* statt *apasada*, wie in der krit. Ed.) liest die chronologisch dritte Ausgabe (nach den Calcutta- und Bombay-Ausgaben; s. dazu Fn. 42), nämlich die Kumbakonam-Edition des *Mahābhārata* (vgl. MBh(Kumb.), p. 53), herausgebracht in den Jahren 1906–10, welche die sogenannte Südliche Rezension repräsentiert. (s. Fn. 338). Von V. S. Sukthankar wurde sie als eine eklektische und ohne klar definierte Prinzipien erstellte Ausgabe charakterisiert; vgl. MBh Bd. I, „Prolegomena“, p. III).

<sup>359</sup> Ob Nīlakaṇṭha hier einen *kaulika* im Sinne eines Adepten des reformierten tantrischen *yoginī*-Kultes meint (vgl. SANDERSON 1988, p. 679 ff.) oder ganz allgemein einen Schwindler oder „Häretiker“ (vgl. „an impostor, a heretic“ in APTE 2007, p. 612 a), kann man nicht mit Sicherheit sagen.

<sup>360</sup> *diṣṭaparo mantrauśadhādyadrṣṭadvāraivārthasādhanaparaḥ* (s. MBh(Nīl), p. 57). Eine solche Charakterisierung könnte auf ein oberflächliches und lückenhaftes Verständnis tantrischer Praktiken hinweisen.

<sup>361</sup> „Das Lokāyata, das heißt die Lehre, welche sich auf diese Welt bezieht, ist noch in vorchristlicher Zeit entstanden. Als Begründer gilt ein weiter nicht bekannter Cārvāka. <...> Materialismus [war] aufs engste mit den Kreisen verbunden, welche die Staatskunst lehrten“ (FRAUWALLNER 2003, p. 196); und Fn. 385 ebd., p. 196: „Das Wort Cārvāka gilt teilweise als Name des Begründers des Systems, wird aber auch anders erklärt.“ Hier kann man auf R. Bhattacharyas Studien zu den indischen Materialisten hinweisen; s. z. B. BHATTACHARYA 2009 sowie BHATTACHARYA 2012; zur ursprünglichen Bedeutung des Terminus *cārvāka* s. BHATTACHARYA 2010.

<sup>362</sup> *haṭhavādikaḥ prāgjanmābhāvād akṛtam evopasthāsyatīti vadañ cārvākaḥ* (s. MBh(Nīl), p. 57).

Wenigstens dies wird von diesen Menschentypen im Kommentar ausgesagt; im kritisch edierten Text werden jedoch keine weiteren Informationen gegeben. Die Deutung des soeben zitierten Nīlakaṇṭha, eines großen und autoritativen Kommentators des *Mahābhārata*,<sup>363</sup> so interessant seine Interpretation aus kulturhistorischer Sicht oder als Beispiel der traditionellen Exegese des großen Epos erscheinen mag, kann in der vorliegenden Untersuchung jedoch nicht ausschlaggebend sein, sondern höchstens als Hypothese gelten.

In jedem Fall aber werten die Vertreter dieser beiden Ansichten Passivität als grundlegende Lebenshaltung höher als Taten. Denn alles, was dem Menschen geschieht, kommt sowieso von anderswo, d. h. es wird von jemand anderem zugewiesen oder bricht gar mit Gewalt unerwartet herein. Wozu dann überhaupt noch handeln?

Diese beiden obengenannten Typen werden als abtrünnig charakterisiert, weil die ihnen entsprechenden konkreten Personen aufgrund ihrer weltanschaulichen Ansichten (wahrscheinlich) aus der Gemeinschaft der vorzüglichen *āryas*, das heißt der zu lobenden „guten, rechten, gerechten Menschen (*sādhu*)“ (s. HACKER 1965A, p. 97 [500]), die zudem „gebildet“ oder „wohlgesittet“ sind (*śiṣṭa*)<sup>364</sup> (s. ebd.), ausgestoßen wurden. Warum, bleibt vorläufig offen:

---

<sup>363</sup> Man weiß über diesen großen Sanskrit-Gelehrten folgendes: Nīlakaṇṭha Caturdhara war ein Marāṭhī-sprechender Brāhmaṇa und wirkte in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts. Seine Familie lebte in einer kleinen Stadt am Ufer des Godāvārī-Flusses; er selbst zog nach Benares um, wo er den Veda, die Vedāṅgas, Mīmāṃsā, Śrauta, Yoga, Śaiva-Werke, Tarka und insbesondere Advaita-Vedānta mit verschiedenen Lehrern studierte. Somit machte er seine Gelehrtenkarriere in Benares zur Zeit des Kaisers Aurangzeb. Außer dem bekannten *Mahābhārata*-Kommentar hat er insgesamt etwa 15 Werke verfasst. Die meisten davon waren Kommentare zu den Purāṇas und zum Vedānta; vgl. MINKOWSKI 2002, p. 329. Ch. Minkowski schreibt über das Paradoxon einer etwas abschätzigen Wahrnehmung des an und für sich für seine Zeit recht innovativen *Dīpa* unter den modernen Indologen als eines „traditionellen Werks“; s. MINKOWSKI 2005, p. 246: „Indological misdiagnosis of the work as ‘traditional’“.

<sup>364</sup> Im MBh kommt diese Bezeichnung öfters vor; solche Menschen werden entweder eindeutig mit den *brāhmaṇas* oder etwas allgemeiner mit den Zweimalgeborenen (*dvija*) gleichgesetzt und den ungebildeten, gemeinen (*asiṣṭa*) gegenübergestellt. Um nur einige Beispiele zu geben: *tataḥ prasūtā vidvāṃsaḥ śiṣṭā brahmarṣayo ’malāḥ* (MBh 1.1.33); *mausalaśrutisaṃkṣepaḥ śiṣṭadvijaniṣevitaḥ* (MBh 1. App. I 1.54); *śiṣṭānāṃ tu samācāraḥ śiṣṭācāra iti smṛtaḥ* (MBh 1. App. I 36.7). Zum Thema der *śiṣṭas* schreibt M. Deshpande in einem wichtigen Aufsatz (s. DESHPANDE 1998, p. 15): „The first discussion [by Patañjali] is about the definition of Śiṣṭa, the normative speakers of correct Sanskrit. In this discussion, Patañjali says that the Śiṣṭas are defined by using two criteria, their place or residence and their behaviour. <...> The residence of the Śiṣṭas is the region of Āryāvarta, i. e. the region which lies to the north of the Vindhya, to the south of the Himalayas, to the east of the disappearance of the river Sarasvatī and to the west of the Kalāka forest. The Śiṣṭas are those

erweisen sich etwa solche Ansichten im Hinblick auf das normale Funktionieren einer religiösen oder kulturellen Gemeinschaft als destruktiv, insbesondere wenn sie andere Gemeinschaftsmitglieder „infizieren“ und in ihren Bann ziehen? Oder führen ihre Sichtweisen zu solch einer verhängnisvollen Folge, allein weil sie der Norm (*dharma*)<sup>365</sup> widersprechen und somit von den gebildeten, wohlgesitteten *āryas* einmütig getadelt werden?<sup>366</sup>

Neben der wertenden Darstellung der *diṣṭapara*- und *haṭhavādaka*-Typen werden zunächst praktische Konsequenzen ihrer Ansichten aufgezeigt.

Derjenige, der das **Zugewiesene** für das Höchste erachtet (*diṣṭapara*), ist ihm somit ergeben (*diṣṭam upāsīnaḥ*) und zu keiner vernünftigen Tätigkeit fähig: er würde nur selig schlummern (*sukhaṃ svapet*), in seinen glücklichen Fantasien versunken, und sich nicht von der Stelle rühren, unbewegt (*nirvīceṣṭa*) bleiben [12].

Ein solcher Mensch wird außerdem als vollkommen unverständlich (*sudurbuddhi*) bezeichnet. Und die praktische Konsequenz für ihn wird verhängnisvoll sein: er geht unter (*avasīdet*). Hierzu wird ein sehr anschauliches Beispiel angeführt: ein soeben aus Lehm gemachter roher, noch ungebrannter (*āma*), unstabiler und schwerer Topf versinkt sofort im Wasser eines Flusses oder sonstigen Gewässers, wenn er dort hineingeworfen wird. Hier, wie gleich darauf in Strophe [13], verwendet unsere Erzählerin<sup>367</sup> eines der wichtigsten und in der altindischen Rhetorik ursprünglichsten stilistischen Mittel, den Vergleich oder das

---

Brahmins in this region, the land of the Aryas, who are without greed and who store just a potful of grain, and those who without any concern for material gain become expert in some branch of learning. Such Śiṣṭas are the authority for the knowledge of words <...>. They are specially endowed in the sense that they know the correct usage of Sanskrit without learning it from grammar. Patañjali says that when one meets such people, one wonders whether this is their special nature or grace of god.”

<sup>365</sup> S. Fn. 186 und 300.

<sup>366</sup> Was dem *dharma* entspricht oder widerspricht, kann u. a. rein empirisch, aufgrund der gängigen Praxis entschieden werden: „Was die Ārya loben, wenn es getan wird, das ist Dharma; was sie tadeln, das ist Adharma. Man soll sich in seinem Verhalten richten nach dem Verhalten, das von wohlgesitteten, betagten, sich selbst in Zucht haltenden, von Besitzgier und Verstellung freien Ārya in allen Ländern einmütig anerkannt ist“ (HACKER 1965A, p. 98 [501]; hier zitiert P. Hacker eigentlich *Āpastambadharmasūtra* 1, 7, 20, 6–8).

<sup>367</sup> S. o., p. 79.

Gleichnis,<sup>368</sup> dessen formelles Kennzeichen der Gebrauch der Vergleichspartikel *iva* ist.<sup>369</sup>

Der andere, mit dem ersten geistig verwandte abtrünnige (*apasada*) Typ, der an das **Unerwartete** glaubt (*haṭhabuddhi*) [13] und es auch unter den Menschen verkündet (*haṭhavādaka*) oder dieses **Unerwartete** auch in Debatten vertritt [11], wäre im Unterschied zum ersten Menschentyp sehr wohl zu einer Handlung (*karman*) fähig, setzt sie aber aufgrund seiner „fatalistischen“<sup>370</sup> Einstellung nicht (*akarmakṛt*) und sitzt einfach da (*āsīta*). Die Konsequenz für ihn wird ebenfalls eine schlimme sein: ein nur kurzes Leben. Dieser Typ von Mensch wird hier mit einem Schwächling (*durbala*) ohne Beschützer (*anātha*) in der harten, grausamen Welt verglichen.

Auffällig ist hier der reichliche Gebrauch von sprachlichen Mitteln, welche eine negative Einstellung suggerieren, insbesondere von *dus-* (*su-dur-buddhi-*, *durbala-*) und der Negationspartikel *nañ*<sup>371</sup> (*a-nātha-*).

Im Kontrast zu diesen beiden moralisch negativ bewerteten Menschentypen (in der Strukturanalyse als MT-1 und MT-2 abgekürzt)<sup>372</sup> gibt es auch einen moralisch vorzüglichen Menschentyp (abgekürzt in der Strukturanalyse als MT-3), der an die Handlung glaubt (*karmabuddhi*). Im Unterschied zu den beiden vorherbeschriebenen „fatalistischen“ und deswegen zu tadelnden Menschentypen werden die **Handlungsgläubigen** als ein besonderer Menschentyp gepriesen

<sup>368</sup> S. GEROW 1971, p. 140 ff. zu *upamā*: „comparison“ oder „simile“; außerdem: „one of the four original *alamkāras* <...> the most important figure.“

<sup>369</sup> Vgl. GEROW 1971, p. 142.

<sup>370</sup> Ich versuche zunächst mit solchen unserer Alltagssprache entnommenen sowie in der wissenschaftlichen und philosophischen Literatur gelegentlich vorkommenden Bezeichnungen etwas vorsichtig zu sein. Vorläufig könnte man die beiden erstgenannten Menschentypen so bezeichnen. Bei der sonst recht häufig vorkommenden unreflektierten Verwendung dieses Terminus sehe ich aber ein gewisses Problem, weil die in der vorliegenden Arbeit schon eingangs genannten *etischen* und *emischen* Sichtweisen (s. o., p. 19) nicht deutlich auseinander gehalten werden. So z. B. wird das Wort „fatalism“ sowie die uns schon bekannten Termini „fate and destiny“ (s. o. auf p. 34 der vorliegenden Arbeit) in Bezug auf indische *karman*-Lehren von J. Gonda gebraucht; vgl. GONDA 1948, p. 35 [303]. Immerhin geht es hier bei der Darstellung verschiedener Menschentypen oder ihrer Ansichten nicht um das *Fatum* der alten Römer, sondern um ontologische Prinzipien wie *diṣṭa* bzw. *daiva* und *haṭha*. Inwiefern diese Prinzipien wirklich deckungsgleich sind, soll offen gelassen werden. Aus all diesen Überlegungen heraus setze ich die Bezeichnung „fatalistisch“ in Anführungsstriche. Auch W. Halbfass macht dies in HALBFASS 1991, Chapter 9: *Competing Causalities: Karma, Vedic Ritual, and the Natural World*, p. 294.

<sup>371</sup> Zu den metasprachlichen traditionellen *anubandhas* s. Fn. 77.

<sup>372</sup> S. auch Fn. 294.

(*praśasyate*). Wie wir schon gesehen und in Anlehnung an die Ausführungen in HACKER 1965A, p. 97 [500] vermutet haben (s. o., p. 116), sind die Menschen, denen es zusteht, sozio-religiös relevante oder auffällige Verhaltensweisen, aber auch die zu ihnen führenden Ansichten zu loben oder zu tadeln, die gebildeten und wohlgesitteten (*śiṣṭa*) zweimalgeborenen oder „edlen“ (*dvija/ārya*) Bewohner von *bharatavarṣa* bzw. von *āryāvarta*<sup>373</sup>. Das ist wenigstens meine Vermutung; um sie zu bestätigen, sollte man über die Grenzen der vorliegenden Arbeit hinausgehen und nach Parallelstellen sowohl im MBh selbst als auch in den anderen relevanten Werken dieser Epoche<sup>374</sup> in ähnlichen Sachzusammenhängen, wo es um Lob oder Preis von Menschentypen oder Weltanschauungen geht, suchen.<sup>375</sup>

[14–17]

Eine andere Darstellung (genannt Typologie-2 in «4.3.2. Struktur- und Inhaltsanalyse») beschreibt nicht Personen, ausgehend von ihren jeweiligen weltanschaulichen Ansichten,<sup>376</sup> wie in der ersten Darstellung (d. h. Typologie-1), sondern verbreitete Ansichten, und zwar gemäß den Ursachen für das erlangte Handlungsergebnis. Ich nenne diese Anschauungstypen „Kausalitätstypen“. Von diesen werden vier in [14–17] präsentiert (abgekürzt jeweils als KT-1, KT-2, KT-3 und KT-4). Diese stellen Modell-2<sub>1</sub> dar.

Das Resultat, welches erlangt wird, ist in [14–17] unterschiedlich bezeichnet: als *arthāḥ* [14] („Sache“), *yat kiṃcit* => *diṣṭa* [15] („irgendetwas“ => „das Zugewiesene“), *yat kiṃcit phalam* [16] („irgendein Resultat“) und *arthāḥ* („Dinge“). Das Erlangen dieses Resultats geschieht auf folgende Weisen:

Der Mensch erlangt eine Sache

<sup>373</sup> Im MBh finden sich allerdings kaum ausdrückliche Erwähnungen dieser Region. Im kritischen Text gibt es nur eine Stelle: *āryāvartam imaṃ deśam ājagāma mahāmuniḥ* (= *śukaḥ*) (MBh 12.312.15). In einem nicht in die krit. Ed. aufgenommenen Textteil findet sich der genauere geographische Hinweis: *himavadvindhyaḥ madhyam āryāvartaṃ pracakṣate* (MBh 14 App. 4.2496). In einem schon erwähnten Aufsatz von M. Deshpande findet sich eine genauere geographische Bestimmung von *āryāvarta*; s. Fn. 364.

<sup>374</sup> In Frage kämen frühe Purāṇas, das *Rāmāyaṇa* usw.

<sup>375</sup> Was übrigens P. Hacker (s. HACKER 1962, p. 489), auf Parallelstellen in verschiedenen Werken bezogen, als „Methode des Vergleichs der Mehrfachüberlieferungen“ bezeichnet und für die Untersuchung der anonymen Sanskritliteratur (s. Fn. 27) als zielführend empfiehlt.

<sup>376</sup> S. die Anm. zu [11–13].

- „ohne Grund“ (*akasmāt*) [14], aus heiterem Himmel, plötzlich, wie wenn ein Blitz sein Opfer erschlägt, ohne, dass man darauf gefasst war und dies erahnte. Man denkt, das es „unerwartet“ (oder „durch das Unerwartete“)<sup>377</sup> geschah, d. h. den Entstehungsgrund dafür sieht man dementsprechend im „Unerwarteten“ (*haṭha*).
- als irgendetwas, was ihm widerfährt oder ihn ereilt, sei es eine konkrete Sache oder ein Geschehnis, ob glücklich oder unglücklich. Dieses Resultat wird „das Zugewiesene“ (*diṣṭa*) genannt. Über den Mechanismus dieses Erlangens sagt man für gewöhnlich, dass dies durch „göttliche Weisung“ (*daivena vidhinā*) [15] geschieht, und als Entstehungsgrund (s. [18]) für das, was geschah, nennt man traditionell „das Göttliche“ (*daiva*);<sup>378</sup>
- als ein Resultat, welches mit menschlichen Sinnen wahrnehmbar ist (*caḥṣuṣā drṣṭam*),<sup>379</sup> und welches man selbst durch seine eigene Handlung erreicht, was (d. h. dieses Resultat) als „das Menschliche“ (*pauruṣa*) bezeichnet wird;

---

<sup>377</sup> *haṭhena* [14c], Instr. Sg. von *haṭha* m., lässt zwei Interpretationsmöglichkeiten offen: als Adverb („unerwartet“), wofür ich mich in der Übersetzung entschieden habe, oder als kausaler Instrumental; vgl. z. B.: „Causal Instrumental: this instrumental denotes the cause, motive or reason which is responsible for some action“ (s. MEENAKSHI 1983, p. 58). Im zweiten Fall würde man *haṭhena* als „durch das Unerwartete“ übersetzen, was auch zur nächstfolgenden Deutung von *daiva* (←*daivena vidhinā*) in [15] von der Struktur her gut passt.

<sup>378</sup> Diese Erklärung in [15], warum etwas den Namen „das Göttliche“ trägt — weil es nämlich „durch göttliche Weisung“ zustande kommt oder erlangt wird (*daivena vidhinā* => *daiva*) —, erinnert an eine archaische, esoterische Erklärungsstrategie, die in der vedischen Literatur und ganz besonders in den Purāṇas anzutreffen ist: „There exist correspondences between ritual acts and the natural forces and supernatural influences, that it must be possible to maintain beneficial relations with the supra-mundane sacred order and that this possibility was most appropriately realized through ritual institutions made them establish a system of liturgic-cosmical equivalences. Known only to the initiate <...> these connections and relations with the Unseen, the so called *bandhu*(s), are one of the most characteristic subjects for discussion“ (s. GONDA 1975B, p. 340). Diese Parallele wird noch deutlicher, wenn wir an rituelle Konnotationen beider hier erwähnter Wörter denken, nämlich *daiva* (als eine besondere Opferart im MBh häufig zusammen mit *pitṛya* genannt) und *vidhi* (rituelle „Weisung“, „Vorschrift“ oder „Regel“). Als Hypothese vermute ich eine genetische Verbindung zwischen diesen Begriffen der altindischen Ritualistik und später eben so benannten oder gar daraus organisch gewachsenen Kategorien der Weltanschauungen. Um allerdings Theorie zu werden, bedarf diese Hypothese weiterer eingehenderer Forschungen. Hier soll aber noch darauf hingewiesen werden, dass ich diese meine Hypothese zusätzlich von Nīlakaṇṭha (s. Fn. 363) bestätigt sehe. In seinem Kommentar zu Strophe 17 in MBh(Nīl.) (p. 57b) (was der Strophe [15cd] in der krit. Ed. entspricht) kommentiert er das Wort *daiva* folgendermaßen: *daivaṃ devatārādhanam*, „das Göttliche, d. h. die rituelle Verehrung der Gottheit(/en)“.

<sup>379</sup> Verschiedene Sanskrit-Wörter für „Auge“, wie *caḥṣus-* oder *akṣa(n)-*, können in der Bedeutung „Sinn“ allgemein verwendet werden; s. auch Fn. 320.

- ein Ding, das ein aktiv handelnder Mensch zwar erlangt, aber so, als ob es dafür keinen direkten, klar ersichtlichen Grund gäbe. Deshalb wird die Ursache als im „Eigenwesen“ (*svabhāva*)<sup>380</sup> bestehend bezeichnet.<sup>381</sup>

Es ist ganz offensichtlich, dass die beiden Typologien auf der Ebene der textlichen Synchronie und narratologischen Analyse<sup>382</sup> des Textes direkt miteinander zusammenhängen, obwohl sie wegen der verschiedenen Modelle zunächst als unterschiedlich erscheinen und möglicherweise auch in verschiedenen Kontexten selbständig existierten. Menschen der Typen MT-1, MT-2 und MT-3 (= Modell-1<sub>i</sub>), könnten mit denjenigen Menschen identisch sein, welche die den Kausalitätstypen KT-2, KT-1 und KT-3 (Modell-2<sub>i</sub>; die Zuordnung von KT-4 ist unsicher<sup>383</sup>) entsprechenden weltanschaulichen Sichtweisen<sup>384</sup> vertreten oder zumindest gemäß der Tradition teilweise daran glauben.

---

<sup>380</sup> Hier stellt sich die Frage, wie genau man in diesem Zusammenhang den Terminus *svabhāva* versteht? Zwei Erklärungen kämen in diesem Zusammenhang in Frage. Gemäß der ersten Deutung handelt es sich um das Eigenwesen des Menschen. Nīlakaṇṭha, in seinem *Dīpa* zu [19] (s. MBh(Nīl.), p. 57, gibt folgende Erklärung: *svabhāvo yaḥ prākkarmānugrahaḥ yathā naṣṭakapardikānveṣaṇapravṛttasya ratnalābhaḥ*, d. h. „Eigenwesen, was die Unterstützung durch frühere Handlungen ist, so wie das Erlangen eines Schatzes von einem, der sich (gerade) daran gemacht hat, eine verlorene Cowrie-Muschel zu suchen“. Das heißt ein Riesenglück, das eben durch frühere Handlungen wesentlich mitbestimmt wird. Man sucht eine nicht sehr wertvolle Muschel und findet einen Schatz! Hier liegt also eine klare „karmische“ Deutung des *svabhāva*-Begriffes (vgl. *prākkarman*<sup>o</sup>) vor. Eine andere, alternative Erklärung wäre, dass das Eigenwesen vielleicht das der Sache selbst ist, d. h. ihre Erlangung in ihr selbst liegt. Derzeit kann ich mich nicht mit Sicherheit für eine dieser zwei Alternativen entscheiden, bleibe aber in der vorliegenden Arbeit, folgend dem Kommentar von Nīlakaṇṭha, vorerst bei der ersten Deutung. Hier möchte ich allerdings auf einen Aufsatz von R. Bhattacharya zum *svabhāvavāda* hinweisen, in welchem die vorliegende Weltanschauung/Kausalitätsvorstellung als Lehre der Materialisten (*cārvāka/lokāyata*) dargestellt wird (vgl. BHATTACHARYA 2012). Dieselbe Meinung vertreten auch z. B. Y. Vassilkov und S. Neveleva in ihren Kommentaren zur russischen Übersetzung des Mahābhārata, vgl. z. B. VASSILKOV/NEVELEVA 1987, p. 620. Gemäß ihrer Deutung steht der *svabhāvavāda* in erster Linie im Zusammenhang mit dem *lokāyata*, in welchem „das *svabhāva*-Prinzip als Ursache für die ganze Mannigfaltigkeit der Phänomene in der Welt angesehen wird, im Gegensatz zum Karma-Gesetz, welches die Materialisten negieren“ (s. ebd.; meine Übersetzung).

<sup>381</sup> Zur wichtigen Frage der Subjekte, d. h. *wer* etwas erlangt, und *wer* dieses erlangte Resultat gemäß seiner Kausalität interpretiert, s. u. auf p. 122.

<sup>382</sup> S. Fn. 184.

<sup>383</sup> S. u. auf p. 126 sowie Fn. 380.

<sup>384</sup> Ich habe diese Sichtweisen/Anschauungen zwar zuweilen in Fn. 294 einfachheitshalber „ontologisch“ genannt, sehe hier allerdings ein gewisses Problem, wo Vorsicht und ausdrückliche Mahnung zur weiteren sorgfältigen Reflexion über die Terminologie geboten ist. Die Bezeichnung „ontologisch“ bezieht sich, streng genommen, auf klar definierte Philosopheme (s. o., p. 14), so wie das Wort „Ontologie“ auf einen traditionellen Zweig der Philosophie in der abendländischen Tradition hinweist; vgl. z. B. „Ontologia <...> est: *scientia entis considerati sub rationibus eius*

Wenn dem nicht so wäre, wozu dann diese unmittelbare textliche Nähe? Von der Struktur des Vorkommens der Termini *diṣṭapara* und *haṭhavādaka* her in der Typologie-1 in [12–13], verglichen mit dem Vorkommen der Wörter *diṣṭa*- und *haṭha*- in der Typologie-2 in [14–17] ergibt sich kompositorisch ein klarer Chiasmus,<sup>385</sup> obwohl *diṣṭapara* und *haṭhavādaka* als eigene Termini in Typologie-2 nicht vorkommen.<sup>386</sup>

Man könnte dem, natürlich, entgegensetzen, dass diese zwei Typologien auf keinen Fall zu vermischen sind: in Typologie-1 sind klar definierte Menschentypen dargestellt, die an *diṣṭa*, *haṭha* oder *karman* als höchste ontologische Prinzipien glauben. In Typologie-2 werden jedoch nur die jeweiligen Ursachen typologisch festgestellt, ohne dass davon die Rede ist, dass die Menschen, nämlich die jeweiligen Subjekte, welche irgendetwas passiv erleben oder irgendein Resultat erlangen, an diese Prinzipien auch (exklusiv) glauben. Wer aber glaubt an sie oder hält sie für wahr? In [14–16] steht Folgendes:

- „man denkt“ (*manyante*) in [14];
- „so ist es bestimmt worden“ (*iti niścitam*) in [15];
- „so versteht man traditionell“ (*iti smṛtam*) in [16].

Diese drei Redefiguren deuten auf eine allgemein verbreitete Tradition oder unterschiedliche Traditionen, menschliche Geschicke zu erklären, hin. Anders gesagt: dies sind traditionelle Erklärungsmodelle, die irgendwie jeder kennt, und in der Lehrrede sind als Meinungen der Beobachter oder Interpreten dargestellt. Es sieht aber so aus, dass gerade Personen, die unter die drei verschiedenen Menschentypen in Typologie-1 klassifiziert sind (= Modell-1<sub>I</sub>), im vorliegenden Text quasi zu Idealträgern oder idealen Vertretern dieser Ansichten über verschiedene Ursachen für das erlangte Resultat (Kausalitätstypen, d. h. Modell-2<sub>II</sub>)

---

*maxime communibus*. <...> Ontologia proinde ex iis, quibus res intelleguntur (est) vel potest intellegi“ (s. REINSTADLER 1923 , p. 265); auf die Problematik der Bezeichnung „Philosophie“ und zur Anwendung dieses Terminus im breiteren und im engeren, technischen Sinne wurde schon eingangs hingewiesen (s. Fn. 47).

<sup>385</sup> S. Fn. 260.

<sup>386</sup> Man darf aber nicht vergessen, dass man hier einen weltanschaulichen, didaktischen Text des *Mahābhārata* vor sich liegen hat (s. Fn. 37) und nicht etwa einen philosophischen, wo man auch strenge terminologische Konsistenz erwarten kann (s. Fn. 47 und 58).

stilisiert werden.<sup>387</sup> Dies mag nicht ganz abgesichert aussehen, aber ich nehme es als Arbeitshypothese an, weil ich derzeit keine bessere Erklärung habe.<sup>388</sup>

Das hieße demzufolge: Menschen, für welche das Zugewiesene das höchste Prinzip ist (*diṣṭapara*), glauben letztendlich an die Macht des Göttlichen (*daiva*). In diesem Fall, wenn man diverse Konnotationen der im Fall von *daiva* möglichen deutschen Bezeichnung „Schicksal“ in Erwägung zieht, könnte man sagen, dass im Kontext dieser Darstellung in [15] die beiden Worte *daiva* und *diṣṭa* (fast) synonym<sup>389</sup> gebraucht werden. Es gibt jedoch eine differenzierende Nuance: *diṣṭa* könnte man in [15] als Ergebnis des Agierens von *daiva* deuten.<sup>390</sup> Auf der anderen Seite, verbirgt sich in unserem Wort „Schicksal“ ebenfalls diese Doppeldeutigkeit: „Das ist dein Schicksal“ sagt man im Alltag über all das, was dem Menschen passiert, d. h. über Geschehnisse, besonders wenn es sich um etwas Negatives handelt. Aber in ähnlicher Weise, wenn das Walten einer dunklen höheren Macht im Leben einer Person vermutet wird, spricht man mit diesem Terminus von dieser unfassbaren Macht selbst: „Das war Schicksal, welches das und jenes veranlasst hat“. Somit kann das Schicksal in unserem alltäglichen Sprachgebrauch sowohl als ontologische Ursache als auch als deren konkret erlebte Wirkung vorgestellt werden. Warum dann auch nicht das Göttliche oder das Zugewiesene hier in dieser Strophe?

---

<sup>387</sup> Zur nochmaligen Verdeutlichung: „Kausalitätstypen“ hier heißt nicht „Typen von Menschen“, die über die Kausalität der Geschehnisse nachsinnen, sondern „Typen von Ansichten verschiedener Menschen über die Kausalität“; s. auch Fn. 295.

<sup>388</sup> Ursprünglich, wenn man es historisch betrachtet, haben diese Modelle 1<sub>I</sub> und 2<sub>I</sub> wahrscheinlich nichts direkt miteinander zu tun gehabt. Es ist aber eine Tatsache, dass sie im Text der Lehrrede in Traktat-I eng nebeneinander stehen. Vielleicht war die Intention der Redaktoren oder des Redaktors, sie eben auf diese Weise zu harmonisieren.

<sup>389</sup> Vgl. die Problematisierung des Synonymie-Konzeptes in «3.4.1.3. Zur Frage der Synonymie und verwandten Begriffen».

<sup>390</sup> Gemäß dem tk. A. lesen z. B. Mss. D<sub>2,3</sub> *vadati* statt *labhati*. Daraus folgt, dass in dieser Tradition oder Text/Version *diṣṭa* eindeutig nur ein anderer Name für *daiva* war, oder dass diese Konzepte bzw. Weltanschauungskategorien womöglich austauschbar waren oder ganz nahe zueinander standen. Diese Vermutung über die Identität von *daiva* und *diṣṭa* wird auch durch die im tk. A. zum MBh vorliegenden Lesarten zu [30b] bestätigt, wo mehrere Mss. der Nördlichen Rezension *daivena* anstatt von *diṣṭena* lesen; s. u. Anm. zu [30], Fn. 449. Es kommt letzten Endes darauf an, wie man die entsprechende ambivalente Phrase in [15] (<...> ist dies das Göttliche“) versteht. Klar ist nur: *daiva-vidhi* ist hier Ursache / Grund (Instr.). Die Auflösung dieser Ambivalenz könnte man in [18] sehen, wo *daiva* eben als Grund des Erlangens von bestimmten Resultaten genannt wird.

Im Folgenden möchte ich beiläufig auf eine oben unter 3.3 noch nicht angesprochene Problematik anderer Art hinweisen, die man bedenken muss, wenn man das „Schicksalswort“ *daiva* konsequent als „das Göttliche“ bzw. „divine [power]“ übersetzt (ersteres geschehen in der vorliegenden Arbeit, letzteres z. B. in SLAJE 1998A<sup>391</sup>), im Gegensatz zur soeben besprochenen Wiedergabe mit „Schicksal“. Im Kontext der abendländischen Kulturen, die allesamt vorwiegend aus dem christlichen Gedankengut (d. h. aus dem der Bibel und der Antike) gewachsen sind, ist das Adjektiv „göttlich“

- 1) mit personalistischen<sup>392</sup> Konnotationen beladen, die mit dem Bild des biblischen Schöpfergottes der Juden und Christen und mit der gelehrten theologischen, hellenisierenden Reflexion darüber im Zusammenhang stehen,
- 2) ferner mit der Vorstellung des trinitarischen<sup>393</sup> Charakters dieses Gottes, die in ihrer entwickelten Form das Proprium des christlichen Glaubens und theologischen Gottesverständnisses ist.

Wenn der bekannte Ausdruck *daivena vidhinā* mit „durch göttliche Weisung“ (wie in meiner Übersetzung von [15c]) ins Deutsche übertragen wird, dann könnte man also möglicherweise beim aufmerksamen abendländischen Leser mit den unerwünschten Konsequenzen — nämlich Vorstellungen über die Personalität des dreifaltigen Schöpfergottes und einen persönlichen Charakter seiner Weisungen — rechnen. Man käme somit in die Schere zwischen der ausschließlich etischen und ausschließlich emischen Sichtweise<sup>394</sup> und bekäme die Einseitigkeit der Einnahme nur einer Perspektive im hermeneutischen Prozess der stufenweisen Texterschließung zu spüren.<sup>395</sup> Dies bestätigt weiterhin die am Anfang der vorliegenden Arbeit (s. o., p. 18) ausgesprochene These über die Notwendigkeit,

---

<sup>391</sup> Dieser Aufsatz wurde auf p. 39 f. besprochen.

<sup>392</sup> Zum Problem der Personalität Gottes s. Fn. 301.

<sup>393</sup> Die Erklärung der Dreifaltigkeit der göttlichen Personen, wie sie traditionell in den neuscholastischen Lehrbüchern im „Traktat über die Gotteslehre“ (s. MÜLLER 2005, p. 226) dargelegt werden, gehört in den wohlbekannten Bereich des „denkenden Glaubens“ eines abendländischen Christen (s. LEONHARDT 2004, p. 121). Über Personalität und Dreifaltigkeit Gottes lernt man immer noch aus dem Katechismus. Dies ist somit eine allgemeine, wenn auch nicht immer hochgelehrte Prägung des populären Denkens.

<sup>394</sup> S. o., p. 19 f.

<sup>395</sup> Vgl. p. 20.

beide Zugangsweisen zu kombinieren oder sogar zu einer plausiblen Synthese der beiden zu gelangen. Dies ist aber ein anderes, den Rahmen der vorliegenden Arbeit sprengendes Thema aus dem Bereich der interkulturellen Komparatistik.

Nun zur Kategorie des **Unerwarteten** (*haṭha*).<sup>396</sup> Menschen, die das **Unerwartete** verkünden oder die mit diesem Zusammenhängende Sichtweise publik in Debatten vertreten (*haṭhavādaka*),<sup>397</sup> glauben an *haṭha* als das höchste Prinzip. Wenn man aus etischer Perspektive<sup>398</sup> arbeitet, würde man dieses Prinzip ebenfalls als „Schicksal“ oder vielleicht „Verhängnis“ übersetzen können. Aber aus den Darstellungen von *haṭha* und *diṣṭa/daiva* in der vorliegenden Lehrrede sieht man, dass diese beiden Kategorien in den Augen der „epischen Inder“ doch unterschiedliche Größen sind.

Personen wiederum, die grundsätzlich an das Primat der **Handlungen** glauben (*karmabuddhi*), können im Hinblick auf die Entstehung des Resultats zwei Arten von Ansichten haben:<sup>399</sup>

- Wenn irgendein sichtbares Resultat offenkundig aufgrund der eigenen Handlung eines Menschen als genießbare „Frucht“<sup>400</sup> dieser Handlung erreicht wurde, nennt man als Ursache/Resultat<sup>401</sup> dessen das Menschliche (*pauruṣa*);

---

<sup>396</sup> Nīlakaṇṭha erklärt im *Dīpa* das Wort *haṭha* folgendermaßen: *acintitasyātarkitasya ca lābho haṭhaḥ*, d. h. „Das Unerwartete ist das Erlangen dessen, woran nicht gedacht wurde, und dessen, was nicht vermutet wurde“; s. MBh(Nīl.), p. 57b, Kommentar zu [16].

<sup>397</sup> S. o., p. 114.

<sup>398</sup> S. o., p. 19.

<sup>399</sup> Auch hier und in den weiteren Ausführungen gilt meine Arbeitshypothese bezüglich der Zuordnung der drei (evtl. vier) Ansichten über Kausalität (KT) zu den drei Menschentypen (MT) als deren Idealträgern; vgl. p. 123.

<sup>400</sup> Vgl. [6]. Beispiele aus dem alltäglichen Leben können wir uns sehr leicht ausdenken, wie z. B. die sehr anschauliche Geschichte eines Bauern, der in die dafür speziell vorbereitete Erde den Samen sät, um später die Frucht zu erlangen und sie wortwörtlich als Speise zu genießen; vgl. [44].

<sup>401</sup> Die Formulierung in [16] ist ebenso ambivalent, wie auch die in [15]. Die inhaltliche Lösung beider ambivalenten Formulierungen bzw. die Verdeutlichung der ihnen zugrunde liegenden Ansichten könnte man evtl. in der harmonisierenden Strophe [18] sehen, was allerdings nicht ein gewisses redaktionsgeschichtliches Problem aufhebt; vgl. u. die Anm. zu [18].

- wenn jemand, der prinzipiell aktiv handelt, irgendetwas erreicht, was nicht direkt mit seiner Handlung in Verbindung zu bringen wäre, nennt man als Ursache dieses Resultats (s. [18]) das Eigenwesen (*svabhāva*).

Ob Menschen von diesem letzten Typ eine grundsätzlich einheitliche Gruppe bilden und nur zwei unterschiedliche Ansichten bezüglich der Ursache für die Erlangung verschiedener Resultate vertreten, oder zwei völlig getrennte Gruppen darstellen (wie ich sie in Modell-2<sub>1</sub> in der Struktur- und Inhaltsanalyse aufgezählt habe), ist diskutabel. Mit dem Terminus *svabhāva* (KT-4) eröffnet sich allerdings ein ziemlich großes Problem, das ich im Rahmen der vorliegenden Arbeit nur andeuten, aber nicht wirklich lösen kann.<sup>402</sup>

[18]

Diese Strophe sieht hinsichtlich der Redaktionsgeschichte der Lehrrede nach einer späteren Hinzufügung aus,<sup>403</sup> in welcher uns eine erste völlig neue Interpretation<sup>404</sup> der wahren Ursache bzw. der wahren Natur all dessen, was verschiedene Menschen herkömmlich unter dem **Unerwarteten**, dem **Göttlichen**, dem **Eigenwesen** und der **Handlung** verstehen, geboten wird. All dies ist in Wirklichkeit, gemäß dieser Interpretation, nichts anderes als das Resultat früherer Handlung (*pūrvakarman*) — soweit diese Deutung.<sup>405</sup> Nīlakaṇṭha kommentiert diese Stelle<sup>406</sup> in seinem *Dīpa* folgendermaßen: *etac catuṣṭayajo 'pi lābhaḥ pūrvakarmaphalam eva*, d. h. „Dies, d. h. das Erlangen, obwohl es aus der Vierheit (von Ursachen) entsteht, ist nur das Resultat früherer Handlungen“.

---

<sup>402</sup> S. Fn. 380.

<sup>403</sup> S. a. auf p. 136.

<sup>404</sup> Genannt „Interpretation-1“ in «4.3.2. Struktur- und Inhaltsanalyse»; nach meiner Auffassung entspricht sie inhaltlich der Interpretation-1' in Traktat-II [34]. Man könnte sie „karmische“ Interpretation nennen.

<sup>405</sup> Dazu schreibt W. Halbfass: „Concepts and theories that were initially used independently of and without reference to the karma theory, and that, in its earliest phases, appear side by side with it and as its possible rivals, are reinterpreted in the light of the karma theory, are accommodated to or even identified with it. <...> *Daiva*, *niyati*, and so forth, no longer represent an impersonal cosmic “fate”, but are constituted by one’s own past actions”; s. HALBFASS 1991, p. 294.

<sup>406</sup> Strophe [20] in der Bombay-Ausgabe; vgl. MBh(Nīl.), p. 57b.

Wenn man einen Blick in den tk. A. wirft, sieht man, dass das kaschmirische Ms. K<sub>2</sub><sup>407</sup> die ganze Passage [17a–18b]<sup>408</sup> auslässt, was ein textgeschichtliches Indiz dafür sein könnte, dass dies keine Lesung war, die zur ursprünglichen Lehrrede gehört.<sup>409</sup> Meine Vermutung bezüglich einer redaktionellen Hinzufügung und einer damit zusammenhängenden Schnittstelle im gesamten Gefüge der Lehrrede bestätigt sich ebenfalls inhaltlich und strukturell.<sup>410</sup>

[19–22]

Diese Strophen bringen inhaltlich eine weitere, dem Wesen nach ganz neue Interpretation, die an Interpretation-1 unmittelbar anknüpft und die ich in meiner Struktur- und Inhaltsanalyse (s. p. 94 ff.) „theologisierende Interpretation“ (s. o., p. 96) genannt habe. Seltsamerweise gibt es speziell zu [19] keine Lesarten im tk. A.<sup>411</sup> Strukturell sowie aufgrund von inhaltlichen Überlegungen macht dieser Textblock den Eindruck einer redaktionellen Einfügung, nämlich der „daraufgesetzten“ theologischen Deutung einer ursprünglich rein mechanistischen und möglicherweise atheistischen Lehre des *pūrvakarman*.<sup>412</sup> Eine weitere, ähnliche Erklärung dieses theologisierenden Vorhabens bestünde im Wunsch eines vermutlich späteren Redaktors oder gar einer Gruppe von Redaktoren, die

<sup>407</sup> Dieses Ms. aus der K-Gruppe ist, wie andere auch, eine Devanāgarī-Abschrift eines Śāradā-Ms. (Ś-Gruppe im tk. A.); V. S. Sukthankar nannte bekanntlich „die Śāradā-Version den *textus simplicior* in der krit. Ed. und hielt sie für ‘die beste Nördliche Version, und, womöglich, als Ganzes genommen, die beste erhaltene Version’“ (s. DUNHAM 1991, p. 4; meine Übersetzung).

<sup>408</sup> *svabhāvataḥ pravṛtto 'nyaḥ prāpnoty arthān akāraṇāt, tat svabhāvātmakam vidhi phalaṃ puruṣasattama. evam haṭhāc ca daivāc ca svabhāvāt karmaṇas tathā.*

<sup>409</sup> Damit würde aber KT-4 wegfallen; um zu einer plausiblen Hypothese zu gelangen, sollte man den Rest der kaschmirischen Mss. genau betrachten.

<sup>410</sup> Vgl. auch unten auf p. 136.

<sup>411</sup> Vgl. krit. Ed., MBh Bd. III, p. 104: im tk. A. zu [18] folgen unmittelbar Lesarten zu [20]. Ebenso gibt es im tk. A. keine Lesarten zur inhaltlich ähnlichen Strophe [33].

<sup>412</sup> Auf die ganz komplexe Problematik von verschiedenen *karman*-Lehren in ihrer Entstehungs- und Entwicklungsgeschichte kann ich hier nicht eingehen. Sehr aufschlussreich hat darüber z. B. W. Halbfass in HALBFASS 2000 oder auch in HALBFASS 1991, p. 291 *et passim* geschrieben. Im letztgenannten Werk schreibt der Autor z. B.: „It is safe to assume that the contribution of the Buddha to the consolidation and systematization of the karma theory, that is above all, to its formulation in the terms of strict and pervasive causality, was considerable“ (ebd., p. 292). Vielleicht war es gerade eine spätere brahmanische Reaktion auf frühere mechanistische oder gar buddhistische *karman*-Theorien, die eine fromme „Theologisierung“ im Sinne der [19–21] veranlasst hat. Eine gewisse Parallele sehe ich hier zu den zwei verschiedenen kosmogonischen Modellen — einer mechanistischen und einer theistischen Kosmogonie —, die in Texten des *Mahābhārata* oder der *Purāṇas* nebeneinander stehen können; hierzu s. z. B. HACKER 1965B.

ursprünglich selbständigen, oral tradierten Textblöcke aus bestimmten religiösen und ideologischen Überlegungen heraus in einem sorgfältigen schriftlichen diaskeuatischen<sup>413</sup> Vorgang interpretierend umzuarbeiten und neu anzuordnen.

Hier kommt nun der persönliche Gott-Erhalter (*dhātr*)<sup>414</sup> ins Spiel, der das Ergebnis<sup>415</sup> des menschlichen früheren Handelns gemäß den jeweiligen Ursachen den Menschen zuteilt, d. h. über Resultate des verschiedentlich bedingten Handelns und damit auch über die Handlungen disponiert. Dieser Erhalter wird mit dem „mächtig Vermögenden“, dem *īśvara* („Herrn“), identifiziert (s. [19]).

Von seiner „Grundbedeutung“<sup>416</sup> her beinhaltet das Wort *īśvara*- die Idee der Macht, der Fähigkeit, des Könnens (vgl. APTE 2007, p. 394a), wobei bezüglich der Wortbildung auf Pāṇ. 3.2.175 verwiesen wird. Der *Dhātupāṭha*<sup>417</sup> sagt zur Grundbedeutung der Wurzel  $\sqrt{\text{īś}}$  Folgendes: *īśa aiśvarye*, d. h. „Herrschaft“; vgl. hierzu BÖHTLINGK 2001, Abteilung II, p. 71\*. In WERBA 1997, p. 424 ist als Bedeutung der Wurzel *\*iś*<sup>541</sup> „sich bemächtigen“ angegeben.

Sowohl die heilvollen als auch die unheilvollen Handlungen, als Resultate früherer Handlungen, sind gemäß dieser Interpretation von Gott zugeteilt. Die Rolle dieses Gottes (*dhātr*, *īśvara*, *maheśvara*) als Zuteilers ist somit eng mit der Bedeutung der Resultate früherer Handlungen des Menschen verbunden [20]. Es scheint so, als ob diese Strophen [19–20] quasi Schmelztiegel beider Interpretationen (der „karmischen“ Interpretation-1 und der theologisierenden Interpretation-2) darstellten.

---

<sup>413</sup> Zu verschiedenen Vorgängen innerhalb der allmählich anwachsenden Texte in der Entstehungsgeschichte der Werke, die zur anonymen Sanskrit-Literatur gezählt werden, vgl. den Überblick in HACKER 1962, p. 8 [483] f.

<sup>414</sup> Eine ausführliche Besprechung seines Namens findet sich in Anm. zu [7], p. 106 ff.

<sup>415</sup> Das Wort *°karman* ist hier vermutlich nicht im Sinne des Handelns selbst zu verstehen, sondern als das Resultat bzw. Ergebnis des Handelns („Ergebnis“ in meiner Übersetzung von [19], um von *phala* „Resultat“ zu unterscheiden).

<sup>416</sup> „Die Grundbedeutung — und das ist eben die „etymologische Bedeutung“ — bietet uns einen festen Ausgangspunkt für die Beurteilung der Wortgeschichte“; s. THIEME 1952, p. 101 [92]. Ausführlicher zu den Ebenen der semantischen Worterschließung s. o. in Fn. 3.

<sup>417</sup> Zum *Dhātupāṭha* s. WERBA 1997, p. 137 f.

Der mächtige Herrgott wird in [21] mit dem vollkommen machtlosen (*avaśa*)<sup>418</sup> Menschen kontrastierend dargestellt. Der Mensch ist in dieser Interpretation gefügig wie eine Marionette in den Händen des kundigen Meisters. Alles, was Gott braucht, um den Menschen die Handlungsergebnisse zuzuteilen, ist der menschliche Leib (*deha*), welcher die Grundlage für menschliche Tätigkeit und Erfahrung darstellt.

In [22] wird nochmals die entscheidende Rolle des Großen Herrn (*maheśvara*) als Gott, der über all das, was zu tun ist (*kr̥tya*), disponiert, rhetorisch unterstrichen, und alle Wesen (nicht nur Menschen!) werden „machtlos“ genannt.

Diesem Textblock folgt ein klarer inhaltlicher Bruch, welcher das Ende des großen Traktats-I und den Übergang zum neuen großen Traktat-II markiert.

<.....>

{Traktat-II}

[23–29]

In diesem Textblock<sup>419</sup> geht es generell um die Eigenverantwortlichkeit des Menschen beim Handeln. Auf den ersten Blick sieht es so aus, als ob alles nur vom Menschen, seinem Können und seinem besonderen methodischen Vorgehen bei der Erlangung des klar sichtbaren Ziels abhinge. Die entscheidende Rolle des göttlichen Ordners, der mit dem Großen Herrn (*maheśvara*)<sup>420</sup> gleichgesetzt wird, und die Machtlosigkeit des Menschen sowie überhaupt aller Lebewesen, die sich wie Marionetten in seinen Händen bewegen,<sup>421</sup> seinem Willen und Vermögen, über alle Handlungsergebnisse und damit auch Handlungen in dieser Welt zu disponieren, untertan — all das wurde quasi auf einmal vergessen. Wenn man den Text dieser Lehrrede auf der synchronen Ebene als ein literarisches Ganzes zu betrachten

<sup>418</sup> Die MBh(Nīl.)-Edition liest an dieser Stelle *vaśaḥ* statt *avaśa* mit *avagraha* (wie die krit. Ed.); das Demonstrativpronomen *ayam* bezieht sich somit in dieser Textversion auf den mächtigen Herrn, und nicht auf den Menschen, der machtlos ist.

<sup>419</sup> Die Struktur dieser Darlegung entnimmt man oben dem Kapitel: «4.3.2. Struktur- und Inhaltsanalyse».

<sup>420</sup> S. o. Fn. 332.

<sup>421</sup> S. o. Anm. zu [21].

beabsichtigt, werden solche klar von einander absetzbaren Blöcke unweigerlich kaum überwindbare Schwierigkeiten bereiten aufgrund ihres antinomischen<sup>422</sup> Charakters.<sup>423</sup> Wenn man aber in Diachronie denkt und sich an die komplexe — lange und allmähliche — Entstehungsgeschichte solcher anonymen<sup>424</sup> Sanskrit-Texte erinnert, wird man sich nicht mehr wundern, sondern versuchen, „aus dem *scheinbaren Nebeneinander* der Stücke, aus denen die anonymen Texte zusammengetragen sind, das *Nacheinander der geschichtlichen Ereignisse* zu ermitteln“.<sup>425</sup> Im vorliegenden Fall geht es natürlich nicht um die Ereignisse der profanen Geschichte, sondern um die zu ermittelnden Stufen der Ideengeschichte und der mannigfaltigen Ideologien, aus deren wechselseitigen Spiel sich diese Geistesgeschichte zusammensetzt.

Zu [23]: Am Anfang dieses Textblocks von Traktat-II wird ein verständiger oder weiser, einsichtiger (all das sind mögliche Bedeutungen von *dhīra*)<sup>426</sup> Mensch

---

<sup>422</sup> In einem kantischen Sinne, als „Antinomie der reinen Vernunft <...> ein Widerstreit zwischen zwei Sätzen, deren jeder als richtig, wahr, beweisbar erscheint. Diese A.n der reinen Vernunft sind Widersprüche, in die sich die Vernunft selbst verwickelt, indem sie das Unbedingte <...> zu denken bestrebt ist“; s. EISLER 1989, p. 26.

<sup>423</sup> Um solche auffallenden Widersprüche zu schlichten bzw. sie „richtig“ auszulegen, bedient sich die Tradition verschiedener hermeneutischer Strategien, insbesondere der des Kommentars (und möglicherweise einer weiteren Reihe von Subkommentaren). Zur Rolle des hermeneutischen Prozesses in hochentwickelten scholastischen Kulturen (im Falle seiner konkreten Studie der tibetisch-buddhistischen monastischen Kultur) äußert sich G. Dreyfus wie folgt: „The interpretive practices of a tradition are revealed when one examines its message, the audience to which the message is addressed, and how the message is intended to influence its audience. <...> Commentarial and dialectical skills constitute forms of cultural capital deployed in the struggle for power between competing socio-political groups“ (s. DREYFUS 2003, p. 164). Zum Kommentieren als eigenem hermeneutischen Vorgang beim forschenden Erschließen von Texten, wie dem vorliegenden, s. Fn. 195. Über das Wesen der sogenannten „Tradition“ (ein häufig gebrauchter, aber zu wenig reflektierter Begriff) schreibt sehr aufschlussreich und konzeptuell wohlüberlegt F. Squarcini in seinem einführendem Essai „Tradens, Traditum Recipiens. Introductory Remarks on the Semiotics, Pragmatics and Politics of Tradition“ zu einem wichtigen Sammelband; s. SQUARCINI 2005, p. 11 *et passim*. Speziell zu „Exegese“ liest man z. B. in LThK, Bd. 3, p. 1087a: „Der moderne Sprachgebrauch differenziert bisweilen bei den entsprechenden Entlehnungen: „Interpretation“ ist z. B. allgemeiner Begriff der Deutung geworden, demgegenüber „Hermeneutik“ die spezifische, reflektierte Verstehenslehre bezeichnet und „Exegese“ vorwiegend auf den theologischen Bereich der Bibelerklärung begrenzt bleibt.“ Ansonsten zur Hermeneutik s. auch «2.3. Weltanschauungskategorien und das hermeneutische Problem» in der vorliegenden Arbeit.

<sup>424</sup> S. Fn. 27.

<sup>425</sup> S. in HACKER 1962, p. 9 [484]; s. auch Fn. 291 und Fn. 413.

<sup>426</sup> Vgl. z. B. die Übersetzungsvorschläge in *pw* III, p. 161c: „verständlich, klug, weise; geschickt, kunstfertig, sich verstehend auf“; in meiner Übersetzung habe ich das Wort mit „Verständiger“ wiedergegeben. Russische Übersetzer übersetzen *dhīra* stets als „Weiser“ (vgl.

dargestellt. Der Mensch wird hier als ein für sein eigenes Handeln verantwortliches Subjekt gesehen, das zunächst das Ziel ortet, dann die eigene Vorgehensweise überlegt und schließlich konkret tätig wird.

J. A. B. van Buitenen übersetzt den Ausdruck *dhīraḥ puruṣaḥ* als „man, who has reason“.<sup>427</sup> Ähnlich übersetzt auch Dutt<sup>428</sup> das Wort *dhīra* (s. z. B. [27] nach seiner Zählung) als „intelligent man“. Dies halte ich für eine bessere Wiedergabe als etwa „Weiser“ in der russischen Übersetzung (s. Fn. 426). In diesem letztgenannten Übersetzungsäquivalent schimmert für meinen Geschmack etwas von den romantischen europäischen Vorstellungen über das Alte Indien als dem „Land der Weisen“ durch.<sup>429</sup>

Letztendlich geht es in den Strophen 23–25 um den gesunden Hausverstand eines zwar erfahrenen, aber eher doch gewöhnlichen *grhasthas* („Hausvaters“), und nicht etwa um die „Hochform des Wissens“ sowie „personal verarbeiteter Lebenserfahrung und erworbener Reife (des Alters)“.<sup>430</sup> Der Rahmen ist das Haus- und Gemeinwesen (*agāranagara*)<sup>431</sup> des Menschen mit Handlungen, die praktische Dinge des alltäglichen Lebens im Alten Indien darstellen, die da sind: die Zubereitung von Sesamöl aus Sesam zur Verwendung für das Kochen und Braten, die Nutzung der Kuh als Quelle für Milch und für andere wichtige Milchprodukte, und die Verwendung und Vorbereitung von Holz zum Anlegen des rituellen Hausfeuers und auch für den Herd (vgl. [25]). Man muss all die genannten Objekte,

VASSILKOV/NEVELEVA 1987, p. 80 f.); M. N. Dutt in DUTT 1895–1905 (Bd. „Vanaparva“, hg. 1896) übersetzt an dieser Stelle „hero“, weil er von der Version in Mbh(Nīl.) ausgeht, die *vīra* im Vok. liest. Vgl. auch den tk. A. des MBh: so lesen viele Mss., wie Ś<sub>1</sub>, K<sub>1-2</sub>, B, Dn, D<sub>2-4</sub>, und 6. Wiederum andere (K<sub>3</sub>, Dc, D<sub>5</sub>) lesen *vīraḥ* im N. statt *dhīraḥ*. Das ist allerdings eine häufige graphische Verwechslung in Devanāgarī-Mss.

<sup>427</sup> S. VAN BUITENEN 1975, p. 284.

<sup>428</sup> Im Band „Vana Parva“ (ed. 1896) seiner *Mahābhārata*-Übersetzung (s. DUTT 1895–1905).

<sup>429</sup> Vgl. z. B. den Titel des berühmten Werkes von F. Schlegel, „Über die Sprache und Weisheit der Indier“ (SCHLEGEL 1808). Über die wichtige Rolle Schlegels in der „Inkulturation“ indischer Werke wie der *Bhagavadgītā* im europäischen und speziell deutschen Kulturraum kann man z. B. in einem Essai von Saverio Marchignoli lesen; vgl. MARCHIGNOLI 2004.

<sup>430</sup> S. in LThK, Bd. 10, p. 1041a unter „Weisheit“. Die obengenannten persönlichen Qualitäten würde man meines Erachtens im indischen Kontext gesellschaftlich eher im Fall eines zurückgezogenen *vanaprastha* oder eines herumwandernden Asketen — *parivrājaka/saṃnyāsīn* —, d. h. der Menschen in den zwei letzten *āśramas* erwarten, um die es in dieser Lehrrede offensichtlich nicht geht.

<sup>431</sup> Wörtl. „das Haus- und Stadt-Wesen“, ein *samāhāradvanda*-Kompositum; vgl. z. B. MÜLLER 2004, p. 240.

gewissermaßen ihre Idealgestalt, zuerst mit dem geistigen Blick des Verständnisses (*buddhi*) betrachten, sie erlangen (*pra + √āp*) wollen, d. h. begehren,<sup>432</sup> dies mit dem Denken (*manas*) feststellen und dann entsprechend handeln.

Zu [24]: Man trifft hier zum ersten Mal in der Lehrrede auf das Wort „Erfolg“ (*siddhi*), wo es nun in verschiedenen sprachlichen Zusammensetzungen insgesamt 15 Mal vorkommt.<sup>433</sup> Interessant ist, dass es kein einziges Mal in Traktat I erscheint und auch in Traktat II nie im „Weltanschauungstraktat“ [30–34].<sup>434</sup> Dies interpretiere ich als ein zusätzliches Indiz für die ursprüngliche Selbständigkeit beider weltanschaulicher Traktate. Entgegen dem Wort *siddhi* scheint das Wort *phala* („Resultat/Frucht“) gerade mit den weltanschaulichen (Teil-)Traktaten in beiden großen Traktaten I und II eng verbunden zu sein, obwohl es gelegentlich auch an anderen Stellen vorkommt.<sup>435</sup> Interessant wäre es, diesbezügliche Studien auch an anderen Stellen im MBh, wo verschiedene „Schicksalsworte“<sup>436</sup> geballt vorkommen, durchzuführen, um wenigstens zu versuchen, eine relative Stratifizierung einzelner, hinsichtlich der Erforschung der Weltanschauungskategorien wichtiger Textblöcke zu erarbeiten.<sup>437</sup>

Zu [26]: Es wird hier gesagt, dass der Verständige „aktiv wird“ (*pravartate*). Diese Verbalform (3. Ps. Sg. *ātm.* von *pra + √vr̥*) ist mit dem Nomen *pravṛtti* verwandt, welches ein wichtiges Ideologem im Zusammenhang mit dem ihm entgegengesetzten Konzept *nivṛtti* sowie den Konzepten von *karman*, *karmaphala* und *daiva* darstellt und von O. Strauss in seiner Habilitationsschrift (vgl. STRAUSS 1983) untersucht und in der vorliegenden Arbeit in «

---

<sup>432</sup> In seiner „Kritik der praktischen Vernunft“ schreibt Kant über diesen Prozess der Verinnerlichung des begehrten Gegenstandes, ähnlich dem in [23] Beschriebenen, Folgendes: „Ich verstehe unter der Materie des Begehungsvermögens einen Gegenstand, dessen Wirklichkeit begehrt wird“; s. KANT 2003, p. 511.

<sup>433</sup> Strophen 24d, 25d, 26b, 26c, 29a, 29c, 35a, 35c, 37c, 42a, 47a, 47e (2x), 55a, 55c.

<sup>434</sup> S. Fn. 347.

<sup>435</sup> In der ganzen Lehrrede kommt das Wort *phala* in verschiedenen Zusammensetzungen insgesamt 19 Mal vor, und zwar in folgenden Strophen: 6c, 10c, 16b, 17d, 18d, 19d, 20d, 28a, 32c, 33a, 34c, 37c, 39c, 43a, 43d, 46a, 48c, 48d, 48e.

<sup>436</sup> Vgl. oben, p. 25.

<sup>437</sup> Solche computer-unterstützten Forschungsvorhaben werden immer mehr in der Indologie durchgeführt; vgl. für das MBh z. B. INGALLS 1991.

3.2. Daiva in der wissenschaftlichen *Forschung*» kurz besprochen wurde.

Zur Phrase „Lebewesen gründen (ihr) Leben auf...“ (*upajīvanti... jantavaḥ*) vgl. denselben Ausdruck in [7b], der sonst im MBh nicht mehr vorkommt.<sup>438</sup> Vielleicht liegt hier eine bewusste Anknüpfung an [7] vor.

Zu [27]: Ein geschickter oder kundiger (*kuśala*)<sup>439</sup> Handelnder erledigt seine Handlung gut (*sādhu*), ein ungeschickter hingegen schlecht. Gemäß dem Resultat wird die Handlung differenziert. Gemäß dem tk. A. liest eine große Anzahl der Mss. beider Rezensionen (N. und S.)<sup>440</sup> *kartā* (im N. Sg.) für *kartrā* (Instr. Sg. von *kartr*, *pāda* b). Der Nīlakaṇṭha-Text<sup>441</sup> liest *svanuṣṭhitam* („gut durchgeführt“) für *vinīscitam* („ist bestimmt“).

Zu [28]: Der Mensch ist Voraussetzung (*kāraṇa*) für das Zustandekommen der Resultate seiner Handlungen.<sup>442</sup> Die wichtigsten Handlungen im menschlichen Leben sind gemäß dieser Strophe im Bereich sowohl des täglichen Rituals als auch der aus dem *dharma* resultierenden Werke angesiedelt (*iṣṭāpūrta*, „Opferhandlungen und gute Werke“). Vielleicht aber sind hier nicht nur reine Opferhandlungen und normativ vorgeschriebene Handlungen gemeint, sondern jegliche Werke, die man mit einem uneigennützigem Ziel ausführt; vgl. hierzu APTE 2007, p. 390b: „Performance of pious and charitable deeds; performing sacrifices, and digging wells and doing other acts of charity“. Im *pw* (s. p. 210b) heißt es: „Erstrebtes (auch Eropfertes) und Lohn, d. h. erworbener Schatz (Verdienst) frommer Werke <...> Später aufgefasst als *Opfer und fromme Werke*“. Auch Nīlakaṇṭha erklärt in seinem *Dīpa* die Bestandteile dieses Kompositums folgendermaßen: *iṣṭam yāgādi, āpūrtaṃ taḍāgārāmādi*, d. h. „Opferhandlung, d. h.

<sup>438</sup> Es gibt allerdings eine ähnliche Formel, die als Teil *upajīvanti* beinhaltet und zweimal im MBh zu finden ist, nämlich *upajīvanti pāṇḍavāḥ* in MBh 7.102.33 und 40. Zu den Formeln im Epos s. «3.4.2. Narrativ-kompositorische Strukturen: Formeln».

<sup>439</sup> Übersetzungsvarianten zu *kuśala* wären „einer Sache gewachsen, bewandert, ..., erfahren“ (*pw* II, p. 84c).

<sup>440</sup> S. o., Fn. 338.

<sup>441</sup> Vgl. [29] in MBh(Nīl.), p. 58a.

<sup>442</sup> In APTE 2007, p. 561a findet man für *kāraṇa* als Übersetzungen „an instrument, means; the generative cause, creator, father“; in *pw* II, p. 51c f.: „Veranlassung, Ursache, Grund, Motiv“, auch „Bedingung“ (ebd.).

rituelle Darbringung usw., frommes Werk, d. h. (Errichtung von) Teichen, Hainen usw.“<sup>443</sup>

Dass der Mensch, insofern man ihn einen einsichtigen oder verständigen nennen kann, im Prinzip prospektiv, d. h. wenigstens seiner Intention nach, vollkommene Verantwortung für seine Handlung hinsichtlich ihres Gelingens oder Erfolgs (*siddhi*)<sup>444</sup> trägt, wird aus der Darstellung in diesen Strophen ersichtlich. Das Resultat kann aber zweierlei sein: nicht nur Erfolg, sondern auch Misserfolg. Verantwortung des Menschen für sein handwerkliches oder sonstiges fachliches Können mag ja vorhanden sein, aber das Ergebnis kann über jedwede guten Vorsätze triumphieren. Es versteht sich von selbst, dass ein Mensch bei seinem Erfolg von den Mitmenschen als Kundiger oder Geschickter (*kuśala*) verstanden (vgl. o. Anm. zu [27]) und auch (vermutlich von den wohlgesitteten und gebildeten *āryas*)<sup>445</sup> gepriesen wird. Genauso wird er hinsichtlich des Misserfolgs seiner Unternehmungen getadelt werden (vgl. [29]).

Was aber ist im jeweiligen Fall die Ursache seines Erfolges? Das ist hier die Frage, genauso wie sich die Frage stellt, was die Ursache des Misserfolgs eines sachkundigen Menschen sein kann, wenn er beste Voraussetzungen mitbringt und alles menschlich Erdenkliche getan und trotzdem keinen Erfolg geerntet hat. Anders ausgedrückt: wie „schwindet“ die Handlung<sup>446</sup> in dieser Welt, worin ist der Mechanismus dieses Schwindens genau begründet?

Die Strophe [29] bietet somit eine Problematisierung des vorher Dargelegten und den inhaltlichen Übergang zum nächsten großen Textblock von Traktat-II, den ich in «4.3.2. Struktur- und Inhaltsanalyse» als „Macht und Ohnmacht des Menschen beim Handeln und ethische Imperative“ genannt habe. Aus diesem Grund sehe ich [29d] als eine redaktionelle Ergänzung mit dem Ziel, den

---

<sup>443</sup> S. MBh(Nīl.), p. 57b, *Dīpa* zu [30].

<sup>444</sup> S. o., Anm. zu [24].

<sup>445</sup> S. o., Fn. 364 und Fn. 366.

<sup>446</sup> *karmanāśa*; vgl. *naśyati*, 3. Ps. Sg. von  $\sqrt{naś}$ . Zur Verbalwurzel s. WERBA 1997 unter *naś*<sup>109</sup> „verschwinden, umkommen“ (ebd., p. 203). S. a. „to be lost, to disappear, vanish, become invisible; to be destroyed, to perish, to die, be ruined“ in Apte 2007, p. 883, und „verloren gehen, abhanden kommen, verschwinden“ in *pw* III, p. 186c f.

vorherigen Textblock [23–28/29ab(c)] mit dem nachfolgenden eingeschobenen „weltanschaulichen Traktat“<sup>447</sup> zu verbinden, an.

[30–34]

Hier eröffnet sich ein breites Deutungsfeld, wobei die uns schon aus Traktat-I bekannte weltanschauliche Typologie mit zwei Modellen<sup>448</sup> angesprochen wird. Im Unterschied zum „Weltanschauungstraktat“ in Traktat-I erscheint hier Typologie-1 nicht, d. h. es gibt kein Pendant zu Modell-1<sub>I</sub>, das unterschiedliche moralisch bewertete Menschentypen umfasst, sondern nur zwei Modelle mit verschiedenen Typen der Kausalität für das erlangte Resultat:

- Modell-3<sub>II</sub>: „Alternative Kausalitäten für jegliche Resultate“: d. h. die sogenannte „dreifache“ Erklärung [30-31ab]. Das Resultat heißt hier „ausnahmslos alles“ (*sarvam eva*) (was zustande kommt), ob es als Erfolg oder Misserfolg, Gelingen oder Misslingen beurteilt wird. Dieses alles kommt entweder durch das **Unerwartete** (*haṭha*) oder durch das **Zugewiesene** (*diṣṭa*)<sup>449</sup> oder auch durch das **menschliche Bemühen** (*puruṣaprayatna*) zustande. In [31ab] wird eine zusätzliche Variante innerhalb dieses Modells angedeutet.<sup>450</sup> Was alternativ jeweils ausschließlich

<sup>447</sup> S. Fn. 347.

<sup>448</sup> Redaktionsgeschichtlich könnte man vielleicht von einem eigenen „Weltanschauungstraktat“, das sich von demjenigen in Traktat I unterscheidet, sprechen: s. Fn. 347. Ich bin nicht sicher, ob die Typologien 1 und 2 mit Modell 1<sub>I</sub> (MT) und Modell 2<sub>I</sub> (KT) ursprünglich ein selbständiges weltanschauliches Traktat bildeten oder wiederum erst als zwei verschiedene kleine Teiltraktate zusammengebracht wurden. Aufgrund der ins Auge stechenden Analogie habe ich die Kausalitätstypen umfassenden Modelle sowohl in Traktat I als auch in Traktat II als KT bezeichnet und beide unter Typologie-2 eingestuft, mit der Ergänzung von Apostrophen (KT´ und KT´´) zur Abhebung der Modelle von Kausalitätstypen innerhalb von Typologie-2 in Traktat-II.

<sup>449</sup> In [30b] lesen viele Mss. der N.-Rezension *daivena* statt *diṣṭena*; s. z. B.: K<sub>2</sub>, B, Dn, D<sub>4,6</sub>; genauso liest Nīlakaṇṭha in MBh(Nīl.).

<sup>450</sup> *na caitāvātā kāryam*, „nicht durch so viele“, d. h. durch keine dieser genannten Ursachen. Es sieht also so aus, dass diese „anderen“ (*apare*) hier weder an *haṭha*, noch an *diṣṭa*, noch an *puruṣaprayatna* glauben. Wer könnten sie sein? Vielleicht sind es Vertreter des *lokāyata/cārvāka*, die nicht an die genannten Kausalitätstypen glauben und wie die Proponenten von KT-4 in Modell 2<sub>I</sub> meinen, dass alles aus dem Eigenwesen (*svabhāva*) entsteht? Zum *svabhāvavāda* und den *svabhāvavādins* s. o. Fn. 380. Wenn man aber Nīlakaṇṭhas Deutung folgt, können sie unmöglich Materialisten sein, weil er sie in seinem *Dīpa* mit den *haṭha*-Gläubigen identifiziert; s. o. p. 103. Unter der Annahme, dass in Modell 3<sub>II</sub> nicht drei, sondern möglicherweise vier alternative Meinungen über Kausalität präsentiert werden, müsste man KT-4 als „außerhalb laufende“ Position

von verschiedenen Menschen als Kausalität mit einem höchsten Prinzip angenommen wird, wird hier emphatisch verneint, in [31c-f] aber evtl. integriert, d. h. als je nach Fall potentiell möglich erklärt.

- Modell-4<sub>II</sub>: „Jeweilige Kausalität nach dem jeweiligen Resultat“. Dies ist die sogenannte „Erklärung der Kundigen“<sup>451</sup> [32]. Gemäß diesem Modell erlangt der Mensch verschiedene Resultate, wobei jedes einzelne „gewisse Resultat“ (*kiṃcit phalam*) jeweils durch eine von den drei verschiedenen Kausalursachen bedingt ist: entweder durch das **Göttliche** (*daiva*) oder durch das **Unerwartete** (*haṭha*) oder durch das **eigene Handeln** (*[sva]karman*).

Diese beiden Modelle, präsentiert in [30–33], sind zunächst als überliefertes Gedankengut einfach nebeneinander gestellt.

Wie schon oben erwähnt, Strophe [32] hat anderswo im MBh eine Parallelstelle (MBh 3.181.32).<sup>452</sup> Beide zeigen somit einen formelhaften Charakter; dies könnte auch ein Indiz für eine spätere redaktionelle Hinzufügung (und damit für eine Schnittstelle) sein, wobei in diesem Fall deutlich älteres Material, welches im mündlichen Umlauf war, verwendet werden konnte.

Die Strophe [33] ist Resultat des Wirkens eines Redaktors oder mehrerer Redaktoren, die an einer theologischen Erklärung all dessen, was mit dem Menschen passiert, aber dennoch auch an der sorgfältigen Bewahrung aller traditionellen Modelle interessiert waren. Hier fließen wiederum zwei ursprünglich unterschiedliche Interpretationen,<sup>453</sup> ähnlich denen in Traktat I, zusammen. Aber im Unterschied zur Abfolge dieser Interpretationen im Traktat-I, ist deren Abfolge in

---

zur Kausalität verstehen, die nicht „mitzählt“, ebensowenig wie die alle drei integrierende Antwort hierauf in [31c–f]. Die „dreifache Erklärung“ bleibt also als (fast) texteigene Bezeichnung (um genauer zu sein, steht dort: *traidham etan nirucyate* [30d]) für das Modell mit den drei Meinungen über Kausalität 3<sub>II</sub>.

<sup>451</sup> Diese Bezeichnung habe ich in Anlehnung an [32ef] in der Struktur- und Inhaltsanalyse verwendet.

<sup>452</sup> S. Fn. 118 und Fn. 261.

<sup>453</sup> D. h. die zusammenfassende („karmische“) Interpretation-1 und die (theologisierende) Interpretation-2; s. o. Anm. zu [18] und [19–22].

Traktat II umgekehrt (Interpretation-2' geht Interpretation-1' voraus); wenn man sie in der Komposition der gesamten Lehrrede betrachtet, ergibt sich somit wieder ein Chiasmus.

In [33], ähnlich wie in [19–22], wird die Figur eines göttlichen Erhalters (*dhātr*), welcher den Wesen alle erdenklichen Resultate gewährt, eingearbeitet. Das heißt gemäß dieser Deutung: in Wirklichkeit ist es nur Gott, der den Menschen verschiedene Resultate gewährt, die gewisse Menschen (*eke* und *kecit* in [30] gemäß Modell-3<sub>II</sub>) als entweder durch *haṭṭha* oder *diṣṭa* oder *puruṣaprayatna* verursacht verstehen (Interpretation-2').

Andere Menschen wiederum, die Kundigen (*kuśala*),<sup>454</sup> die angeblich das wahre Wesen der Dinge kennen (*tattvavid*)<sup>455</sup> [32] und behaupten, dass allein die drei genannten Ursachen für verschiedene Resultate, die dem Menschen zuteil werden und/oder dieser erlebt, verantwortlich sind, irren sich in der Wahrheit ebenfalls, genauso wie die in [30], evtl. auch [31], genannten Menschen. Denn in Wirklichkeit gibt es keine andere Ursache als Gott selbst. Er ist für alles zuständig.

In [34] findet sich eine kurze, gewissermaßen darübergerlegte „karmische“ Deutung (Interpretation-1'), gemäß welcher doch alles als Resultat früherer Handlungen (*purākr̥ta*) zu verstehen wäre.<sup>456</sup> In der Darstellung in Traktat-II sieht die Verbindung der beiden interpretierenden Deutungen (Interpretation-2' und 1') etwas künstlich aus und ist nicht so ausgearbeitet wie in [18–22]. Der Mechanismus des Zuteilens seitens des Ordner-Gottes „gemäß den jeweiligen Ursachen“ (*tais tair hetubhiḥ*, in [19b]) und des Disponierens seitens des Großen Herrn (*maheśvara* wird in [22b] *viniyoktr* genannt), wird hier, anders als in Traktat I, nicht näher angesprochen.

---

<sup>454</sup> S. o., Anm. zu [27].

<sup>455</sup> Über den „für die indische Philosophie zentralen“ Begriff *tattva*, der speziell „in erkenntnistheoretischen Zusammenhängen — vor allem bei Syntagmenbildungen mit  $\sqrt{jñā}$  — gebraucht“ wird, hat W. Slaje einen sehr wichtigen Aufsatz verfasst (s. SLAJE 1998B, vgl. p. 239 *et passim*). Ich kann in der vorliegenden Arbeit allerdings auf dieses komplexe Thema nicht näher eingehen.

<sup>456</sup> S. Anm. zu [18–19] auf p. 127.

Wenn man die Lehrrede (d. h. den rekonstruierten zusammenhängenden Text, wie er im vorliegenden Fall in der krit. Ed. dasteht,<sup>457</sup> oder auch einen real tradierten Text, z. B. den der MBh(Nīl.)-Edition) auf der synchronen Ebene als ein durchkomponiertes Ganzes betrachtet, sind es meines Erachtens gerade die beiden Interpretationen-1 und 2 in ihrer Kombination — recht organisch und durchdacht in Traktat-I und etwas „übergestülpt“ in Traktat-II —, welche die eigene Meinung der Erzählerin Draupadī (ihren *siddhānta*) zur Kausalität repräsentieren, und nicht etwa die Modelle-2<sub>I</sub>, 3<sub>II</sub> und 4<sub>II</sub> oder die Kausalitätslehren, die in Modell 1<sub>I</sub> enthalten sind. Das ist wenigstens meine Hypothese.

[35]

Im Falle des „dreitorigen“ (*tridvāra*) Erfolgs oder Misserfolgs bei einer Sache bezieht sich das Wort *dvāra* auf die jeweilige Ursache. Diese Strophe sieht nach einer weiteren Schnittstelle aus, d. h. gewährleistet kompositionstechnisch den Übergang zum nächsten inhaltlichen Textblock, in welchem es wiederum, wie ganz am Anfang von Traktat II, um die Eigenverantwortlichkeit des Menschen beim Handeln geht, allerdings hier spezifiziert unter dem Blickwinkel der möglichen grundlegenden Alternativen, nämlich des Erfolgs oder Misserfolgs des Handelns.

Man könnte annehmen, dass diese drei „Tore“ die drei vorher beschriebenen Wege oder ontologischen Ursachen sind, auf welchen oder aufgrund von welchen der Mensch Resultate erfährt:

1. das **Unerwartete** (*haṭha*),
2. das **Zugewiesene** oder das **Göttliche** (*diṣṭa/daiva*),
3. die **Handlung** (*karman*).

Auffällig ist, dass die in Modell-2<sub>I</sub> unter KT-4 angeführte Anschauung (*svabhāva* als Ursache), in Traktat-II bei den Modellen-3<sub>II</sub> und 4<sub>II</sub> gar nicht vorkommt. In [35d] gibt es aber eine abschätzige Bemerkung über sogenannte „Weltlinge“ (*loka*), die den oben genannten dreitorigen Weg offensichtlich nicht

<sup>457</sup> Im Unterschied zur ersten gedruckten Ausgabe, der Calcutta-Edition, oder der Bombay-Edition (s. Fn. 42), denen beiden der Text Nīlakaṇṭhas (im zweiten Fall zusammen mit seinem *Dīpa* herausgegeben; s. Fn. 357 und 363) zugrunde liegt, ist der Text der krit. Ed. ein rekonstruiertes Gebilde, welches in dieser Form in Wirklichkeit wohl nie existiert hat: „There is no manuscript which gives the text exactly as the critical edition“ (s. MEHENDALE 2008, p. 3).

kennen. Wenn man zusammen mit Nīlakaṇṭha<sup>458</sup> annimmt, dass hier unter *lokāḥ* die Materialisten gemeint sind (er glossiert *lokāḥ*<sup>459</sup> in der entsprechenden Strophe als *lokāyatikāḥ*, d. h. die Anhänger der *lokāyata*-Philosophie/Tradition), und wenn man sich in Erinnerung ruft, dass unter *svabhāvavāda* eine spezielle Lehre eben dieser Materialisten gemeint ist,<sup>460</sup> gemäß welcher die *lokāyatikas* an frühere Existenzen und an das Hochkommen des Resultats früherer Handlungen (s. *pūrvakarmaphalodaya* in [20c]) nicht glauben, klärt sich allmählich das Bild.

## [36–37]

In diesen Strophen geht es um die von Manu selbst autoritativ gebotene Notwendigkeit, immer zu handeln. Diese Aussage wirkt wie ein ethischer kategorischer Imperativ. Van Buitenen übersetzt an dieser Stelle: „Manu pronounces the decision“;<sup>461</sup> ähnlich auch VASSILKOV/NEVELEVA 1987 (vgl. auf p. 81). In der *Manusmṛti* habe ich allerdings keine solche Aussage gefunden. Im MBh wird Manu öfters erwähnt. Diese in [36] angekündigte Handlungsnotwendigkeit ist Manus feststehende Ansicht: Skt. *vinīścaya*, auch „eine feste Meinung, feste Bestimmung, fester Entschluss“.<sup>462</sup>

## [38]

„Als Grund <...>“ usw.: *asya* ist hier offensichtlich *lectio difficilior* und etwas unsicher, wie die wellenförmige Unterstreichung im Text der krit. Ed. suggeriert. Das Pronomen könnte, anders als oben unter 4.2, auch als dativischer Genitiv „für diesen“ (d. h. einen Menschen, der seine Handlung setzt) übersetzt werden, nämlich: „Als Grund jedoch dafür, dass (dies) nicht vorkommt, wird für diesen (*asya*) (d. h. den Handlung setzenden Menschen) die Wiedergutmachung angesehen“. Anders gesagt, die Wiedergutmachung (*prāyaścitta*)<sup>463</sup> nach möglichen

<sup>458</sup> S. MBh(Nīl.), p. 58a.

<sup>459</sup> Eine alternative Lesung (*pāṭhāntara*) in [38]; s. MBh(Nīl.).

<sup>460</sup> S. Fn. 380.

<sup>461</sup> S. VAN BUITENEN 1975, p. 285.

<sup>462</sup> S. *pw* VI, p. 100b.

<sup>463</sup> Zu *prāyaścitta*, anders genannt *prājāpatya*, vgl. den Aufsatz von J. Gonda (GONDA 1983), in welchem der Autor verschiedenes Material zu *prāyaścitta* aus den altindischen Quellen (vorwiegend aus den Sūtras und Brāhmaṇas) zusammengetragen hat. Dieses Ritual bestand unter anderem in

Übertretungen der Norm (*dharmā*) soll dafür sorgen, dass das früher Gemachte (*purākrta*) nicht verhängnisvoll in die weiteren Resultate hineinspielt und immer neue Misserfolgssituationen produziert. Etwas klarer verständlich wären die in den Mss. beider Rezensionen (s. o., Fn. 338, p. 110) bezeugten Lesarten *tatra hetuḥ* und *tv atra hetuḥ*.<sup>464</sup> Vielleicht wird durch das Demonstrativpronomen *asya* auch die ganze vorher geschilderte Situation des Misserfolgs wiederaufgenommen.

Nur wenn man aktiv handelt und nicht faul (*alasa*) ist, erlangt man Schuldlosigkeit (*anṛṇya*).<sup>465</sup>

[39–42]

In [39] werden verschiedene Subjekte und Konsequenzen ihres Handelns oder Nicht-Handelns kontrastierend dargestellt. Ein Fauler (*alasa*), der ruht (*śayāna*), wird dem Tüchtigen (*dakṣa*) gegenübergestellt, der das Gedeihen (*bhūti*) erlebt. Dann aber kommt ein zusätzlicher spezieller Faktor ins Spiel, der Zweifel (*saṃśaya*).

Die nächsten zwei interessanten und recht schwierigen Strophen lassen zunächst fragen, was hier wirklich gemeint ist.

Zu [40]: Jedes Wort in [40ab] bietet seine speziellen Schwierigkeiten bei der Deutung. Zunächst gibt es die Bedeutungs-Polivalenz des Skt.-Wortes *anartha* (wörtl. „Unding“, aber auch „etwas Sinnloses, Unnützes, Ungehöriges“ sowie „Nachteil, Schaden“);<sup>466</sup> ferner spielt hier in diesem Kontext eine gewisse

---

körperlicher Kasteiung und war mit dem Gott Prajāpati eng verbunden, weil dieser Gott angeblich „produced his sin-destroying secret“, und dies wurde zum Modell tausender anderer Reinigungs-Riten (vgl. ebd., p. 32 [162]); „the Prajāpati stanza was a suitable mantra for any ritual act for which no definite mantra was prescribed“ (s. ebd., p. 35 [165]). Das Wort für rituelle körperliche Abtötung bzw. Kasteiungen ist *kṛcchra* (n.); vgl. APTE 2007, p. 598a, oder — etwas spezifischer konnotiert (weil dieses Ritual mit bestimmten Mondphasen verbunden war) — *cāndrāyaṇa* (n.); s. etwa die Erklärung von Böhtlingk: „Eine bestimmte Kasteiung, bei der man den Mondlauf zur Richtschnur nimmt, indem man beim zunehmenden Monde jeden Tag einen Bissen mehr, beim abnehmenden einen Bissen weniger zu sich nimmt“ (s. *pw* II, p. 222c f.). Beide Termini kommen z. B. in der *Yājñavalkyasmṛti* vor (s. YS: Prāyaścittādhyāya 325, p. 634); im *Mitākṣarā*-Kommentar zur YS wird der Terminus *kṛcchra* mit *prājāpatyādikam* glossiert (s. ebd.).

<sup>464</sup> S. den tk. A. zu [38].

<sup>465</sup> Vgl. u., Anm. zu [53].

<sup>466</sup> Vgl. *pw* I, p. 42c.

Unklarheit über die vorliegende Wortklasse eine Rolle bei der Unsicherheit der Interpretation. Ist *anartha* hier ein Adverb oder ein Nomen?

Die zweite Schwierigkeit liegt beim Kompositum *saṃśayāvastha-*, da das Nomen *avasthā-* („Zustand“) feminin und somit das Kompositum eindeutig als *bahuvrīhi*, und nicht etwa als *tatpuruṣa*, zu interpretieren ist. Es ist somit zumindest klar, dass *anartham* hier nicht als Adverb („sinnlos, nutzlos“) fungieren kann.

Die nächste Schwierigkeit liegt beim Verb *vṛṇvate*, 3. Ps. Pl. von  $\sqrt{vṛ}$ . Es gibt hier zwei Alternativen, die zugrunde liegende Wurzel  $\sqrt{vṛ}$  zu verstehen, nämlich entweder als „sich wählen“ oder als „einhüllen, verhindern“<sup>467</sup> — beide haben unter anderem die Formen *vṛṇvate* in der 3. Ps. Pl. *ātm.* Entsprechend diesen Möglichkeiten können unterschiedliche Interpretationen erfolgen. In meiner Übersetzung habe ich mich für  $\sqrt{vṛ}$  im Sinne von „(ab)wehren“ entschieden.

Das *bahuvrīhi*-Kompositum *muktasaṃśaya-*, wörtl. „diejenigen, deren Zweifel befreit wurden“, kann man ebenfalls auf zweifache Weise verstehen. Entweder sind es solche Personen, deren Zweifel in dem Sinne „befreit“ wurden, dass sie gleichermaßen „entfesselt“ sind und somit so gut wie frei herumschwirren, wie wilde Hunde, die sich von ihren Ketten losgerissen haben. Dann müsste man unter *muktasaṃśaya-* einen Zweifler verstehen, der seine Unsicherheiten nicht zurückhalten und die daraus resultierende Unruhe nicht kontrollieren kann. Einer solchen Metapher aber, so einladend sie für poetische Phantasie auch anmuten mag, widerspricht der normale idiomatische Gebrauch im Sanskrit, in dem Komposita mit dem P. P. (*ktānta*) von  $\sqrt{muc}$  als Vorderglied, gebildet nach dem Muster „*mukta*-X“, stets als „frei von X“ verstanden werden.<sup>468</sup> Entsprechend dieser

<sup>467</sup> Vgl. APTE 2007, p. 1488 für  $\sqrt{vṛ}$ : „to choose <...> to choose for oneself“, oder „to cover, conceal <...> envelope; to ward off, keep away, restrain <...>; to hinder, oppose, obstruct“; vgl. die Bedeutungen „choose“ und „cover“ der beiden Wurzeln in WHITNEY 1994, p. 162 f. Auch in WERBA 1997 (p. 235 f.) findet man für *vṛ*<sup>180</sup>: „be/zudecken, hemmen, (ab)wehren“, und für *vṛ/vṛ*<sup>465</sup>: „(sich er)wählen, (sich) wünschen“ (ebd., p. 378 f.).

<sup>468</sup> Vgl. in Apte 2007, p. 1278 unter *mukta-*: „Set free, liberated, relaxed; abandoned, left, given up, set aside, take off. <...> Comp. *mukta-ambaraḥ* a Jaina mendicant <...> *mukta-ātman* finally saved or emancipated <...> *mukta-kaccha* a Buddhist“; vgl. in *pw* V, p. 83b f.: „*mukta-kañcuka* mit abgeworfener Haut, sich gehäutet habend (Schlange); *mukta-keśa* aufgelöstes, hängendes Haar habend“ und ganz besonders „*mukta-bandhana* von den Banden befreit; *mukta-buddhi* dessen Geist erlöst ist“.

Deutung würde man *muktasaṃśaya-* als „einen, dessen Zweifel aufgegeben sind“ verstehen, und zwar in dem Sinne, dass es diese Zweifel nicht mehr existieren.

Die in [40] genannten Personen, die von Zweifel frei sind (*muktasaṃśaya*), wehren das Unglück (*anartha*), dessen Zustand Zweifel ist (*saṃśayāvastha*) oder in Zweifel besteht, ab, nämlich diese „verständigen Männer“<sup>469</sup> (*dhīrā narāḥ*), die sich am Handeln freuen (*karmarata*). Nicht aber in jedem Fall lässt sich von den Verständigen, die sich am Handel freuen, dieses Unglück des Zweifelns abwehren. Somit verstehe ich hier die Phrasen *dhīrā narāḥ* und *karmaratāḥ* als dem Hauptsubjekt des Satzes (*muktasaṃśayāḥ*) asyndetisch nachgestellte Subjekt-Erweiterungen, die wiederum als implizierte Subjekte für die folgende Einschränkung in [40] dienen, mit Fortgelten des Prädikats *vṛṇvate* („wehren ab“), und die ganze Strophe als nur einen Satz.

Eine andere vorstellbare Möglichkeit wäre, die gesamte Strophe [40] als aus zwei Sätzen mit verschiedenen Subjekten und somit aus zwei Einzelaussagen bestehend zu verstehen: „Die, die frei von Zweifel sind, wehren das Unglück, dessen Zustand Zweifel ist, ab“ (Satz 1). „Die verständigen Männer freuen sich am Handeln, aber zweifellos nicht in jedem Fall“.

Diese Phrase „*na <...> kvacit*“, verstanden als Adjunktion der Art und Weise,<sup>470</sup> die sich ausschließlich auf die Aussage der nachhängenden Einschränkung (erste Interpretation) oder des Satzes 2 (zweite Interpretation der Syntax von [40]) bezieht, macht das Ganze zunächst etwas seltsam und im weitren Kontext der Lehrrede und des gesamten Epos unklar. Warum sollten sich verständige (oder gar „weise“) Männer „nicht in jedem Fall“, und das „zweifellos“,<sup>471</sup> am Handeln freuen? Wenn man aber auf der Ebene des Sujets und im unmittelbaren Kontext, auch die konkrete Situation einschließend, denkt und sich erinnert, dass es hier um die unheilvolle Exilssituation der Pāṇḍavas geht,<sup>472</sup> auf die ja gleich in [41] eingegangen wird, wird es einem ersichtlich, dass mit den

<sup>469</sup> S. Anm. zu [23]; in diesem Kontext wäre aber auch eine Übersetzung des Wortes *dhīra* als „weiser“ nicht ganz abwegig.

<sup>470</sup> Zu den Kategorien „Subjekt“, „Prädikat“ und „Adjunktion“ s. z. B. LYONS 1995, p. 340 *et passim*.

<sup>471</sup> „Zweifellos“ könnte man auch als Adverb zu *karmaratāḥ*, das in elliptischem Satz „*na <...> kvacit*“ als nominales Prädikat fortgilt.

<sup>472</sup> Vgl. z. B. die kurze Schilderung dieser Tatsache oben auf p. 79 der vorliegenden Arbeit.

„verständigen Männern“ in [40] unter anderem auch die Pāṇḍavas gemeint sind.<sup>473</sup> Trotz der Tatsache, dass sie, d. h. sowohl allgemein verständige Männer, die generell „frei von Zweifel sind“, aber auch konkret die solche Qualitäten besitzenden Pāṇḍavas eigentlich nicht einmal die Möglichkeit des unnutzen und gefährlichen Zustandes des Zweifelns zulassen sollten, können sie nicht immer jede konkrete, eben doch mit Zweifel verbundene, Unglückssituation abwehren. Wenn man diese Strophe als eine allgemeine Belehrung liest, die möglicherweise einst als „floating verse“<sup>474</sup> existierte und an dieser Stelle in den Text der Lehrrede aufgenommen wurde, kann man sich jede theoretisch denkbare gefährliche Situation vorstellen, die auch für verständige, eigentlich von Zweifel erlöste und am Handeln Freude findende Menschen Zweifel (und Verzweiflung) als ihren „natürlichen“ Zustand und Folge hat. Wenn man aber bedenkt, dass hier gleichzeitig auch das konkrete Unheil der Pāṇḍavas angesprochen wird, versteht man [40] und die Aussage der nachfolgenden zwei Strophen noch besser. Diese Bezugnahme auf die konkrete Situation der Brüder und ihrer Gattin kommt in diesen Strophen ganz deutlich ans Licht, was mich vermuten lässt, dass der kleine Block [40–42] wahrscheinlich Material etwas jüngeren Datums ist, welches von einem späteren Redaktor eingefügt wurde, um den allgemeinen moralischen und *subhāṣita*-artigen Belehrungen einen konkreten „Sitz im Leben“ in der epischen Narration zu verleihen.

#### Varianten in den anderen *Mahābhārata*-Editionen

Der Text Nīlakaṇṭhas (MBh(Nīl.)) liest die Strophe [40] anders:<sup>475</sup>

*anarthā saṃśayāvasthāḥ sidhyante muktasaṃśayāḥ /  
dhīrā narāḥ karmaratā nanu niḥsaṃśayāḥ kvacit //*

„Sinnlos sind Zustände, die im Zweifel bestehen; diejenigen (aber), die frei von Zweifel sind, gelingen. Die verständigen Männer freuen sich am Handeln; ist es nicht so, dass sie in jedem Fall frei von Zweifel sind?“

<sup>473</sup> Das wird aus [42] ersichtlich; vgl. Anm. dazu unten.

<sup>474</sup> Vgl. zu den „*ślokas* mit ‘floating character’“ auf p. 40.

<sup>475</sup> Den Strophen [40–42] der krit. Ed. entsprechen Strophen [43–45] der MBh(Nīl.)-Edition.

Die Kumbakonam-Edition (MBh(Kumb.))<sup>476</sup> hat wiederum eine andere Lesung:<sup>477</sup>

*anartham saṁśayāvastham gr̥ṇanty āmuktasaṁśayāḥ /*

*dhīrā narāḥ karmaratā na tu niḥsaṁśayāḥ kvacit //*

„Die, die frei von Zweifel sind, schicken das Unglück, dessen Zustand Zweifel ist, fort<sup>478</sup>; die verständigen Männer, die sich am Handeln freuen, sind aber nicht in jedem Fall zweifellos.“

Y. Vassilkov und S. Neveleva, die aus der krit. Ed. übersetzen,<sup>479</sup> interpretieren [40] anders: „Menschen, die sich von Zweifeln befreien, die weise und tätig sind, halten (einen Menschen), der voller Unsicherheit und dadurch zum Unglück bestimmt ist, (von Handlungen ab), aber (sie fördern) einen entschlossenen Menschen.“<sup>480</sup> Daraus sieht man, dass die russischen Übersetzer die ersten Worte dieser Strophe, nämlich *anartham saṁśayāvastham*, wie auch *niḥsaṁśayam* als *bahuvr̥hi*-Komposita interpretieren, die sie wahrscheinlich einem Bezugswort wie *nara/puruṣa* ergänzen, und das verbale Prädikat *vṛṇvate* in *pāda* d weiter gelten lassen, letzteres wie oben gemäß der ersten Interpretation. Diese russische Übersetzung lehnt sich ganz offensichtlich an die von J. A. B. van Buitenen an, die lautet: „Those who have shed all doubt stop as useless the man whose condition is that of doubt, and so does the poised and active man; but they don't stop the convinced“ (s. VAN BUITENEN 1975, p. 285).

Diese beiden Interpretationen, die eine alternative Möglichkeit zeigen, die vorliegende sehr schwierige Strophe zu verstehen, scheinen mir etwas gekünstelt und weniger wahrscheinlich zu sein, u. a. weil so viel ergänzt werden muss und der unmittelbare Kontext nicht in Betracht gezogen wird.

Zu [41]: Der Handlungsimperativ gibt den Pāṇdavas eine Verheißung der Veränderung ihrer jetzigen erbärmlichen Lage, welche nicht nur mit objektiver

<sup>476</sup> S. Fn. 358.

<sup>477</sup> S. Strophe [43] in MBh(Kumb.), p. 54

<sup>478</sup> Ich interpretiere diese Wurzel als  $\sqrt{g\bar{r}}$ , 9. Klasse, *par.*; s. APTE 2007, p. 670a f.: “to send forth, pour out, spit out, or eject”.

<sup>479</sup> Vgl. VASSILKOV/NEVELEVA 1987, p. 81

<sup>480</sup> Meine Wiedergabe der russischen Übersetzung.

Tatsache ihres Exils, sondern auch mit subjektivem Empfinden ihrer eigenen Lage zu tun hat. Selbstwahrnehmung der Pāṇḍavas, obwohl sie verständig sind und als Verständige, d. h. einsichtige Menschen (*dhīrā narāḥ*), eigentlich gar nicht zweifeln sollten, sondern freudig handeln, ist jedoch von Zweifeln nicht ganz frei (*na tu niḥsaṃśayam*).

Dann setze ich einen Schlusspunkt und verstehe den nächsten Teil dieses schwierigen Verses [41cd] als einen etwas elliptischen Satz mit nachgeschobener *loc. abs.*-Konstruktion: *na syāt tvayi karmaṇy avasthite*, d. h. „es sollte (aber) nicht (unbedingt so) sein, wenn du im Handeln verharrst“.

Zu [42]: Die fünf sich im Exil befindenden Pāṇḍavas werden hier mit ihren Beinamen genannt: zuerst Yudhiṣṭhira selbst, der in der Lehrrede von Draupadī angeredet wird, dann der „wolfbäuchige“ Bhīma, der „widerwillige / Ekel empfindende“ Arjuna und die beiden „Zwillinge“ Nakula und Sahadeva.

#### [43–47]

Die handelnde Person wird man in der Gesellschaft gemäß dem sichtbaren Resultat ihrer Tätigkeit, welches sowohl dem Handelnden selbst als auch den anderen Menschen zukommt ([43]), einschätzen (vgl. hierzu kontrastierend die differenzierte Einschätzung der Handlung gemäß der handelnden Person in [27]). Es hängt aber nicht alles von der Entschlossenheit und den fachlichen Kompetenzen des Handelnden ab, wie das Beispiel aus dem täglichen Leben eines Ackerbauern zeigt. Es gibt dabei viele zusätzliche Faktoren, wie z. B. den Regen ([44]). Ohne Schuld und Vergehen hinsichtlich der zu erlangenden Resultate kann man nur sein, wenn man wirklich alles getan hat, was von einem selbst abhängt ([45]–[46]). Es bleibt einem dann nur, auf die Resultate zu warten, und diese können zweierlei sein: Erfolg oder Misserfolg ([47a-e], vgl. auch [35]). Diese Haltung, die beide Aspekte kombiniert — den aktiven Einsatz aller Kräfte und Kenntnisse und das stille und geduldige Warten —, unterscheidet sich prinzipiell von der Passivität (*apavr̥tti*),<sup>481</sup>

<sup>481</sup> Der Terminus „Passivität“ (*apavr̥tti*) stellt wahrscheinlich einen Anklang dar an die das ganze Epos durchziehende und die Spannbreite verschiedener moralischer Imperative bestimmende

die einen gar nichts unternehmen, nicht einmal etwas anzufangen ([47f], und auch weiter [48]) lässt.

[48–50]

Es gibt eine Vielzahl an zusätzlichen Bedingungen, die alle auf ihre eigene Art und Weise für den angestrebten Erfolg in der Sache wesentlich sind und das Zustandekommen des Resultats unterschiedlich modifizieren können ([48]). Diese zu beachtenden Bedingungen oder Umstände sind: Raum (*deśa*) und Zeit (*kāla*), die Mittel (*upāya*)<sup>482</sup> und der Glück verheißende (*maṅgala*)<sup>483</sup> Ausruf „Heil!“ (*svasti*) ([49]).

Außer diesen rein äußerlichen zusätzlichen Faktoren gibt es noch einen besonderen subjektiven Begleitumstand, der ebenfalls das Resultat mitbestimmt. Das ist die Tatkraft oder der Schwung (*parākrama*), d. h. die Intensität des persönlichen Einsatzes des Handelnden ([50]).<sup>484</sup> Nur das Zusammentreffen all dieser Faktoren garantiert das Gelingen der Tätigkeit (vgl. [48]).

---

Diskussion über die ethischen Ideale *pravṛtti* vs. *nivṛtti* (Aktivität vs. Passivität), die auch ihre jeweiligen metaphysischen Grundlagen haben; vgl. dazu eine Monographie (Habilitationsschrift) von Otto Strauss (s. STRAUSS 1983), insb. p. 65 ff. zu *nivṛtti* und p. 103 ff. zur „Reaktion der *Pravṛtti* gegen die *Nivṛtti*“ (ebd.). Diese Arbeit wurde oben auf p. 35 kurz besprochen; darauf wurde in der Anm. zu Strophe [26] ebenfalls verwiesen. Es gibt allerdings auch eine rezenter wichtige Untersuchung zu diesem Thema von Greg Bailey (s. BAILEY 1985), auf die ich in der vorliegenden Arbeit nicht näher eingehen kann.

<sup>482</sup> S. u., Fn. 487.

<sup>483</sup> Die hier nur angedeutete Überzeugung, dass es notwendig ist, jede Tätigkeit mit einem Glück verheißenden (*maṅgala*) Ausruf und/oder einer solchen Strophe (oder mehreren solchen Strophen) anzufangen, damit man am Anfang des Unternehmens alle Hindernisse beseitigt und die Arbeit ungehindert bis zu ihrem Ende durchbringen kann, wurde, soweit mir bekannt ist, bis jetzt noch viel zu wenig systematisch erforscht. Speziell in den Werken, die zu den verschiedenen Lehrgebäuden (*śāstra*) gehören, trifft man *maṅgala*-Strophen, die extrem schwierig und inhaltlich vieldeutig sein können. Ch. Minkowski schreibt z. B.: „*Maṅgala* or ‘auspicious’ verses are sometimes difficult to read, sometimes far more difficult than the texts that they introduce. <...> this is poetic work by intention” (MINKOWSKI 2008, p. 3); “This custom, of composing *maṅgala* verses for *śāstric* texts, did have a beginning, <...> that occurred in the different *śāstras* at different times” (ebd., p. 5); und, was für unseren Kontext besonders wichtig erscheint und schon oben in dieser Fn. erwähnt wurde: “The purpose of the *maṅgala* verse, earlier commentators would say, was to facilitate the successful completion of the work by removing whatever obstacles might block that completion; to instruct students; and to conform to the immemorial custom of learned predecessors” (ebd., p. 15). Im Zusammenhang mit der Erforschung dieser einleitenden *maṅgala*-Strophen ist der sehr empfehlenswerte “Śāstrārambha“ genannte Sammelband von Slaje zu erwähnen; s. SLAJE 2008.

<sup>484</sup> S. auch Fn. 276.

Der gerade erörterte Teil der Lehrrede beschreibt das menschliche Handeln so, als ob der Mensch im Prinzip (fast) allein Herr über dessen Resultat wäre. Keine Anzeichen des in das Handeln und seine Resultate eingreifenden Gottes, der über die durch den Menschen früher angesammelten Handlungsergebnisse disponiert und alle Wesen als seine Puppen willenlos tanzen lässt (vgl. [18–22] und [33–34])! Auch ist hier keine Rede von weltanschaulichen Spekulationen über verschiedene Kausalitäten. Ganz im Gegenteil: der menschliche Wille und die Energie des Handelnden sowie einige Zusatzbedingungen werden als einzig entscheidende Faktoren gesehen. Auch das durchaus mögliche Eintreten des Misserfolgs wird lediglich durch menschliche Passivität oder ganz natürliche Ursachen erklärt.

[51–55]

Zu [51]: Syntaktisch verstehe ich *yam* <...> *artham* als eine etwas elliptische Korrelativkonstruktion, die in der Übersetzung einiger rein syntaktischer Ergänzungen bedarf, d. h. „was/welche (Sache) <...> (diese) Sache <...>.“ Ich kann nicht gut nachvollziehen, wie J. A. B. van Buitenen in seiner Übersetzung dieser Strophe (s. VAN BUITENEN 1975, p. 286) auf folgendes kommt: „A wise man sees another man who is superior in many virtues; so he tries to win him with conciliation and uses his acts upon him“. Es ist klar, dass er das Pronomen *yad-* im Akk. Sg. (*yam*) als auf eine Person bezogen verstanden hat; nur ist das Wort *artha* in [51c] in dieser Übersetzung verschwunden. Ähnlich, aber wesentlich freier und weiter interpretierend ist die russische Übersetzung, die lautet: „Wenn ein Weiser den Menschen trifft, der im Vergleich zu ihm viele Vorteile hat, dann sollte er sich bemühen, das Gute für sich durch süße Reden zu erlangen, (aber auch gleichzeitig) soll er gegen ihn handeln“ (s. VASSILKOV/NEVELEVA 1987, p. 82; meine Wiedergabe). Ähnlich wie van Buitenen verstehen Vassilkov und Neveleva das Pronomen *yam* als auf eine Person bezogen; allerdings berücksichtigen sie *artham* in [51c].

Wenn ich dieser in syntaktischer Hinsicht theoretisch möglichen Interpretation folge, würde ich die vorliegende Strophe folgendermaßen übersetzen: „Wen aber ein Verständiger jemanden als einen betrachtet, der durch viele Vorzüge

der Bessere/Beste ist, sollte er daher (von ihm) einen Vorteil (*artha*)<sup>485</sup> in Güte zu erlangen trachten und zu diesem Zweck die Handlung einsetzen.“ Diese Deutung ist syntaktisch gesehen aber problematisch, weil Korrelativsatz als Anakoluth interpretiert wäre.

Offensichtlich in Anlehnung an Nīlakaṇṭhas *Dīpa* versteht Vassilkov (s. o.) *sāman* als eines der bekannten „vier Mittel“ der Politik, wie Nīlakaṇṭha in seinem Kommentar zur entsprechenden Strophe<sup>486</sup> erklärt, nämlich: *upāyāḥ sāmādayaḥ*; „Mittel, d. h. Güte usw.“<sup>487</sup> Ich bin allerdings nicht sicher, ob man die Worte *sāman* und *upāya* (vgl. [41a]) an dieser Stelle unbedingt terminologisch verstehen sollte oder kann, was aber seitens des späteren traditionellen Kommentators Nīlakaṇṭha<sup>488</sup> eine Selbstverständlichkeit war.

Zu [52]: In dieser Strophe geht es offenbar um verschiedene Hindernisse, die ein Verständiger wegschaffen muss, um die von ihm begehrte, als die allerbeste gesehene Sache erlangen zu können. Außer um Hindernisse physischer Natur, wie Flüsse (*sindhu*) oder Berge (*giri*), die man zwar nicht konkret beseitigen, aber doch überwinden kann, geht es hier auch und besonders um den Sterblichen (*martyadharmīn*), d. h. um den Menschen, welcher dem handelnden Verständigen im Wege stehen könnte, und dessen Fall (*vyasana*)<sup>489</sup> oder Untergang (*vināśa*) man umso mehr anstreben sollte und im Gegensatz zu den anderen, obengenannten

<sup>485</sup> Zu *artha* „Vorteil, Nutzen, das Nützliche“ s. *pw* I, p. 110ab.

<sup>486</sup> [49a] in der krit. Ed. entspricht [53a] in MBh(Nīl.).

<sup>487</sup> Y. Vassilkov und S. Neveleva schreiben in ihrem Kommentar zur Übersetzung (s. VASSILKOV/NEVELEVA 1987, p. 621) über die „wahrscheinlich terminologische Verwendung“ von *upāya* im Sinne der „vier Mittel“ (ebd.) der Politik, nämlich „des freundlichen Umgangs, der Besenkung, der Veranlassung von Spaltung und der Anwendung von Kraft“ (ebd.). Im *Hitopadeśa* habe ich eine Strophe gefunden, wo alle genannten „vier Mittel“ zusammen vorkommen: *sāmnā dānena bhedena samastair athavā pṛthak sādhitum prayatetārīn na yuddhena kadācana* (HU 3.49, p. 70), d. h. „Man möge sich bemühen, (seine) Feinde durch Milde, Besenkung und Spaltung, allesamt oder einzeln angewandt, zu gewinnen, niemals aber durch den Kampf“. H. Scharfe übersetzt diese Termini folgendermaßen: „Freundlichkeit, Gaben, Spaltung, Gewalt“; weiter schreibt er: „*sāman* (‘Freundlichkeit’), die erste der vier Methoden findet sich in mehreren Varianten; darunter erscheint das ‘Lob’ (*praśamsā*) <...> unter den möglichen Redeformen“. Er skizziert ferner die Verwendung dieser Methoden gemäß dem *Arthaśāstra* (s. SCHARFE 1968, 69 f.).

<sup>488</sup> S. Fn. 363; zur Problematik des Traditionsbegriffes s. o. Fn. 423.

<sup>489</sup> Zu *vyasana* liest man in APTE 2007, p. 1515a: „casting away, dispelling“, aber auch: “separating, dividing”, was Vassilkov und Neveleva offensichtlich als eine Entsprechung zum anderen Mittel (*upāya*), dem der “Spaltung” (*bheda*) (s. Fn. 487) interpretieren.

nichtmenschlichen Hindernissen auch bewerkstelligen kann. Das Wort „Hindernis“ kommt allerdings im Sanskrit-Original nicht ausdrücklich vor; man muss es als Bezugswort des Pronomens *asya* ergänzen, um eine logisch nachvollziehbare inhaltliche Verbindung zwischen [51] und [52] herzustellen.

Die Autoren der beiden Übersetzungen — der englischen von van Buitenen und der russischen von Vassilkov und Neveleva — waren sich wahrscheinlich der inhaltlich-interpretatorischen Schwierigkeiten beider Strophen bewusst und haben möglicherweise aus diesem Grund in [51] im Realtivsatz mit *yam* eine mit den bekannten traditionellen Mitteln (*upāya*), wie Freundlichkeit/Milde (*sāman*) usw., zu gewinnende oder zu beeinflussende, nicht explizit genannte Person als angesprochen verstanden, auf die dann mit *asya* in [52] Bezug genommen wird.

Zu [53]: Das Wort *para* bezieht sich wahrscheinlich auf einen Sterblichen, d. h. einen Menschen, der dem Handelnden auf dem Weg des Erlangens der angestrebten Sache hinderlich ist und dessen Fall oder Untergang (vgl. [52]) der Verständige veranlassen will. Dieses Wort kann man im Sinne von „Anderer“ als auch „Gegner/Feind“ verstehen.<sup>490</sup> Bei dieser anderen oder gegnerischen Gestalt sollte man nach seinem *antara*, wörtl. dem „inneren“, „verborgenen“ Punkt, d. h. seinem „wunden Punkt“<sup>491</sup>, suchen, um ihn besiegen, d. h. als Hindernis überwinden zu können. Wenn man so gehandelt hat, erlangt man Schuldlosigkeit (*ānṛṇya*).<sup>492</sup>

Ob es in diesen Strophen wirklich um den *rājadharmā* („die [sozioreligiöse] Norm für den König“) im engeren, technischen Sinn, wie die beiden hier mitbetrachteten Übersetzungen von van Buitenen und Vassilkov und Neveleva sowie Nīlakaṇṭhas *Dīpa* suggerieren, geht, die dann in einem gewissen Gegensatz zu vorherigen Belehrungen in dieser Lehrrede stünden, die ganz offensichtlich an den gewöhnlichen Menschen in seinen alltäglichen Situationen gerichtet sind, kann ich hier nicht entscheiden. Ich schlage aber für die soeben behandelten Strophen eine andere Deutung als die von den erwähnten Übersetzern vor, welche bewusst

<sup>490</sup> S. APTE 2007, p. 963 zu *para*: „Other, different, another; hostile, inimical, adverse; a foe, an enemy, adversary“.

<sup>491</sup> S. unter *antara* in Apte 2007, p. 122 f.: „16. Weakness, weak or vulnerable point; a failing, defect, or defective point“ (ebd., p. 123 a).

<sup>492</sup> Vgl. [38].

davon absieht, in den Text der Lehrrede Draupadīs eine spezielle, vor allem durch *Arthaśāstra* geprägte Terminologie hineinzulesen.<sup>493</sup>

Zu [54–55]: Wie auch bei den Begleitumständen der Handlung (vgl. [49]), wo außer äußeren Faktoren auch der innere Faktor der Tatkraft (*parākrama*) bei der Handlung des Verständigen eine Rolle spielt (vgl. [50]), geht es in [54] um einen Faktor innerer Natur, nämlich um die richtige Geisteshaltung gegenüber dem Selbst (*ātman*) und dadurch auch — ganz unmetaphysisch — gegenüber sich selbst. Man sollte das Selbst nicht gering schätzen.<sup>494</sup> Die Erwähnung der Demütigung des Selbstes (s. *ātmaparibhūta*)<sup>495</sup> könnte möglicherweise eine Anspielung an die Situation der Demütigung Yudhiṣṭhiras durch Śakuni im Würfelspiel<sup>496</sup> oder sogar der Demütigung Draupadīs selbst durch Duryodhana und Duḥśāsana sein.<sup>497</sup> Solche Demütigungen können jegliches Gedeihen (*bhūti*)<sup>498</sup> verhindern.

Die nächste Strophe [55] rundet rhetorisch das Thema „Erfolg (*siddhi*) der Handlung“ ab und stellt gleichzeitig auch den Abschluss des inhaltlichen Teils der Lehrrede dar.

#### [56–58]

Die letzten drei Strophen bilden den „unteren“ rhetorischen Rahmen des Textes der Lehrrede, in welchem Draupadī erzählt, wie sie zu ihrem tiefen Wissen über all die vorher dargelegten Dinge gelangte: ursprünglich wurde dieses Wissen von einem gelehrten Brahmanen an ihren Vater und ihre Brüder weitergegeben, und von ihnen

<sup>493</sup> „It is true that the *Mahābhārata* accords a very important place to the *Arthaśāstra* categories in its speculations pertaining to the nature of *rājadharma*. However, it is inappropriate to suggest that there is, in the *Mahābhārata*, the wholesale incorporation of the *Arthaśāstra* categories”; s. SINHA 1991, p. 369.

<sup>494</sup> *na* <...> *avamantavyaḥ*, von *ava* +  $\sqrt{man}$ ; vgl. hierzu *na\_avamanye* in [1].

<sup>495</sup> Zum Nomen *paribhūti*, fem.: „Kränkung, Demütigung, Erniedrigung, an den Tag gelegte Geringschätzung“ s. *pw* IV, p. 42b.

<sup>496</sup> S. o., p. 79 und Fn. 188.

<sup>497</sup> S. MYLIUS 1988, p. 96 f.: „Auf der Seite der Kauravas würfelte der geschickte Onkel des Duryodhana, Śakuni. Diesem gelang es, Yudhiṣṭhira sein Reich, seine Freiheit und sogar die Draupadī abzunehmen. Duryodhana gebietet ihr, künftig als Sklavin die Zimmer zu säubern; sein Bruder Duḥśāsana will ihr die Kleider vom Leibe reißen“.

<sup>498</sup> S. Fn. 283.

hörte es auch Draupadī. Dies ist die strukturelle Abrundung der Lehrrede Draupadīs und der formelle Abschluss des Kapitels MBh 3.33.

#### **4.5. Rückbesinnung: *daiva* und die weltanschauliche Problematik in der Lehrrede Draupadīs; der inhaltliche Aufbau der Lehrrede**

I. In der Lehrrede Draupadīs spielt die weltanschauliche Problematik eine enorm wichtige Rolle. Wenn man diesen Text als ein Ganzes auf der synchronen Ebene betrachtet, dann kommt die Weltanschauungskategorie *daiva* („das Göttliche“) darin als nur in einer ganzen Reihe anderer, für die Erforschung der weltanschaulichen Problematik relevanter Kategorien vor. Diese sind: das Zugewiesene (*diṣṭa*), das Unerwartete (*hatha*), „das Menschliche“ (*pauruṣa*) oder das menschliche Bemühen (*puruṣaprayatna*), das eigene Handeln (*svakarman*) sowie das Eigenwesen (*svabhāva*).

II. Grundsätzlich hat jede Weltanschauung zwei Aspekte: einen objektiven (d. h. Ansichtsinhalte) und einen subjektiven (d. h. „Ansichtsträger“, sie vertretende Personen). Die unter I genannte Vielheit an Weltanschauungskategorien wird in der Lehrrede anhand zwei grundlegender Typologien dargestellt, welche einerseits die mit ihnen assoziierten Personen betrifft (Typologie-1: Menschentypen), andererseits die gängigen Ansichten über die Kausalität im Hinblick auf die erlangten Resultate (Typologie-2: Kausalitätstypen).

III. Diese zwei Typologien umfassen auf einer weiteren Ebene verschiedene Darstellungsmodelle sowohl die Personen als auch ihre Ansichten betreffend:

1. Modell-1<sub>I</sub>: moralisch-wertende Klassifizierung von Vertretern verschiedener Weltanschauungen, ausgehend von ihren Ansichten über die Kausalität (abtrünnige vs. moralisch vorzügliche Typen);

2. Modell-2<sub>I</sub>: Modalität und Ursachen der Erlangung eines Resultats („wie und druch was kommt etwas zustande“), mit terminologischer Zuordnung;
3. Modell-3<sub>II</sub>: alternative Kausalität für jegliche Resultate („alles kommt durch A/B/C usw. zustande“);
4. Modell-4<sub>II</sub>: jeweilige Kausalität gemäß dem jeweiligen Resultat („manches kommt durch A / manches kommt durch B / <...> usw. zustande“).

IV. Die in beiden Typologien dargestellten Ursachen für erlangte Resultate werden auf der narrativ-didaktischen Ebene der Lehrrede von der Figur Draupadīs als unterschiedlich bewertete Glaubensinhalte *anderer* Menschen dargestellt. Als ihre eigene Ansicht bezüglich der *wahren* Ursachen für erlangte Resultate wird eine Erklärung angeführt, die ihrerseits zwei Aspekte aufweist:

1. „Karmische Interpretation“: frühere Handlungen spielen die entscheidende Rolle;
2. „Theologische Erklärung“: Gott spielt eine grundlegende Rolle in der Zuweisung von Ergebnissen ihrer früheren Handlungen an die Menschen.

V. Wenn man die oben dargestellten Typologien, Modelle und Interpretationen speziell auf die Kategorie *daiva* fokussiert differenziert betrachtet sowie die Lehrrede als eine didaktische Einheit sieht, ergibt sich Folgendes:

- Die Kategorie *daiva* wird mit der Kategorie *diṣṭa* (praktisch) identifiziert, und diese beiden können somit — wenigstens im Rahmen der gegenständlichen Lehrrede — auf der Ebene der *emischen* Reflexion in ihrem sprachlichen Ausdruck als echte Synonyme betrachtet werden.
- Auf der Ebene der *etischen* Reflexion kann man es folgendermaßen darstellen: Neben den miteinander praktisch identischen Kategorien *daiva* und *diṣṭa* in der Lehrrede kommen auch andere Kategorien im Kontext der Suche nach „ontologischen“ Ursachen für das erlebbare Gegebene vor, nämlich *haṭha*, *svabhāva*, *pauruṣa*, *svakarman* und *puruṣaprayatna*. Manche

von ihnen könnten für unterschiedliche Inhalte des etisch herangetragenen Oberbegriffs „Schicksal“ stehen. Ihre jeweilige, konkrete inhaltliche Bestimmung auf der emischen Ebene unterscheidet sich aber vielfach von der Bestimmung der Kategorie *daiva*.

- Auf der primären innertextlichen Ebene, in der Darstellung der herkömmlichen traditionellen Glaubensinhalte, wird die Weltanschauungskategorie *daiva* als das Resultat des Wirkens („Weisung“) einer nicht näher definierten Gottheit bzw. solcher Gottheiten bestimmt.
- Wiederum anderswo wird *daiva* als Ursache für das Resultat, welches „das Zugewiesene“ (*diṣṭa*) genannt wird, erklärt.
- Als Ursache ist *daiva* unsichtbar; sichtbar ist nur das Resultat.
- Diese Kategorie *daiva* als „ontologische“ Ursache für das erlebbare Gegebene wird als die einzige Ursache für alles, aber auch — alternativ — als eine unter mehreren möglichen Ursachen für bestimmte Resultate angesehen.
- Dieses „erlebbare Gegebene“ kann als erwünschtes oder als unerwünschtes Resultat wahrgenommen werden.
- Menschliche Subjekte, welche *daiva*(/*diṣṭa*) zu ihrem Glaubensinhalt machen, werden grundsätzlich als moralisch gesehen negativ bewertet und ihre Lebensperspektive als aussichtslos dargestellt (Untergang als ihr Ende).
- Auf der sekundären innertextlichen, d. h. erklärenden Ebene wird das, was auf der primären Ebene von den unwissenden oder sogar „kundigen“ Menschen unter der Weltanschauungskategorie *daiva* verstanden wird, in Wirklichkeit als das Resultat früherer Handlungen des Menschen interpretiert, welches ihm durch das spezielle Wirken des höchsten Gottes (*dhātrī*/*maheśvara*) zugewiesen wird.
- Auf dieser erklärenden Ebene gilt es ferner für den Zuhörer/Leser der Lehrrede, einen grundsätzlichen Lebenswandel zu verwirklichen: den zum ethischen „Passivismus“ führenden Glauben an *daiva* durch die korrekten Ansichten zu ersetzen, d. h. sich den richtigen Glauben an die Rolle der

früheren Taten und der disponierenden Aktivität des höchsten Gottes anzueignen, und infolgedessen dem Handlungsimperativ zu folgen.

VI. Nun gehe ich von der strukturalistischen Reflexion über die für unseren Zweck unmittelbar relevanten, die Kategorie *daiva* betreffenden Inhalte der Lehrrede zu meiner Hypothese über das allmähliche Zustandekommen der Lehrrede durch die Komposition von Textbausteinen, die diese Inhalte umfassen, über.

- Die Lehrrede Draupadīs zerfällt inhaltlich in zwei große Hauptteile, „Traktat I“ und Traktat II“ genannt, welche nur lose miteinander verbunden sind und die vorletzte Stufe in der Entstehungsgeschichte des ganzen Textes der Lehrrede bilden.
- Einen wesentlichen Bestandteil von jedem dieser beiden Großtraktate bildet kleineres, dem anderen jeweils sehr ähnliches weltanschauliches Traktat. Beide existierten vermutlich in einer nicht mehr bestimmbar Urform (weshalb ich hier gelegentlich<sup>499</sup> sogar von einem einzigen ursprünglichen „Weltanschauungstraktat“ spreche) und als mündlich tradierte Einheiten einst selbständig, wurden aber später im Laufe des *schriftlichen* diaskeuastischen und redaktionellen Prozesses in die beiden Großtraktate (I und II) hineingearbeitet.
- Eine weitere Etappe des Textwachstums bilden die beiden interpretierenden Erweiterungen der Lehrrede. Vermutlich in unterschiedlichen ideologischen Milieus entstanden, die „karmische“ als rein mechanistische Interpretation und die „theologisierende“ als theistische Interpretation, wurden sie später zur einer sekundären Interpretation kombiniert und in jedem Großtraktat im Anschluss an das jeweilige Weltanschauungstraktat als autoritative Meinung (sozusagen als *siddhānta*) der Erzählfigur (Draupadī) in den Mund gelegt und so in den Text der Lehrrede inkorporiert.
- Einen eigenen Textblock bildete das sogenannte Handlungstraktat, dessen hypothetische Urform ebenfalls als eine von den epischen Barden (*sūta*)

---

<sup>499</sup> S. z. B. Fn. 347.

mündlich tradierte Einheit vorstellbar ist. In ihm wird die volle Verantwortung des Menschen für die Resultate seines Tuns hervorgehoben, ohne auf jedwelche metaphysische Erklärung der Kausalität zurückzugreifen. Später wurde dieses Traktat mit dem Weltanschauungstraktat im Großtraktat II kombiniert und durch manche Zusatzstrophen ergänzt.

- Am Ende des Redaktionsprozesses wurden die beiden Großtraktate I und II schließlich zusammengefügt, redaktionell durch einen rhetorischen Rahmen ergänzt und somit zu der uns vorliegenden textlichen Einheit herausgebildet.

#### VII. Abschließend eine Hypothese:

Als ein inhaltlicher Bestandteil des alten, ursprünglich mündlich tradierten „Weltanschauungstraktats“ gibt uns die Kategorie *daiva* möglicherweise Auskunft über eine alte Vorstellung, gewissermaßen eine Urvorstellung, welche mit dieser Kategorie in Verbindung stand und vielleicht in die vorepische Vergangenheit, d. h. in die spätvedische Periode, die Zeit der Exegese der Brāhmaṇas, zurückreicht: *daiva* wurde als das Resultat der rituellen Götterverehrung verstanden. Diese „rituelle Hypothese“, d. h. die einer Transformation des Ergebnisses eines verinnerlichten Rituals in die Weltanschauungskategorie *daiva*, sehe ich durch den großen Kommentator des *Mahābhārata*, Nīlakaṇṭha, andeutungsweise bestätigt.<sup>500</sup> Später, im Epos, wurden nur die Nachklänge dieser Urvorstellung tradiert, die einem aufmerksamen Leser der Lehrrede Draupadī im Text begegnen.

VIII. Somit ist die Kategorie *daiva* in der Lehrrede Draupadī in ein dichtes und komplexes Netz von Bedeutungen und interpretierenden Sinnerklärungen<sup>501</sup> als ein gleichsam polyvalentes Element inkludiert und kann als solches nur innerhalb dieser Strukturen allseitig verstanden werden.

---

<sup>500</sup> S. Fn. 378.

<sup>501</sup> Zu dem unterschiedlichen Gebrauch der Termini „Sinn“ und „Bedeutung“ s. Fn. 3.



## 5. Ergebnisse und Ausblick

I. Man kann die vorliegende Arbeit als methodische und inhaltliche Annäherung an die Erforschung von Weltanschauungskategorien in der Sanskrit-Literatur allgemein und speziell der Kategorie *daiva* im *Mahābhārata* betrachten. Das vielfältige, das „Schicksalswort“ *daiva* umfassende und auf unterschiedliche Weise analysierte Material bietet einen guten Ausgangspunkt für die weitere wissenschaftliche Beschäftigung mit dieser komplexen Weltanschauungskategorie.

II. Das große Sanskrit-Epos *Mahābhārata* erweist sich somit als eine besonders reiche Quelle des bunten Materials zur Erforschung weltanschaulicher Fragestellungen im Alten Indien und ihrer mannigfaltigen Lösungen.

III. Die Weltanschauungskategorie *daiva* kommt im *Mahābhārata* in zwei grundsätzlichen Modalitäten vor:

1. Vereinzelt in einigen feststehenden sprachlichen Ausdrücken. Diese Ausdrücke, selbst aus ihrem unmittelbaren inhaltlichen Kontext losgelöst, können bereits viel über die mit der Kategorie *daiva* verbundenen geläufigen Vorstellungen verraten.

2. In engem Zusammenhang (z. B. in weltanschaulichen Diskussionen oder diesbezüglichen Belehrungen) mit anderen, die weltanschauliche Problematik der — ontologisch gesehen — Kausalität des erlebbaren Gegebenen ebenfalls unmittelbar betreffenden Kategorien wie *haṭha*, *diṣṭa*, *(sva)karman*, *svabhāva*, *kāla*, *niyati*, *vidhi*, *bhāgya* usw.

IV. Besonders vielversprechend im Hinblick auf die Vertiefung des Verständnisses solcher Kategorien der Weltanschauung, wie eben des *daiva*, erweist sich ein Forschungsvorhaben, welches eine vieldimensionale Analyse des zur Verfügung

stehenden Materials beinhaltet. Man beginnt mit der Erforschung der sprachlichen Semantik des Einzelwortes (d. h. seiner vordergründigen Bedeutung/en), steigt weiter zur Ebene der Syntax — zunächst der einzelnen Ausdrücke (Komposita) und ihrer Semantik — auf, und gelangt am Ende über die Analyse der abgeschlossenen Aussage einer einzelnen Strophe, welche die betrachtete Kategorie anspricht, zur Reflexion über diese Kategorie in einem weiteren Kontext.

V. Die inhaltliche und weitere Analyse dieses Kontextes, in welchem die im Fokus des Forschungsinteresses stehenden Weltanschauungskategorien (wie z. B. *daiva* als „Schicksalswort“) eingebettet vorkommen, kann auf folgende Weise geschehen:

1. Aufschlüsselung vernetzter Bedeutungsstrukturen einer Texteinheit auf der Ebene der synchronen Textbetrachtung (strukturalistischer Zugang);
2. Verschaffung eines Überblicks über die möglichen Stufen des allmählichen historischen Werdegang dieser Texteinheit und somit über den hypothetischen historischen Platz dieser Kategorie (historisch-kritischer Zugang);
3. Kombination der beiden erstgenannten Perspektiven und Erstellung weiterer Hypothesen.<sup>502</sup>

VI. Eine dem soeben beschriebenen hermeneutischen Prozess der allseitigen Erschließung der Weltanschauungskategorie *daiva* sowohl gleichzeitig als auch nachfolgend verlaufende philosophische Reflexion über den eigenen Sprachgebrauch bei der Kategorisierung der Forschungsergebnisse sehe ich ebenfalls als eine unbedingt erforderliche Aufgabe des Forschers und Interpreten an.

In Anbetracht dieses vieldimensionalen Vorhabens würde ich den traditionell philosophischen, aber meines Erachtens nicht ausreichend reflektierten Imperativ, das „Schicksalswort“ *daiva* auf nur eine bestimmte Art und Weise festgelegt zu übersetzen, relativieren. Ob man das Wort *daiva* als „das Göttliche“ oder als „das

---

<sup>502</sup> Dieser Zugang wurde am Beispiel der Lehrrede Draupadīs in «4.5. Rückbesinnung: *daiva* und die weltanschauliche Problematik in der Lehrrede Draupadīs; der inhaltliche Aufbau der Lehrrede» exemplarisch dargestellt.

Schicksal“ übersetzt, wird von dem individuellen Vorhaben (d. h. einer emischen oder etischen Herangehensweise), den methodologischen Überlegungen und der philosophischen Reflexion des Interpreten abhängen. Beide Übersetzungen bergen die Gefahr etwaiger Missverständnisse seitens der Leser, aber auch eine Chance für den Übersetzer, bestimmte Aspekte der Kategorie *daiva* klarer ans Tageslicht zu bringen.

VII. Eine weitere perspektiventrächtige wissenschaftliche Erforschung der Weltanschauungskategorie *daiva* und anderer ähnlicher Kategorien würde die Heranziehung eines wesentlich breiteren textlichen Materials erforderlich machen. Als weitere Quellen dafür kämen Sanskrit-Werke infrage, wie das *Rāmāyaṇa*, die Purāṇas, Denkmäler der schönen Literatur sowie das wissenschaftliche, philosophische und Kommentarschrifttum des Alten Indiens infrage.

VIII. Als Höhepunkt der fächerübergreifenden kulturwissenschaftlichen Beschäftigung mit weltanschaulichen Kategorien und speziell der des Schicksals sehe ich den weiterreichenden interkulturellen Vergleich eben dieser Kategorien in anderen Kulturkreisen. Dieses Vorhaben aber braucht seine Zeit und viele Personen, die sich ihm widmen können und wollen.

\* \* \*

Und nun — ganz abschließend — zurück zur generellen Andeutung des breiten und faszinierenden Problemfeldes, welches sich im Schmucktitel der vorliegenden Arbeit in der Frageform („Trübsal des Schicksals?“) eröffnete. Jetzt sollte es hoffentlich klar geworden sein, dass die Antwort darauf in Abhängigkeit sowohl von der Betrachtungsperspektive des Fragenden als auch von seinem individuellen Sprachgebrauch ganz unterschiedlich ausfallen und die unsichtbare Ursache für das „erlebbare Gegebene“, welche als „Schicksal“ bezeichnet wird, sowohl erwünschte als auch unerwünschte Resultate nach sich ziehen kann.

॥ इति शिवम् ॥



## 6. Anhänge

### 6.1. Sanskrit-Text von MBh 3.33

draupady uvāca

1a nāvamanye na garhe ca dharmam pārtha katham cana

1c īśvaram kuta evāham avamaṁsye prajāpatim

2a ārtāham pralapāmīdam iti mām viddhi bhārata

2c bhūyaś ca vilapiṣyāmi sumanās tan nibodha me

3a karma khalv iha kartavyam jātenāmitrakarśana

3c akarmāṇo hi jīvanti sthāvarā netare janāḥ

4a ā mātrstanapānāc ca yāvac chayyopasarpaṇam

4c jaṅgamāḥ karmaṇā vṛttim āpnuvanti yudhiṣṭhira

5a jaṅgameṣu viśeṣeṇa manuṣyā bharatarṣabha

5c icchanti karmaṇā vṛttim avāptum pretya ceḥ ca

6a utthānam abhijānanti sarvabhūtāni bhārata

6c pratyakṣam phalam aśnanti karmaṇām lokasākṣikam

7a paśyāmi svam samutthānam upajīvanti jantavaḥ

7c api dhātā vidhātā ca yathāyam uḍake bakaḥ

8a svakarma kuru mā glāṣīḥ karmaṇā bhava daṁśitaḥ

8c kṛtyam hi yo 'bhijānāti sahasre nāsti so 'sti vā

9a tasya cāpi bhavet kāryam vivṛddhau rakṣaṇe tathā

9c bhakṣyamāṇo hy anāvāpaḥ kṣīyate himavān api

10a utsīderan prajāḥ sarvā na kuryuḥ karma ced yadi

10c api cāpy aphalam karma paśyāmaḥ kurvato janān

10e nānyathā hy abhijānanti vṛttim loke katham cana

11a yaś ca diṣṭaparo loke yaś cāyam haṭhavādakaḥ

11c ubhāv apasadāv etau karmabuddhiḥ praśasyate

12a yo hi diṣṭam upāsīno nirvicesṭaḥ sukham svapet

12c avasīdet sudurbuddhir āmo ghaṭa ivāmbhasi

- 13a tathaiva haṭhabuddhir yaḥ śaktaḥ karmaṇy akarmakṛt  
 13c āsīta na ciram jīved anātha iva durbalaḥ  
 14a akasmād api yaḥ kaś cid arthaṃ prāpnoti pūruṣaḥ  
 14c taṃ haṭheneti manyante sa hi yatno na kasya cit  
 15a yac cāpi kiṃ cit puruṣo diṣṭaṃ nāma labhaty uta  
 15c daivena vidhinā pārtha tad daivam iti niścitam  
 16a yat svayaṃ karmaṇā kiṃ cit phalam āpnoti pūruṣaḥ  
 16c pratyakṣaṃ cakṣuṣā dṛṣṭaṃ tat pauraṣam iti smṛtam  
 17a svabhāvataḥ pravṛtto 'nyaḥ prāpnoty arthān akāraṇāt  
 17c tat svabhāvātmakaṃ viddhi phalaṃ puruṣasattama  
 18a evaṃ haṭhāc ca daivāc ca svabhāvāt karmaṇas tathā  
 18c yāni prāpnoti puruṣas tat phalaṃ pūrvakarmaṇaḥ  
 19a dhātāpi hi svakarmaiva tais tair hetubhir īśvaraḥ  
 19c vidadhāti vibhajyeha phalaṃ pūrvakṛtaṃ nṛṇām  
 20a yad dhy ayaṃ puruṣaḥ kiṃ cit kurute vai śubhāśubham  
 20c tad dhātrvihitaṃ viddhi pūrvakarmaphalodayam  
 21a kāraṇaṃ tasya deho 'yaṃ dhātuḥ karmaṇi karmaṇi  
 21c sa yathā prerayaty enaṃ tathāyaṃ kurute 'vaśaḥ  
 22a teṣu teṣu hi kṛtyeṣu viniyoktā maheśvaraḥ  
 22c sarvabhūtāni kaunteya kārayaty avaśāny api  
 23a manasārthān viniścitya paścāt prāpnoti karmaṇā  
 23c buddhipūrvaṃ svayaṃ dhīraḥ puruṣas tatra kāraṇam  
 24a samkhyātum naiva śakyāni karmāṇi puruṣarṣabha  
 24c agāranagarāṇām hi siddhiḥ puruṣahaitukī  
 25a tile tailaṃ gavi kṣīraṃ kāṣṭhe pāvakaṃ antataḥ  
 25c dhiyā dhīro vijānīyād upāyaṃ cāsya siddhaye  
 26a tataḥ pravartate paścāt karaṇeṣv asya siddhaye  
 26c tāṃ siddhim upajīvanti karmaṇām iha jantavaḥ  
 27a kuśalena kṛtaṃ karma kartrā sādhu viniścitam  
 27c idaṃ tv akuśalenedi viśeṣād upalabhyate  
 28a iṣṭāpūrtaphalaṃ na syān na śiṣyo na gurur bhavet

- 28c puruṣaḥ karmasādhyeṣu syāc ced ayam akāraṇam  
 29a kartṛtvād eva puruṣaḥ karmasiddhau praśasyate  
 29c asiddhau nindyate cāpi karmanāśaḥ kathaṃ tv iha  
 30a sarvam eva haṭhenaike diṣṭhenaike vadanty uta  
 30c puruṣaprayatnajaṃ ke cit traidham etan nirucyate  
 31a na caivaitāvātā kāryaṃ manyanta iti cāpare  
 31c asti sarvam adrśyaṃ tu diṣṭaṃ caiva tathā haṭhaḥ  
 31e drśyate hi haṭhāc caiva diṣṭāc cārthasya saṃtatiḥ  
 32a kiṃ cid daivād dhathāt kiṃ cit kiṃ cid eva svakarmataḥ  
 32c puruṣaḥ phalam āpnoti caturthaṃ nātra kāraṇam  
 32e kuśalāḥ pratijānanti ye tattvaviduṣo janāḥ  
 33a tathaiva dhātā bhūtānām iṣṭāniṣṭaphalapradaḥ  
 33c yadi na syān na bhūtānāṃ kṛpaṇo nāma kaś cana  
 34a yaṃ yaṃ artham abhiprepsuḥ kurute karma pūruṣaḥ  
 34c tat tat saphalam eva syād yadi na syāt purākṛtam  
 35a tridvārām arthasiddhiṃ tu nānupaśyanti ye narāḥ  
 35c tathaivānarthasiddhiṃ ca yathā lokās tathaiva te  
 36a kartavyaṃ tv eva karmeti manor eṣa viniścayaḥ  
 36c ekāntena hy anīho 'yaṃ parābhavati pūruṣaḥ  
 37a kurvato hi bhavaty eva prāyeṇeha yudhiṣṭhira  
 37c ekāntaphalasiddhiṃ tu na vindaty alasaḥ kva cit  
 38a asaṃbhave tv asya hetuḥ prāyaścittaṃ tu lakṣyate  
 38c kṛte karmaṇi rājendra tathānṛṇyam avāpyate  
 39a alakṣmīr āviśaty enaṃ śayānam alasaṃ naram  
 39c niḥsaṃśayaṃ phalaṃ labdhvā dakṣo bhūtim upāśnute  
 40a anarthaṃ saṃśayāvasthaṃ vṛṇvate muktasaṃśayāḥ  
 40c dhīrā narāḥ karmaratā na tu niḥsaṃśayaṃ kva cit  
 41a ekāntena hy anartha 'yaṃ vartate 'smāsu sāmpratam  
 41c na tu niḥsaṃśayaṃ na syāt tvayi karmaṇy avasthite  
 42a atha vā siddhir eva syān mahimā tu tathaiva te  
 42c vṛkodarasya bībhatsor bhrātroś ca yamayor api

- 43a anyeṣāṃ karma saphalam asmākam api vā punaḥ  
 43c viprakarṣeṇa budhyeta kṛtakarmā yathā phalam  
 44a pṛthivīm lāṅgalenaiva bhittvā bījaṃ vapaty uta  
 44c āste 'tha karṣakas tūṣṇīm parjanyaḥ tatra kāraṇam  
 45a vṛṣṭiś cen nānugrhnīyād anenās tatra karṣakaḥ  
 45c yad anyāḥ puruṣaḥ kuryāt kṛtaṃ tat sakalaṃ mayā  
 46a tac ced aphalam asmākam nāparādho 'sti naḥ kva cit  
 46c iti dhīro 'nvavekṣyaiva nātmānaṃ tatra garhayet  
 47a kurvato nārthasiddhir me bhavatīti ha bhārata  
 47c nirvedo nātra gantavyo dvāv etau hy asya karmaṇaḥ  
 47e siddhir vāpy atha vāsiddhir apravṛttir ato 'nyathā  
 48a bahūnāṃ samavāye hi bhāvānāṃ karma sidhyati  
 48c guṇābhāve phalaṃ nyūnaṃ bhavaty aphalam eva vā  
 48e anārambhe tu na phalaṃ na guṇo dṛśyate 'cyuta  
 49a deśakālāv upāyāṃś ca maṅgalaṃ svasti vṛddhaye  
 49c yunakti medhayā dhīro yathāśakti yathābalaṃ  
 50a apramattena tat kāryam upadeṣṭā parākramaḥ  
 50c bhūyiṣṭhaṃ karmayogeṣu sarva eva parākramaḥ  
 51a yaṃ tu dhīro 'nvavekṣeta śreyāṃsaṃ bahubhir guṇaiḥ  
 51c sāmnaivārthaṃ tato lipset karma cāsmāi prayojayet  
 52a vyasanaṃ vāsyā kāṅkṣeta vināśaṃ vā yudhiṣṭhira  
 52c api sindhor girer vāpi kiṃ punar martyadharmaṇaḥ  
 53a utthānayuktaḥ satataṃ pareṣāṃ antaraiṣaṇe  
 53c ānṛṇyam āpnoti naraḥ parasyātmana eva ca  
 54a na caivātmāvamantavyaḥ puruṣeṇa kadā cana  
 54c na hy ātmaparibhūtasya bhūtir bhavati bhārata  
 55a evaṃsamsthikā siddhir iyaṃ lokasya bhārata  
 55c citrā siddhigatiḥ proktā kālāvasthāvibhāgataḥ  
 56a brāhmaṇaṃ me pitā pūrvam vāsayām āsa paṇḍitam  
 56c so 'smā artham imaṃ prāha pitre me bhāratarābha  
 57a nītiṃ bṛhaspatiproktāṃ bhrātṛṇ me 'grāhayat purā

57c teṣāṃ sām̐kathyam aśrauṣam aham etat tadā gr̥he

58a sa mām̐ rājan karmavatīm āgatām āha sāntvayan

58c śuśrūṣamāṇām āsīnām̐ pitur anke yudhiṣṭhira

## 6.2. Belegstellen zum Wort *daiva* (wichtige Kasus, Komposita und Ausdrücke)<sup>503</sup>

Kasus, Komposita und Ausdrücke	Belegstellen
<i>a-daiva-</i>	10.2.6
<i>a-daiva-kr̥ta-</i>	3.62.14
<i>adaivika-</i>	4.19.16
<i>kevala-daivena</i>	1. App. 103.37, 1.214.10
<i>daiva-adhīna-</i>	1.84.6 , 1.84.7
<i>daiva-abhibhūta-</i>	3.*236.2
<i>daiva-anukūla-</i>	1. App. 104.3
<i>daiva-anukūlatā-</i>	13. App. 015.1435
<i>daiva-ādiṣṭa-</i>	13.39.1
<i>daiva-ādeśa-</i>	1.87.16
<i>daiva-āyatta-</i>	7.133.58, 12.*461.17
<i>daiva-āviṣṭa-</i>	3.*236.2
<i>daiva-īrita-</i>	2.63.16
<i>daiva-udāsīḥ</i> [sic!]	13.*270.3
<i>daiva-upaghāta-</i>	3.176.28
<i>daiva-upasādita-</i>	3. App. 25.136
<i>daiva-upasṛṣṭa-</i>	7.127.16
<i>daiva-upahatacitta-</i>	9.2.58

<sup>503</sup> Gesucht im MBh(el.); vgl. dazu Fn. 193. Belegstellen teilweise geprüft anhand der krit. Ed. des *Mahābhārata*; s. MBh(el.) und MBh in «7. Literaturverzeichnis».

<i>daiva-upahatacittatva-</i>	13.102.25
<i>daiva-upahatacetas-</i>	9.*175.5, 10.8.96
<i>daiva-upahatabuddhi-</i>	12.*169.10
<i>daiva-upahatabuddhitva-</i>	7.158.8
<i>daiva-upahatasattva-</i>	3.*545.1
<i>daiva-karmakṛt-</i>	12.161.31
<i>daiva-kṛta-</i>	3.126.22, 3.297.50, 3.297.51, 11.8.18, 11.8.35, 12.92.21, 15.16.9
<i>daiva-kārita-</i>	5.77.3, 12.139.17, 18.2.42
<i>daiva-cintaka-</i>	12.121.45
<i>daiva-jñā-</i>	2.5.31, 4. App. 22.17
<i>daiva-daṇḍa-</i>	10.6.29, 10.6.32
<i>daiva-daṇḍanipīḍita-</i>	13.56.3, 16.2.5
<i>daiva-diṣṭa-</i>	1.111.19
<i>daiva-doṣa-</i>	3.65.12
<i>daiva-niyogaja-</i>	11.8.47
<i>daiva-nirmita-</i>	3.110.15
<i>daiva-para-</i>	12.106.20
<i>daiva-parāyaṇa-</i>	4.*223.1
<i>daiva-parītātman-</i>	2.41.2
<i>daiva-balāt</i>	13.6.41
<i>daiva-balāt-kṛta-</i>	6.102.27, 15.16.5
<i>daiva-balāviṣṭa-</i>	2. App. 40.1
<i>daiva-bhāvyaṛtharakṣita-</i>	1.55.15
<i>daiva-mānuṣa-yukta-</i>	5.133.8e
<i>daiva-mānuṣa-nirmita-</i>	13. App. 15.2476, 13. App. 15.2518
<i>daiva-mūla-</i>	2.71.35
<i>daiva-mohabalāt-kṛta-</i>	2. App. 38.40
<i>daiva-mohita-</i>	8.26.39, 13.12.17
<i>daiva-yukta-</i>	3.240.16, 5.47.93, 12.37.11, 13.56.2, 13.56.8

<i>daiva-yoga-</i>	13. App. 15.2554
<i>daiva-yogavimūḍha-</i>	12.141.15
<i>daiva-yogāt</i>	1. App. 45.18, 1. App. 63.32, 1.189.34, 3.186.91, 4. App. 45.7, 8.18.53, 11.1.19, 11.8.28
<i>daiva-yogena</i>	1. App. 100.47, 1. App. 100.53, 4.*292.3, 6.61.3, 7.10.40, 9.29.55
<i>daiva-varjita-</i>	10.2.11
<i>daiva-vaśāt</i>	3.105.16
<i>daiva-vidhikrama-</i>	12.139.13
<i>daivaṃ vidhinirmita-</i>	3.257.4, 3.292.27
<i>daiva-vimūḍhabuddhi-</i>	1.71.56
<i>daiva-vihita-</i>	2.45.55, 3.131.18, 10.6.31
<i>daiva-śapta-</i>	1.197.26, 5.26.3
<i>daiva-samāśrita-</i>	8.6.12
<i>daiva-saṃpat-</i>	13. App. 15.2516, 2517
<i>daiva-saṃmūḍhacetas-</i>	2.51.16
<i>daiva-saṃyoga-</i>	7.23.4, 7.133.61
<i>daiva-sṛṣṭa-</i>	2.72.28
<i>daivasya</i>	4.19.6 (3x), 4.19.8, 10.9.10, 11.25.30, 12.279.12, 13.6.49
<i>daiva-hata-</i>	10.8.68
<i>daivāt</i>	1.18.9, 2.17.3, 3.33.18, 3.33.32, 3.62.28, 3.181.32, 3.225.23, 3.240.14, 3.293.10, 4. App. 45.37, 5.49.10, 5.49.32, 6.*204.14, 6.61.6, 6.99.47, 6.108.18, 7.10.50, 8.66.61, 8. App. 42.20, 10.6.25, 10.6.26, 10.6.31, 11.*67.1, 12.2.8, 12.152.32, 12.168.51, 13.6.12, 13.6.40, 13.12.19, 13. App. 15.2464, 13. App. 15.2474, 13. App. 15.2482, 13. App. 20.71
<i>daivād vidhinirmitāt</i>	3.240.14, 5.80.46
<i>daivena</i>	1.*285.4, 2.*436.2, 2.*515.1, 3.154.30, 4.19.8, 4.45.19,

	5.75.8, 7.127.16, 7.127.19, 7.158.10, 10.2.3, 10.2.10, 10.2.19, 12.149.46, 12.*461.19, 12.188.21, 13.6.36, 13.6.37, 13. App. 15.2511
<i>daivena_abhiparipluta-</i>	13.12.34
<i>daivena_abhipracodita-</i>	1.2.185, 1.2.221
<i>daivena_ākramya</i>	3.*285.1
<i>daivena_āviṣṭacetas-</i>	1.54.20
<i>daivena_upanipīḍita-</i>	2.67.7, 10.8.69
<i>daivena_upahata-</i>	1.34.3, 1.*776.1, 6.85.2, 7.120.16, 10.2.33, 12.25.14, 12.25.19
<i>daivena (na) vārita-</i>	13.6.36
<i>daivena nivārita-</i>	13.6.37
<i>daivena rakṣita-</i>	3. App. 23.4
<i>daivena vidhinā</i>	3.33.15, 3. App. 10.87, 3. App. 10.87, 3.69.29, 8.*22.01, 12.323.4
<i>daivena vinivārita-</i>	3.154.30
<i>daivena hata-</i>	10. App. 1.6

### 6.3. Vorkommnisse des „Schicksalswortes“ *daiva* im *Mahābhārata*

<i>parvan</i>	kritisch edierter Text	Sternchenpassagen und Appendices	Summe
I	23	14	37
II	18	5	23
III	28	15	43
IV	9	5	14
V	18	0	18
VI	12	1	13

VII	28	8	36
VIII	11	6	17
IX	5	3	8
X	18	0	18
XI	7	1	8
XII	42	8	50
XIII	37	25	62
XIV	0	0	0
XV	4	0	4
XVI	4	0	4
XVII	0	0	0
XVIII	1	0	1
Insgesamt	265	91	356



## 7. Literaturverzeichnis

- ABHYANKAR 1986 K. V. Abhyankar, *A Dictionary of Sanskrit Grammar*. Baroda: Oriental Institute 1986.
- AK Amarasiṃha, *Nāmaṅgānuśāsana / Amarakoṣa*, with the Commentary *Vyākhyāsudhā* or *Rāmāśramī* of Bhānuji Dīksita, ed. Pandit Sivadatta Dādhimatha. Delhi: Chaukhamba Sanskrit Pratishthan 1995.
- APTE 2007 Vaman Shivaram Apte, *The Practical Sanskrit-English Dictionary*, Revised & Enlarged Edition. Delhi: Motilal Banarsidass 2007 (first compact edition: Delhi 1998).
- ASSMANN 2004 Jan Assmann, *Religion und kulturelles Gedächtnis*. München: Beck 2004.
- AVERINCEV 2001 Sergej Averincev (Сергей Сергеевич Аверинцев), *София-Логос. Словарь [Sophia-Logos. Ein Wörterbuch]*. Kiew: Duh i Litera 2001.
- BAILEY 1985 Greg Bailey, *Materials for the Study of Ancient Indian Ideologies: Pravṛtti and Nivṛtti*. Torino: Istituto di Indologia (Pubblicazioni dei Indologica Taurinensia) 1985.
- BAZAROV 2001 A. A. Bazarov (А. А. Базаров), *Источник мудрецов: Раздел: Логика [Quelle der Weisen: Abschnitt: Logik]*, Übersetzung aus dem Tibetischen: *dag yig mkhas pa'i 'byung gnas zhes bya ba las gtan tshigs rig pa'i skor bzhuḡs so*. St. Petersburg: B&K 2001.
- BHARADWAJ 1992 Saroj Bharadwaj, *The Concept of 'Daiva' in the Mahābhārata*. Delhi: Nag Publishers 1992.
- BHATE 2001 Saroja Bhate, Indian Tradition of the Science of Language: Some Reflections, in: *Nagoya Studies in Indian Culture and Buddhism: Saṃbhāṣā* 21 (2001), p. 87–99.
- BHATTACHARYA 2009 Ramkrishna Bhattacharya, *Studies on the*

- Cārvāka/Lokāyata*. Firenze: Società Editrice Fiorentina 2009.
- BHATTACHARYA 2010 Ramkrishna Bhattacharya, What the Cārvākas Originally Meant. More on the Commentators on the *Cārvākasūtra*, in: *JIPh* 38/6 (2010), p. 529–542.
- BHATTACHARYA 2012 Ramkrishna Bhattacharya, *Svabhāvavāda* and the Cārvāka/Lokāyata: a Historical Overview, in: *JIPh* 40 (2012), p. 593–614.
- BÖHTLINGK 2001 Otto Böhtlingk, *Pāṇini's Grammatik* herausgegeben, übersetzt, erläutert und mit verschiedenen Indices versehen, Abteilung I und II. Delhi: Motilal Banarsidass 2001 (repr., Erstedition: H. Haessel 1887).
- BROCKINGTON 1970 John Brockington, Stereotyped Expressions in the Rāmāyaṇa, in: *JAOS* 90 (1970), p. 210–227.
- BROCKINGTON 1998 John Brockington, *The Sanskrit Epics* [Handbuch der Orientalistik, Abt. II, Indien, 12. Bd., hg. J. Bronkhorst]. Leiden: Brill 1998.
- BROCKINGTON 1999 John Brockington, Formulae in the Rāmāyaṇa — an index of orality?, in: *Composing a Tradition: Concepts, Techniques and Relationships* [Proceedings of the First Dubrovnik International Conference on the Sanskrit Epics and Purāṇas, August 1997], ed. Mary Brockington and Peter Schreiner. Zagreb: Croatian Academy of Sciences and Arts 1999, p. 121–130.
- BROCKINGTON 2000 John Brockington, Stereotyped Expressions in the Rāmāyaṇa, in: *Epic Threads: John Brockington on the Sanskrit Epics*. New Delhi: Oxford University Press 2000, p. 98–125.
- CS *The Charakasaṃhitā of Agniveśa*, revised by Charaka and Dṛidhabala with the Āyurveda-Dīpikā Commentary of Chakrapāṇidatta, ed. Vaidya Jādavaji Trikamji Āchārya.

- New Delhi: Munishiram Manoharlal 1981 (repr., orig. ed. 1941).
- CARDONA 1997 George Cardona, *Pāṇini: His Work and Its Traditions. Volume One: Background and Introduction*. Delhi: Motilal Banarsidass 1997.
- CARDONA 2003 George Cardona, Sanskrit, in: *The Indo-Arian Languages*, ed. George Cardona and Dhanesh Jain. London: Routledge 2003, p. 104–160.
- CORETH 1961 Emerich Coreth S. J., *Metaphysik: Eine methodisch-systematische Grundlegung*. Innsbruck: Tyrolia 1961.
- DESHPANDE 1998 Madhav Deshpande, Evolution of the Notion of Authority (*Prāmāṇya*) in the Pāṇinian Tradition, in: *HÉL* 20/I (1998), p. 5–28.
- DREYFUS 2003 Georges B. J. Dreyfus, *The Sound of Two Hands Clapping: The Education of a Tibetan Buddhist Monk*. Berkeley etc.: University of California Press 2003.
- D'SA 1994 Francis D'Sa, The Re-membering of Text and Tradition. Some Reflections on Gerhard Oberhammer's Hermeneutics of Encounter, in: *Hermeneutics of Encounter: Essays in Honour of Gerhard Oberhammer on the Occasion of His 65<sup>th</sup> Birthday*, ed. Francis D'Sa and Roque Mesquita. Vienna: Publications of the De Nobili Research Library 1994, p. ix–1.
- DUNHAM 1991 John Dunham, Manuscripts Used in the Critical Edition of the *Mahābhārata*: a Survey and Discussion, in: SHARMA 1991, p. 1–18.
- DUTT 1895–1905 M. N. Dutt (trans.), *A Prose English Translation of the Mahābhārata*, Calcutta: Elysium Press 1895-1905.
- DZIĻLEJA 1949 K. Dziļleja, *Poētika: Skolām un pašmācībai* [*Poetik: für Schulen und Selbstunterricht*]. [Ort nicht angegeben]: Pētera Mantnieka apgāds [Verl.] 1949.

- EDGERTON 1998 Franklin Edgerton, *Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar and Dictionary*, Volume II: *Dictionary*. Delhi: Motilal Banarsidass 1998 (repr., orig. ed. New Haven: Yale University Press 1953).
- EISLER 1989 R. Eisler, *Kant Lexikon: Nachschlagewerk zu Kants sämtlichen Schriften, Briefen und handschriftlichem Nachlaß*. Hildesheim usw.: Georg Olms 1989.
- EMELYANOV 2009 Vladimir Emelyanov (Владимир Емельянов), *Шумерский календарный ритуал [Kalenderritual der Sumerer]*. St. Petersburg: Peterburgskoe Vostokovedenie 2009.
- FELEPPA 1986 Feleppa, Robert. 1986. Emics, Etics, and Social Objectivity, in: *Current Anthropology*, 27(3), p. 243–255
- FIGL 2003 Johann Figl (hg.), *Handbuch Religionswissenschaft: Religionen und ihre zentralen Themen*. Innsbruck: Tyrolia 2003.
- FITZGERALD 1991 James L. Fitzgerald, India's Fifth Veda: The Mahābhārata's Presentation of Itself, in: SHARMA 1991, p. 150–170.
- FLOOD 1998 Gavin Flood, *An Introduction to Hinduism*. Cambridge University Press 1998.
- FRAUWALLNER 2003 Erich Frauwallner, *Geschichte der indischen Philosophie*, Bd. 2, hg. Andreas Pohlus. Aachen: Shaker 2003 (Nachdruck; Originalausgabe: Otto Müller Verl., Salzburg 1953).
- GADAMER 2010 Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Tübingen: Mohr Siebeck 2007.
- GECKELER 1971 Horst Geckeler, *Strukturelle Semantik und Wortfeldtheorie*. München: Wilhelm Fink 1971.
- GEROW 1971 Edwin Gerow, *A Glossary of Indian Figures of Speech*. The Hague: Mouton & Co 1971.
- GOLDMAN/GOLDMAN Robert P. Goldman, Sally J. Sutherland Goldman,

- 2002 *Devavāṇīpraveśikā: An Introduction to the Sanskrit Language*. Berkeley: Center for South Asia Studies (University of California) 2002.
- GONDA 1948 Jan Gonda, A Note on Indian “Pessimism”, in: *Studia varia C. G. Vollgraf a discipulis oblata*. Amsterdam 1948, p. 34–48; auch in: *Selected Studies*, vol. IV (History of Ancient Indian Religion), Leiden: E. J. Brill 1975, p. 302–316.
- GONDA 1975A Jan Gonda, The Concept of a Personal God in Ancient Indian Religious Thought, in: *Selected Studies*, vol. IV (History of Ancient Indian Religion). Leiden: E. J. Brill 1975, p. 1–26.
- GONDA 1975B Jan Gonda, *Vedic Literature* (Samhitās and Brāhmaṇas). Wiesbaden: Harrasowitz 1975.
- GONDA 1981 Jan Gonda, Notes on Prajāpati, in: *Purāṇa* 23 (1981), p. 149–160; auch in: *Selected Studies*, vol. VI/2, Leiden: E. J. Brill 1991, p. 31–42.
- GONDA 1982 Jan Gonda, The Popular Prajāpati, in: *History of Religions* 22 (1982), p. 129–149; auch in: *Selected Studies* vol. VI/2, Leiden: E. J. Brill 1991, p. 96–116.
- GONDA 1983 Jan Gonda, Prajāpati and *Prāyaścitta*, in: *JRAS* 1983, p. 32–54; auch in: *Selected Studies* VI/2, 162–184.
- GONDA 1986 Jan Gonda, *Prajāpati's Rise to Higher Rank*. Leiden: E. J. Brill 1986.
- GOODENOUGH 1970 Ward H. Goodenough, *Description and Comparison in Cultural Anthropology*. Chicago: Aldine 1970.
- GORAN 1990 V. P. Goran (В. П. Горан), *Древнегреческая мифологема судьбы* [= *Das altgriechische Schicksalsmythologem*]. Novosibirsk: Nauka 1990.
- GREIMAS 2005 Algirdas Julius Greimas, *Lietuvių mitologijos studijos* [*Studien zur litauischen Mythologie*]. Vilnius: Baltos lankos 2005.

- GRINTSER 2008 Pavel A. Grintser (Павел Александрович Гринцер), *Древнеиндийская литература: избранные произведения в двух томах* [*Altindische Literatur: ausgewählte Werke in zwei Bänden*], Bd. 1. Moskau: Russische staatliche Universität für Geisteswissenschaften 2008.
- HACKER 1960 Paul Hacker, Purāṇen und Geschichte des Hinduismus, in: *OLZ* 55 (1960), Sp. 341–354; auch in: *KS* (s. HACKER 1978), p. 1–7.
- HACKER 1961 Paul Hacker, The Sāṅkhyization of the Emanation Doctrine. Shown in the Critical Analysis of Texts, in: *WZKSO* 5 (1961), p. 75–112, in: *KS* (s. HACKER 1978), p. 167–204.
- HACKER 1962 Paul Hacker, Zur Methode der geschichtlichen Erforschung der anonymen Sanskritliteratur des Hinduismus, in: *ZDMG* 111 (1961), p. 8–17; auch in: *KS* (s. HACKER 1978). Wiesbaden: Franz Steiner 1962, p. 483–492.
- HACKER 1965A Paul Hacker, Dharma im Hinduismus, in: *ZMR* 49 (1965), p. 93–106; auch in: *KS* (s. HACKER 1978), p. 496–509.
- HACKER 1965B Paul Hacker, Mechanistische und theistische Kosmogonie im Hinduismus, in: *ZMR* 49 (1965), p. 17–28; auch in: *KS* (s. HACKER 1978), p. 484–495.
- HACKER 1965C Paul Hacker, Zur Methode der philologischen Begriffsforschung, in: *ZDMG* 115 (1965), p. 294–308; auch in: *KS* (s. HACKER 1978), p. 18–32.
- HACKER 1978 Paul Hacker, *KS* (Glasenapp-Stiftung, Bd. 15), hg. Lambert Schmithausen. Wiesbaden: Franz Steiner 1978.
- HALBFASS 1988 Wilhelm Halbfass, *India and Europe: an Essay in Understanding*. Albany: SUNY 1988.
- HALBFASS 1991 Wilhelm Halbfass, *Tradition and Reflexion: Explorations in Indian Thought*. Albany: SUNY 1991.
- HALBFASS 1992 Wilhelm Halbfass, *On Being and What There Is: Classical Vaiśeṣika and the History of Indian Ontology*. Albany:

- SUNY 1992.
- HALBFASS 2000 Wilhelm Halbfass, *Karma und Wiedergeburt im indischen Denken*. München: Diederichs Gelbe Reihe 2000.
- HARA 1972 Hara Minoru, [Japanese] *Hindu Concept of Destiny*, [Proceedings of the Faculty of Letters, University of Tokyo] 1972, p. 1–319.
- HILL 1995 Peter Hill, Fate and Human Action in the Mahābhārata's Mythology of the Great Ṛṣis, in: *ABORI 75* (1994), p. 65–79.
- HILL 2001 Peter Hill, *Fate, Predestination and Human Action in the Mahābhārata: A Study in the History of Ideas*. New Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers 2001.
- HILTEBEITEL 1991 Alf Hildebeitel, Two Kṛṣṇas, Three Kṛṣṇas, More Kṛṣṇas: Dark Interactions in the *Mahābhārata*, in: SHARMA 1991, p. 101–109.
- VON HINÜBER 2001 Oskar von Hinüber, *Das ältere Mittelindisch im Überblick*. Wien: Verl. der Österreichischen Akademie der Wissenschaften 2001.
- HOPKINS 1901 E. W. Hopkins, *The Great Epic of India: Its Character and Origin*. University Press, London: Edward Arnold 1901.
- HU *Hitopadeśa of Nārāyaṇa*, ed. M. R. Kale. Delhi etc.: Motilal Banarsidass 1989.
- INGALLS 1991 Daniel H. H. Ingalls and Daniel H. H. Ingalls, Jr., The Mahābhārata: Stylistic Study, Computer Analysis, and Concordance, in: SHARMA 1991, p. 19–56.
- JACOBI 1903 Hermann Jacobi, *Mahābhārata: Inhaltsangabe, Index und Concordanz der Calcuttaer und Bombayer Ausgaben*. Bonn: Verl. von Friedrich Cohen 1903.
- JANNIDIS 2004 Fotis Jannidis, *Figur und Person: Beitrag zu einer historischen Narratologie*. Berlin: De Gruyter 2004.
- JUNG 1992 C. G. Jung, *Erinnerungen, Träume, Gedanken*, Hg. Aniela

- Jaffé. Olten u. Freiburg i. B.: Walter 1992.
- KALE 1992 M. R. Kale, *A Higher Sanskrit Grammar (For the Use of School and College Students)*. Delhi: Motilal Banarsidass 1992.
- KANT 2003 Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft. Kritik der praktischen Vernunft. Kritik der Urteilskraft*. Ungekürzte Sonderausgabe zum Kantjahr 2004. Wiesbaden: Fourier 2003.
- KAPOOR 2005 Kapil Kapoor, *Dimensions of Pāṇini Grammar: The Indian Grammatical System*. New Delhi: D. K. Printworld 2005.
- KAPSTEIN 2001 Matthiew T. Kapstein, *Reason's Traces: Identity and Interpretation in Indian and Tibetan Buddhist Thought*. Boston: Wisdom Publications 2001.
- KIELHORN 1983 Franz Kielhorn, *Grammatik der Sanskritsprache*. Wiesbaden: Franz Steiner 1983.
- KLUGE 2002 Friedrich Kluge, *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*, 24. Auflage. Berlin/New York: de Gruyter 2002.
- KRISHAN 1984 Krishan Yuvraj, The Doctrine of Karman, Daiva and Puruṣārtha, in: *The Adyar Library Bulletin* (48) 1984, p. 119–132.
- KRISHAN 1997 Krishan Yuvraj, *The Doctrine of Karma: Its Origin and Development in Brāhmaṇical, Buddhist and Jaina Traditions*. Delhi: Motilal Banarsidass 1997.
- LEITAN 2012 Edgar Leitan, Nationale Stereotype in der gegenseitigen Wahrnehmung von Letten und Russen anhand der Diskursanalyse des textlichen Materials aus dem Internet, in: *Stereotype des Ostseeraumes: Interdisziplinäre Beiträge aus Geschichte und Gegenwart*, hg. Imbi Sooman und Stefan Donecker. Wien 2012, p. 47–66.
- LEONHARDT 2004 Rochus Leonhardt, *Grundinformation Dogmatik*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2004.

- LK *The Laghukaumudī, A Sanskrit Grammar by Varadarāja, with an English Version, Commentary and References*, hg. James R. Ballantyne. Delhi: Motilal Banarsidass 1997 (Reprint of the Fourth Edition, Varanasi 1891).
- LThK *Lexikon für Theologie und Kirche*, hg. Walter Kasper u. a. Herder 2006.
- LONG 1980 Long Bruce J., The Concepts of Human Action and Rebirth in the Mahābhārata, in: O'FLAHERTY 1980, p. 38–60.
- LOTMAN 2000 Y. M. Lotman (Ю. М. Лотман), *Семиосфера: культура и взрыв внутри мыслящих миров*. Статьи, исследования, заметки [*Semiosphäre: Kultur und Explosion in den Denkwelten. Aufsätze, Untersuchungen, Artikel*]. St. Petersburg: Iskusstvo-SPB 2000.
- LÜDERS 1940 Heinrich Lüders, Das Würfelspiel im alten Indien, in: *Philologica Indica: Ausgewählte kleine Schriften*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1940, p. 106–175.
- LYONS 1995 John Lyons, *Einführung in die moderne Linguistik*, 8. Auflage. München: C. H. Beck 1995.
- LYSENKO 2003 Viktoria Lysenko, *Универсум вайшешики [Das Universum des Vaiśeṣika]*. Moskau: Vostočnaya Literatura RAN 2003.
- LYSENKO 2005 Viktoria Lysenko (Виктория Лысенко), *Прашастанпада: Собрание характеристик категорий ("Падартха-дхарма-санграха") [Praśastapāda: Sammlung der Charakteristika von Kategorien (Padārthadharmasaṅgraha)]*. Moskau: Vostočnaya Literatura RAN 2005.
- MARCHIGNOLI 2004 Saverio Marchignoli, Canonizing an Indian Text? A. W. Schlegel, W. von Humboldt, Hegel, and the Bhagavadgītā, in: *Sanskrit and 'Orientalism': Indology and Comparative Linguistics in Germany, 1750-1958*. Delhi: Manohar 2004, p. 245–270.
- MAYRHOFER 1963 Manfred Mayrhofer, *Kurzgefasstes etymologisches*

- Wörterbuch des Altindischen*, Bd. II: D–M. Heidelberg: Carl Winter Universitäts-Verl. 1963.
- MBh *The Mahābhārata*: critically ed. by V. S. Sukthankar and others, 19 vols. Poona: Bhandarkar Oriental Research Institute, 1931–1966.
- MBh(el.) *The Mahābhārata*: Parvans 1–18, Electronic text converted to Unicode (UTF-8). Pune: Bhandarkar Oriental Research Institute 1999; on the basis of the text entered by Muneo Tokunaga et al., revised by John Smith, Cambridge; zu finden in GRETEL (Göttingen Register of Electronic Texts in Indian Languages and related Indological materials from Central and Southeast Asia): <http://gretel.sub.uni-goettingen.de/> (letzter Zugriff 8.02.2014).
- MBh(Kumb.) *Shrimanmahabharatam*: a New Edition Mainly Based on the South Indian Texts, with Footnotes and Readings, Vanaparva III, ed. T. R. Krishnacharya and T. R. Vyasacharya. Bombay: Nirnaya-Sagar Press 1908.
- MBh(Nīl) *The Mahābhārata*, with the Bhawadeepa Commentary of Nīlakaṇṭha, ed. Pandit Ramachandrashastri Kinjawadekar, 3. *Vana Parva*. Delhi: Munshiram Manoharlal 1979 (Second edition).
- MEENAKSHI 1983 K. Meenakshi, *Epic Syntax*. New Delhi: Meharchand Lacchmandas 1983.
- MEHENDALE 2008 M. A. Mehendale, The Critical Edition of the Mahābhārata: Its Achievement and Limitations, in: *ABORI* 88 (2007), p. 1–16.
- MICHAELS 1999 Axel Michaels, Sakralisierung als Naturschutz? Heilige Bäume und Wälder in Nepal, in: *Natur-Bilder: Wahrnehmungen von Natur und Umwelt in der Geschichte*, hg. R. P. Schieferle, Helga Breuninger. Frankfurt am Main, New York: Campus 1999, p. 117–136.

- MICHAELS 2001 Axel Michaels, Traditional Sanskrit Learning in Contemporary India, in: *The Pandit: Traditional Scholarship in India*. Delhi: Manohar 2001, p. 3–16.
- MINKOWSKI 2002 Christopher Minkowski, Nīlakaṇṭha Caturdhara's *Mantrakāśīkhaṇḍa*, in: *JAOS* 122/2 (2002) (*Indic and Iranian Studies in Honor of Stanley Insler on His Sixty-Fifth Birthday*), p. 329–344.
- MINKOWSKI 2005 Christopher Minkowski, What Makes a Work 'Traditional'? On the Success of Nīlakaṇṭha's Mahābhārata Commentary, in: SQUARCINI 2005, p. 225–252.
- MINKOWSKI 2008 Christopher Minkowski, Why Should We Read the Maṅgala Verses?, in: SLAJE 2008, p. 1–24.
- MOAČANIN 2005 Klara Göng Moačanin, *Dyūta* in the Sabhāparvan of the *Mahābhārata*: Part of *Rājasūya* Sacrifice and/or Potlach and/or *Daiva* and/or...?, in: *Epics, Khilas, and Purāṇas: Continuities and Ruptures*. Proceedings of the Third Dubrovnik International Conference on the Sanskrit Epics and Purāṇas, September 2002, ed. Petteri Koskikallio. Zagreb 2005, p. 149–167.
- MÜLLER 2004 Max Müller, *Sanskrit-Grammar for Beginners in Devanagari und Roman Letters*: second Edition, Revised and Accentuated. New York: Hippocrene Books 2004 (first edition: London 1866).
- MÜLLER 2005 Gerhard Ludwig Müller, *Katholische Dogmatik: Für Studium und Praxis der Theologie*. Freiburg i. B.: Herder 2005.
- MW M. Monier-Williams, *A Sanskrit-English Dictionary: Etymologically and Philologically Arranged, with Special Reference to Cognate Indo-European Languages*. Delhi: Motilal Banarsidass 1995 (repr., orig. ed. 1851).
- MYLIUS 1988 Klaus Mylius, *Geschichte der altindischen Literatur*.

- Bern/München/Wien: Scherz 1988.
- NEVELEVA 1991 S. L. Neveleva (С. Л. Невелева), *Махабхарата: Изучение древнеиндийского эпоса* [*Mahābhārata: das Studium des altindischen Epos*]. Moskau: Nauka 1991.
- NM Jayanta Bhaṭṭa, *Nyāyamañjarī*, ed. Pt. Sūrya Nārāyaṇa Śukla (The Kashi Sanskrit Series 106). Varanasi: Chowkambha Prakashan 2007 (repr., orig. ed. Benares: Chowkhamba Sanskrit Series Office 1936).
- OBERHAMMER 1963 Gerhard Oberhammer, Ein Beitrag zu den Vāda-Traditionen Indiens, in: *WZKSO* 7 (1963), p. 63–103; auch in: OBERHAMMER 2007, p. 21–57.
- OBERHAMMER 2007 Gerhard Oberhammer, *Ausgewählte kleine Schriften*, hg. Utz Podzeit. Wien: Publications of the De Nobili Research Library 2007.
- OBERLIES 1998 Thomas Oberlies, *Die Religion des Ṛgveda*, Erster Teil: *Das religiöse System des Ṛgveda*. Wien: Publications of the De Nobili Research Library 1998.
- OBERLIES 2003 Thomas Oberlies, *A Grammar of Epic Sanskrit*. Berlin: De Gruyter 2003.
- O’FLAHERTY 1980 W. Doniger O’Flaherty (ed.), *Karma and Rebirth in Classical Indian Traditions*. Berkeley: University of California Press 1980.
- OETKE 1988 Claus Oetke, *“Ich” und das Ich: Analytische Untersuchungen zur buddhistisch-brahmanischen Ātmakontroverse*. Stuttgart: Franz Steiner Verl. Wiesbaden 1988.
- OTT 1974 Ludwig Ott, *Fundamentals of Catholic Dogma*. Rockford, Illinois: Tan Books and Publishers 1978.
- PANIKKAR 2010 Raimon Panikkar, *The Rhythm of Being: The Gifford Lectures*. New York: Orbis Books 2010.
- PARRY 1932 Milman Parry, *Studies in the Epic Technique of Oral*

- Verse-Making: II. The Homeric Language as the Language of an Oral Poetry, in: *HSCPh* 43 (1932), p. 1–50.
- PERI 1986 Sarveshwara Sharma Peri, What Kind of Compound is the Word *Pratyakṣa*?, in: *ALB* 49 (1985), p. 14–29.
- PIKE 1954 Kenneth Pike, *Language in Relation to a Unified Theory of the Structure of Human Behaviour*, Pt. 1. Glendale, California: Summer Institute of Linguistics 1954.
- PREISENDANZ 2000 Karin Preisendanz, Debate and Independent Reasoning vs. Tradition: on the Precarious Position of Early Nyāya, in: *Harānandalaharī*: Volume in Honour of Professor Minoru Hara on his Seventieth Birthday, Ryutaro Tsuchida und Albrecht Wezler (ed.). Reinbek 2000, p. 221–251.
- PT *Pañcatantra of Viṣṇuśarman*, ed. M. R. Kale. Delhi: Motilal Banarsidass 1995.
- PJATIGORSKIJ 1971 Alexander Pjatigorskij, Некоторые общие замечания относительно рассмотрения текста как разновидности сигнала [Einige generelle Bemerkungen bezüglich der Möglichkeit den Text als eine Art Signal zu betrachten], in: *Texte des sowjetischen literaturwissenschaftlichen Strukturalismus*, hg. K. Eimermacher. München: Wilhelm Fink 1971, p.78–88.
- PW *Sanskrit-Wörterbuch*, herausgegeben von der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften, bearbeitet von Otto Böhtlingk und Rudolf Roth, nebst Nachträgen und Verbesserungen, in 7 Bd. Delhi: Motilal Banarsidass 2000 (repr. of the First Indian Edition 1990, being a reproduction of the 1976 ed. brought out by Meicho-Fukyū-Kai, Tokyo; Erstedition: Buchdruckerei der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in St. Petersburg 1855–1875).
- pw* *Sanskrit-Wörterbuch in kürzerer Fassung* bearbeitet von Otto Böhtlingk. Theil I–VII. St. Petersburg: Kaiserliche

- Akademie der Wissenschaften, 1879–1889 (repr. Delhi: Motilal Banarsidass 2009).
- REINSTADLER 1923 S. Reinstadler, *Elementa Philosophiae Scholasticae*, volumen I continens Logicam, Criticam, Ontologiam, Cosmologiam. Friburgi Brisgoviae: Herder & Co MCMXXIII.
- ROCHER 1978 Ludo Rocher, The Purāṇa of Fate and Human Effort, in: *ABORI* (58–58) 1977–1978, p. 271–278.
- SANDERSON 1988 Alexis Sanderson, Śaivism and the Tantric Traditions, in: *The World's Religions*, ed. Stewart Sutherland et al. London: Routledge 1988, p. 660–704.
- SCHARFE 1968 Hartmut Scharfe, *Untersuchungen zur Staatslehre des Kauṭalya*. Wiesbaden: Harrasowitz 1968.
- SCHARFE 1971 Hartmut Scharfe, *Pāṇini's Metalanguage*. Philadelphia: American Philosophical Society 1971.
- SCHARFSTEIN 1997 Ben-Ami Scharfstein, The Three Philosophical Traditions, in: *Beyond Orientalism: The Work of Wilhelm Halbfass and Its Impact on Indian and Cross-Cultural Studies*, ed. Eli Franco and K. Preisendanz. Amsterdam-Atlanta: Rodopi 1997, p. 235–295.
- SCHLEGEL 1808 Friedrich Schlegel, *Über die Sprache und Weisheit der Indier*. Ein Beitrag zur Begründung der Altertumskunde. Heidelberg: Bei Mohr und Zimmer 1808.
- SCHMÜCKER 2003 Marcus Schmücker, Von der individuellen Erfahrung zum Text, in: *Mythisierung der Transzendenz als Entwurf ihrer Erfahrung* [Arbeitsdokumentation eines Symposiums]. Wien: Österreichische Akademie der Wissenschaften 2003, p. 115–142.
- SEIFFERT 1977 Helmut Seiffert, *Sprache heute: Eine Einführung in die Linguistik*. München: Beck 1977.
- SEN 1966 Nabaneeta Sen, *Comparative Studies in Oral Epic Poetry*

- and the *Vālmīki Rāmāyaṇa*: a Report on the *Bālakāṇḍa*, in: *JAOS* 86 (1966), p. 397–409.
- SHARMA 1991 Ardind Sharma (ed.), *Essays on the Mahābhārata*. Leiden: Brill 1991.
- SHASTRI 2006 Satya Vrat Shastri, Daiva und Puruṣakāra in the Vālmīki Rāmāyaṇa, in: *Saḥṛdaya: Studies in Indian and South East Asian Art in Honour of Dr. R. Nagaswamy*, ed. Bettina Bäumer et al. Chennai: Tamil Arts Academy 2006, p. 183–187.
- SHULMAN 1992 David Shulman, Devana and Daiva, in: *Ritual, State and History in South Asia* [Heesterman Volume]. Brill: Leiden 1992, p. 350–365.
- SINHA 1991 Braj M. Sinha, *Arthaśāstra* Categories in the *Mahābhārata*: From *Danḍanīti* to *Rājadharmā*, in: SHARMA 1991, p. 369–383.
- SK Śrīmat Bhaṭṭojīdīkṣita, *Siddhāntakaumudī*, with “Bālamānoramā” Commentary of Śrīmat Vāsudevādīkṣita, Part I, ed. by S. Chandrasekhara Sastri. Delhi: Parimal 2005.
- ŚKD Raja Radha Kanta Deva, *Śabdakalpadrumaḥ*, vol. 2. Varanasi: Caukhamba Sanskrit Series 1967.
- SLAJE 1998A Walter Slaje, *Nāsti daive prabhutvam*. Traces of Demythologisation in Indian Epic Thought, in: *Journal of Indian Philosophy* 26 (1998), p. 27–50.
- SLAJE 1998B Walter Slaje, Über ‚Wahrheit‘ (skt. *tat-tva*), in: *BIS* 11/12 (1998), p. 239–258.
- SLAJE 2008 Walter Slaje (ed.), *Śāstrārambha: Inquiries into the Preamble in Sanskrit*. Wiesbaden: Harrassowitz 2008.
- ŠOHIN 2004 V. K. Šohin (В. К. Шохин), *Школы индийской философии: период формирования* [*Schulen der indischen Philosophie: Ausgestaltungsperiode*]. Moskau: Vostočnaya

- Literatura 2004.
- SÖHNEN 1979 Renate Söhnen, *Untersuchungen zur Komposition von Reden und Gesprächen im Rāmāyaṇa* [Studien zur Indologie und Iranistik, Monographie 6]. Reinbeck: Verl. für orientalische Fachpublikationen 1979.
- SONTHEIMER 1980 Günther-Dietz Sontheimer, Die Ethik im Hinduismus, in: *Ethik der Religionen*. Stuttgart: Kohlhammer 1980, p. 349–436.
- SPEIJER 1993 J. S. Speijer, *Sanskrit Syntax*. Delhi: Motilal Banarsidass 1993 (repr., orig. ed. Leiden: E. J. Brill 1886).
- SPENGLER 1920 Oswald Spengler, *Der Untergang des Abendlandes: Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte*, Bd. 1. *Gestalt und Wirklichkeit*. München: Oskar Beck 1920.
- SQUARCINI 2005 Federico Squarcini (ed.), *Boundaries, Dynamics and Construction of Traditions in South Asia*. Firenze: Firenze University Press 2005.
- STENZLER 1969 Adolf Friedrich Stenzler, *Elementarbuch der Sanskrit-Sprache* (Grammatik, Texte, Wörterbuch). Berlin: Alfred Töpelmann 1960 (vierzehnte Auflage).
- STRAUSS 1983 Otto Strauss, Ethische Probleme aus dem Mahābhārata, in: *KS*, hg. Friedrich Wilhelm. Wiesbaden: Franz Steiner 1983, p. 11–153 [193–335].
- THAKUR 2003 Anantalal Thakur, *Origin and Development of the Vaiśeṣika System*, als Teilband II/4 in: *History of Science, Philosophy and Culture in Indian Civilization*, ed. D. P. Chattopadhyaya. Delhi: Motilal Banarsidass 2003.
- TICHY 2004 Eva Tichy, *Indogermanistisches Grundwissen: für Studierende sprachwissenschaftlicher Disziplinen*, 2., überarb. Auflage. Bremen: Hempen 2004.
- THIEME 1952 Paul Thieme, Brāhman, in: *ZDMG* 102 (1952), p. 91–129; auch in: *KS* Bd. 1, Wiesbaden: Franz Steiner 1984, p. 100–

- 129.
- THIEME 1975 Paul Thieme, Kranich und Reiher in Sanskrit, in: *SII* 1 (1975), p. 3–36; auch in: *KS* Bd. 2. Stuttgart: Franz Steiner 1995, p. 855–888.
- TUBB/BOOSE 2007 Gary A. Tubb and Emery R. Boose, *Scholastic Sanskrit: A Manual for Students*. New York: American Institute of Buddhist Studies 2007.
- VAN BUITENEN 1975 J. A. B. van Buitenen (translated and edited), *The Mahābhārata*, 2. *The Book of the Assembly Hall*, 3. *The Book of the Forest*. Chicago and London: The University of Chicago Press 1975.
- VASSILKOV/NEVELEVA 1987 Yaroslav Vassilkov, Svetlana Neveleva (Я. В. Васильков, С. Л. Невелева), *Махабхарата: Книга Третья Лесная (Араньякапарва)* [*Mahabharata: das Dritte Buch der Wildnis (Aranyakaparva)*], aus dem Sanskrit ins Russische übersetzt, mit Vorwort und Kommentaren. Moskau: Nauka 1987.
- VASSILKOV 1999 Yaroslav Vassilkov (Я. В. Васильков), *Kālavāda: The Doctrine of Cyclical Time in the Mahābhārata and the Concept of Heroic Didactics*, in: *Composing a Tradition: Concepts, Techniques and Relationships* [Proceedings of the First Dubrovnik International Conference on the Sanskrit Epics and Purāṇas], ed. Mary Brockington and Peter Schreiner. Zagreb: Croatian Academy of Sciences and Arts 1999, p. 17–33.
- VASSILKOV 2001 Yaroslav Vassilkov (Я. В. Васильков), Images of Fate in the Mahābhārata, in: *International Institute of Asian Studies Newsletter* 25 (July 2001), p. 21.
- VASSILKOV 2010 Yaroslav Vassilkov (Я. В. Васильков), *Миф, ритуал и история в "Махабхарате"* [*Mythos, Ritual und Geschichte im Mahābhārata*]. St. Petersburg: Evropejskij dom 2010.

- VP *Vācaspatyam (A Comprehensive Sanskrit Dictionary)*, compiled by Śrī-Tāranātha-Tarkavācaspati, vol. 5. Varanasi: Chowkhamba Sanskrit Series 1962.
- WEISS 1980 Mitchell G. Weiss, *Caraka Saṃhitā* on the Doctrine of Karma, in: O'FLAHERTY 1980. Berkley 1980, p. 90–115.
- WERBA 1997 Chlodwig H. Werba, *Verba Indoarica: Die primären und sekundären Wurzeln der Sanskrit-Sprache. Pars I: Radices Primariae*. Wien: Österreichische Akademie der Wissenschaften 1997.
- WHITNEY 1993 W. G. Whitney, *Sanskrit Grammar*. Delhi: Motilal Banarsidass 1993 (repr., orig. ed. Leipzig 1879).
- WHITNEY 1994 W. G. Whitney, *The Roots and Primary Derivatives of the Sanskrit Language (A Supplement to His Grammar)*. Delhi: Motilal Banarsidass 1994 (repr., orig. ed. Leipzig 1885).
- WOODS 2001 Julian F. Woods, *Destiny and Human Initiative in the Mahābhārata*. Albany: SUNY Press 2001.
- WOODS 2005 Julian F. Woods, *Destiny and Human Initiative in the Mahābhārata*, in: *The Mahābhārata: What is not here is nowhere else* (Yannehāsti na Tadkvacit), ed. T. S. Rukmani. Delhi: Munshiram Manoharlal 2005, p. 103–113.
- YS *Yājñavalkyasmṛti* of Yogīshwara Yajñavalkya, with the *Mitākṣarā* Commentary, ed. U. Ch. Pāndey. Varanasi: Chaukambha Sanskrit Series 2008.

## Zusammenfassung

Die vorliegende Masterarbeit beschäftigt sich mit der Erforschung der Weltanschauungskategorie *daiva* (wörtlich „das Göttliche“), ein Wort, das oft als „(das) Schicksal“ übersetzt, anhand des vielfältigen Materials aus dem altindischen Sanskrit-Epos *Mahābhārata*. Im einführenden Abschnitt der Arbeit („Hermeneutische Annäherungen“) wird zunächst die grundlegende Frage nach dem Wesen von Weltanschauungskategorien gestellt und die Position der Kategorie „Schicksal“ in diesem Zusammenhang bestimmt. Ferner wird das hermeneutische Problem umrissen, welches aus dem prinzipiellen Unterschied zwischen der emischen und etischen Betrachtungsperspektive des zu analysierenden Materials herrührt.

Im nächsten großen Abschnitt („*Daiva*: Prolegomena zur Erforschung“) wird zunächst die Primärquelle des Forschungsmaterials, das *Mahābhārata*, kurz skizziert. Ergebnisse der bisherigen wissenschaftlichen Erforschung der Kategorie *daiva* werden anhand ausgewählter wichtiger Publikationen präsentiert und besprochen sowie etymologische Deutungen des Wortes *daiva* anhand verschiedener Quellen angeführt. Im Weiteren wird die Kategorie *daiva* als ein vielfältiges Phänomen anhand des ausgewählten Materials aus dem ganzen *Mahābhārata* auf unterschiedlichen semantischen Ebenen charakterisiert: *daiva* als Einzelwort in all seinen syntaktischen Zusammenhängen, als Teil verschiedener Komposita sowie als Bestandteil von feststehenden Ausdrücken (Formeln). Besonderes Augenmerk wurde auf das semantische Problem der Synonymie am Beispiel des „Schicksalswortes“ *daiva* gelegt sowie weitere Fragen zur Erforschung der Phänomenologie des „Schicksalsphänomens“ *daiva* aufgeworfen.

Im folgenden Abschnitt („Rund um die Lehrrede Draupadīs (MBh 3.33): eine exemplarische Darstellung“) wird eine wichtige Hinweise auf die Kategorie *daiva* beinhaltende abgeschlossene Texteinheit aus dem *Mahābhārata* ausführlich analysiert. Dabei wird sie zuerst als Ganzes ins Deutsche übersetzt, ihre Strukturen und Inhalte in einer übersichtlichen Darstellung präsentiert und anschließend

laufende Anmerkungen und Kommentare zu den Strophen gegeben. Besondere Aufmerksamkeit wird dabei der Darstellung verschiedener weltanschaulicher Modelle geschenkt sowie Hypothesen über die Textgeschichte der Lehrrede aufgestellt. Die Kategorie *daiva* wird innerhalb verschiedener Strukturen der Lehrrede und in ihren textinhärenten Deutungen als polyvalentes Phänomen betrachtet.

Zum Schluss der Arbeit werden die Ergebnisse spezifiziert und nach ihrer hermeneutischen Relevanz kategorisiert sowie weitere Perspektiven für die Erforschung der Weltanschauungskategorie *daiva* aufgezeigt.

## Abstract

This Master's Thesis deals with the study of the world view-related category *daiva* (literally "the divine [power]"), a word which is frequently translated as "fate" or "destiny", on the basis of multifarious material from the Indian Sanskrit Epic *Mahābhārata*. In the introductory section of the Thesis ("Hermeneutic Approaches") the fundamental question concerning the nature of world view-related categories is raised and the exact position of "fate" among these categories determined. Furthermore, the hermeneutic problem is addressed that results from the fundamental difference between the *emic* and *etic* approaches to the analyzed material.

In the next large section ("*Daiva*: Prolegomena to its Study") first of the *Mahābhārata* as the prime source of the research material is briefly outlined. Results of earlier indological research on the category *daiva* are discussed on the basis of selected important publications and different etymological interpretations of the word *daiva* according to numerous sources presented. The category *daiva* is further characterized as a manifold phenomenon on the basis of material selected from the whole of the *Mahābhārata* and on different levels of semantic analysis: *daiva* as a single word in all its syntactical relations, as part of different compounds and as a component of the so-called formulas. Special attention is paid to the semantic problem of synonymy exemplified through the category *daiva*, and further questions concerning the study of the category *daiva* as a fate-related phenomenon are raised.

In the next section ("Around the didactic discourse of Draupadī (Mbh 3.33): an exemplary exposition") an integrated text and unit of the *Mahābhārata* which contains important references to the category *daiva* is comprehensively analyzed. After a German translation of the whole text and an analysis of its structure and content follows a running annotation and commentary on the stanzas. Especial attention is given to the presentation of different world-view related models and a hypothesis concerning the stages of the text formation is propounded. The category *daiva* is considered as a multifaceted phenomenon within the different structures of the didactic discourse and in its text inherent explanations.

At the conclusion of the Thesis, its results are specified and categorized according to their hermeneutic relevance. Further perspectives for the study of the world view-related category *daiva* are outlined.

# Curriculum vitae

Edgar Leitan

Geboren am 22.12.1969, Leningrad, UdSSR (St. Petersburg, Russland)

Familienstand: ledig

Nationalität: Österreich

## Bildungshergang

Mittelschule Nr. 61, Leningrad (später Gymnasium Nr. 6, St. Petersburg): 1977–87.

Matura 1987 „mit Auszeichnung“, Gesamtnote „sehr gut“.

Abendkunstschule für Kinder Nr. 11, Leningrad (St. Petersburg): 1981–85.

Forstakademie namens Kirov, Leningrad (St. Petersburg): 1987–88 und 1990–91.

Präsenzdienst: Sowjetische Armee, Gebiet Moskau 1988–89.

## Geistliche Studien

1989–90 und 1991–92 Studium der Theologie und Philosophie, Theologiehochschule (Priesterseminar) der Erzdiözese Riga, Riga, Lettland.

1992–93 Jesuitennoviziat der Litauisch-Lettischen Ordensprovinz, Kaunas, Litauen.

1993–94 Jesuitennoviziat, Innsbruck, Österreich.

2001–05 Benediktiner der Schottenabtei, Wien, Österreich.

## Universitätsstudien

1995–2001 Fachtheologie, Selbständige Religionspädagogik, Universität Wien.

1995–2013 Diplomstudium Indologie, Diplomstudium Tibetologie und Buddhismuskunde, Diplomstudium Arabistik (nicht extra inskribiert), Universität Wien.

2013 Masterstudium Philosophien und Religionen Südasiens, Universität Wien.

2013 Doktoratsstudium im Graduiertenkolleg zum interreligiösen Vergleich monastischer Kulturen, Forschungsstelle für Vergleichende Ordensgeschichte (FOVOG), Technische Universität Dresden.

### Akademische Grade

- 2001 Mag. theol., Fachtheologie, Katholisch-Theologische Fakultät der Universität Wien; Diplomarbeit: „Leib und Vergöttlichung in der hesychastischen Tradition und im kaschmirischen Śivaismus“, Betreuung: Dr. Bettina Bäumer (Institut für Religionswissenschaft), Abschluss „bestanden“.
- 2001 Mag. theol., Selbständige Religionspädagogik, Katholisch-Theologische Fakultät der Universität Wien; Diplomarbeit: dieselbe (mit Bescheid vom 12.10.2001 [D.Zl. 7/5 – 2001/2002]) anerkannt, Abschluss „bestanden“.
- 2013 BA, Sprachen und Kulturen Südasiens und Tibets, Philologisch-Kulturwissenschaftliche Fakultät, Institut für Südasien-, Tibet- und Buddhismuskunde, Universität Wien; Abschluss „mit Auszeichnung bestanden“.

### Stipendien

Promotionsstelle im Rahmen des Graduiertenkollegs zum interreligiösen Vergleich monastischer Kulturen, finanziert durch die Stiftung Auxilium an der Technischen Universität Dresden.

### Publikationen

- O. N. Malyševa, E. Leitan, Veränderungen in der zellularen und chemischen Struktur des durch einige Pilze delignifizierten Holzes [А. Н. Малышева, Э. З. Лейтан, Изменение гистохимической структуры древесины, делигнифицированной некоторыми грибами], in: *Экология и защита леса: межвузовский сборник научных трудов [Ökologie und Forstschutz: Interuniversitäre Sammlung wissenschaftlicher Aufsätze]*, Leningrad: Leningrader Forstakademie 1987.
- Edgar Leitan, Nationale Stereotype in der gegenseitigen Wahrnehmung von Letten und Russen anhand der Diskursanalyse des textlichen Materials aus dem Internet, in: *Stereotype des Ostseeraumes: Interdisziplinäre Beiträge aus Geschichte und Gegenwart*, hg. Imbi Sooman und Stefan Donecker. Wien 2012, p. 47–66.

### Konferenzteilnahmen

- Januar 1986, Wissenschaftlich-Technische Konferenz (Präsentation von Ergebnissen von Forschungsarbeiten), Forstakademie namens Kirov, Leningrad (jetzt: St. Petersburger Staatliche Forstuniversität namens Kirov), Vortrag: „Chemische und zellulare Veränderungen in der Struktur des Holzes von Espe und Fichte unter der Wirkung des Pilzes *Phanerochaete sanguinea*“ (Гистохимические изменения структуры древесины осины и ели под воздействием гриба *Phanerochaete sanguinea*).
- 3.–6.02.2010, „Torčinovs Lesungen: Sechste Internationale Wissenschaftliche Konferenz zu Philosophie, Religion und Kultur der Länder Asiens“, Institut für Philosophie und Kulturgeschichte Asiens, Philosophische Fakultät der Universität St. Petersburg.
- 27.–30.09.2011, „Arbeitstagung der deutschsprachigen Skandinavistik: Stereotype des Ostseeraumes“, Institut für Skandinavistik und für Europäische und Vergleichende Sprach- und Literaturwissenschaft, Universität Wien, Vortrag: „Nationale Stereotype in der gegenseitigen Wahrnehmung von Letten und Russen anhand der Diskursanalyse des textlichen Materials aus dem Internet“.
- 14.–15.10.2011, „Epigraphic Evidence in the Pre-modern Buddhist World“, Veranstalter: Austrian Science Fund Project *Tibetan Inscriptions* (S 9811-G21), Institut für Südasien-, Tibet- und Buddhismuskunde, Universität Wien.
- 19.–21.09.2013, International Conference “Yoga in Transformation: Historical and Contemporary Perspectives on a Global Phenomenon”; Institut für Südasien-, Tibet- und Buddhismuskunde, Institut für Religionswissenschaft, Universität Wien.
- 9.01.2014, Workshop “The Performance of Change: Symbolic enactments of reform and renewal in Medieval Western Monasticism”, Forschungsstelle für Vergleichende Ordensgeschichte (FOVOG), Technische Universität Dresden.

### Forschungsreisen

- 1998, Indien: Delhi, Benares, Allahabad, Bihar, Orissa, Tamil Nadu; Reisezweck: Studium der Hindi und des Tamil, Erwerb von Landeskenntnissen, Studium der sakralen Architektur in Orissa und in Südindien.
- 1999, Indien: Delhi, Benares, Haridwar und Rishikesh; Reisezweck: Meditationskurs, Studium der Hindi, Lektüre von Abhinavaguptas *Tantrāloka* und anderer Werke des kaschmirischen Shivaismus mit den Paṇḍits in Benares im Zusammenhang mit der theologischen Diplomarbeit.
- 2005, Libanon; Reisezweck: Praxis des klassischen Arabischen und der arabischen Dialektologie, Erwerb von Landeskenntnissen.
- 2011, Indien: Delhi, Benares, Bodh Gaya, Allahabad; Reisezweck: Teilnahme an der Exkursion „Sakrale Topographie von Benares“ des Instituts für Südasiens-, Tibet- und Buddhismuskunde, Universität Wien, Sprechpraxis Hindi und Sanskrit, Begegnung mit traditionellen Sanskrit-Gelehrten.

### Berufliche Tätigkeit

- 2000–13, Übersetzer für Russisch, Lettisch und Litauisch, Übersetzungsstelle am Bundesministerium für Justiz, Wien.
- 2006–07, AHS-Lehrer für „katholische Religion“ (Unterrichtspraktikum), Akademisches Gymnasium Wien.
- 2007–08, AHS-Lehrer für „katholische Religion“, Erzieher bei der Kindernachmittagsbetreuung, Akademisches Gymnasium Wien, Bundesgymnasium und Bundesrealgymnasium Klosterneuburg, Niederösterreich.
- 2008–13, Tutor und Lektor an verschiedenen Institutionen (s. unter „Lehrtätigkeit“).
- 2006–13, Mitwirkung auf Basis von Werkverträgen bei folgenden wissenschaftlichen Projekten: 1) *Metaphysics and Epistemology of the Nyāya Tradition I-III* (o. Univ.-Prof. Dr. K. Preisendanz, Institut für Südasiens-, Tibet- und Buddhismuskunde, Wien); 2) *Veṅkaṭanāthas Bedeutung für die Rāmānuja-Schule* (em. o. Univ. Prof. Dr. G. Oberhammer, Institut für Kultur- und Geistesgeschichte Asiens, Österreichische Akademie der Wissenschaften,

Wien); 3) Philosophie und Medizin im frühklassischen Indien I-III (o. Univ.-Prof. Dr. K. Preisendanz, Institut für Südasiens-, Tibet- und Buddhismuskunde, Wien); 4) Erstellung des Buchmanuskriptes sowie die Durchführung der Korrekturen, Bibliographierung und Zitatidentifikation für: Heinz Bechert, *Der Buddhismus in Süd- und Südostasien: Geschichte und Gegenwart*, hg. Ernst Steinkellner. Stuttgart: Kohlhammer 2013, Institut für Kultur- und Geistesgeschichte Asiens, Österreichische Akademie der Wissenschaften, Wien.

### Lehrtätigkeit

- 2006–08 (zwei akademische Jahre), AHS-Lehrer für „katholische Religion“, Akademisches Gymnasium Wien, Bundesgymnasium und Bundesrealgymnasium Klosterneuburg, Niederösterreich (siehe oben unter „Berufliche Tätigkeit“).
- 2008–09 (Winter- und Sommersemester), Tutor: Einführungskurs ins Sanskrit I und II, Einführung in die Indologie, Institut für Südasiens-, Tibet und Buddhismuskunde, Universität Wien.
- Wintersemester 2009/10, Lektor, Begleitübungen zum Einführungskurs ins Sanskrit I (2 Wochenstunden), Begleitübungen zum Einführungskurs ins klassische Tibetisch I (2 Wochenstunden), Institut für Südasiens-, Tibet und Buddhismuskunde, Universität Wien.
- Sommersemester 2010, Lektor, „Lettische Sprache und Kultur“ (4 Wochenstunden), Institut für Skandinavistik und für Europäische und Vergleichende Sprach- und Literaturwissenschaft, Universität Wien.
- Wintersemester 2010/11, Lektor, Begleitübungen zum Einführungskurs ins Sanskrit I (2 Wochenstunden), Begleitübungen zum Einführungskurs ins klassische Tibetisch I (2 Wochenstunden), Institut für Südasiens-, Tibet und Buddhismuskunde, Universität Wien.
- Sommersemester 2011, Lektor, „Lettische Sprache und Kultur“ (4 Wochenstunden), Institut für Skandinavistik und für Europäische und Vergleichende Sprach- und Literaturwissenschaft, Universität Wien.
- Sommersemester 2011, Lektor, Proseminar (Modul: Ausgewählte Arbeitsgebiete der Indologie für BA-Studierende): „Einführung in die Sanskrit-Epik und ihre

Erforschung“ (2 Wocestunden), Institut für Südasiens-, Tibet und Buddhismuskunde, Universität Wien.

- Wintersemester 2011/12, Lektor, Begleitübungen zum Einführungskurs ins Sanskrit I (2 Wochenstunden), Begleitübungen zum Einführungskurs ins klassische Tibetisch I (2 Wochenstunden), Institut für Südasiens-, Tibet und Buddhismuskunde, Universität Wien.
- Sommersemester 2012, Lektor, Proseminar (Modul: Ausgewählte Arbeitsgebiete der Indologie für BA-Studierende): „Einführung in die Sanskrit-Epik und ihre Erforschung“ (2 Wocestunden), Institut für Südasiens-, Tibet- und Buddhismuskunde, Universität Wien.
- Sommersemester 2012, Lektor, „Lettische Sprache und Kultur“ (4 Wochenstunden), Institut für Skandinavistik und für Europäische und Vergleichende Sprach- und Literaturwissenschaft, Universität Wien.
- Wintersemester 2012/13, Lektor, Begleitübungen zum Einführungskurs ins Sanskrit I (2 Wochenstunden), Begleitübungen zum Einführungskurs ins klassische Tibetisch I (2 Wochenstunden), Institut für Südasiens-, Tibet und Buddhismuskunde, Universität Wien.
- Sommersemester 2013, Lektor, Proseminar (Modul: Ausgewählte Arbeitsgebiete der Indologie für BA-Studierende): „Einführung in die Sanskrit-Epik und ihre Erforschung“ (2 Wochenstunden), Institut für Südasiens-, Tibet und Buddhismuskunde, Universität Wien.
- 2011–12 und 2012–13 (2 akademische Jahre bzw. 4 Semester), Lektor für Lettische Sprache I–IV (theoretische und praktische Kurse, jeweils 4 Wochenstunden pro Semester), Abteilung für Baltische Sprachen am Institut für Vergleichende Sprachwissenschaft, Masaryk-Universität Brno, Tschechien.

#### Öffentliche Vorträge

- 14.11.2007, „Veda, Tantra, große Epen: Heilige Schriften in den Hindu-Religionen“, Theologische Kurse, Wien.
- Februar 2008, „Einführung in die buddhistische Philosophie“, Arbeitskreis der AHS-Lehrer des Faches Philosophie, Akademisches Gymnasium, Wien.

- 5.06.2009, „Sanskrit Erfahren: Heilige Rede in der klassischen indischen Kultur“, Verein Makamhane (Begegnung durch Musik), Wien.
- 17.02.2010, „Schicksalsvorstellungen in der indischen epischen Tradition“, Arbeitsseminar *Asien: Philosophie, Religion, Kultur*, Philosophische Fakultät der Universität St. Petersburg, Russland.

### Sprachen

- Aktive Kenntnis: Deutsch, Russisch, Lettisch, Latgalisch, Litauisch, Polnisch, Englisch, Sanskrit, Hindi, modernes Tibetisch, Portugiesisch, Hocharabisch.
- Passive Kenntnis, Fähigkeit zu lesen bzw. mit Texten zu arbeiten: Latein, Französisch, Spanisch, Italienisch, Tschechisch, Slowakisch, Kroatisch, klassisches Tibetisch, Urdu, Ungarisch, Altgriechisch, Althebräisch (Bibelhebräisch), Mittelindisch (darunter Pali), Altarmenisch, modernes Ost-Armenisch, Altkirchenslawisch.
- Grundkenntnisse: Syrisch-Aramäisch, Neupersisch (Farsi), Tamil, Estnisch, Ibrit.

### EDV-Kenntnisse

Gute Kenntnis des Betriebssystems Microsoft Windows und von Microsoft Word.

Kenntnis des Spezialprogramms zur Erstellung kritischer Texteditionen *Classical Text Editor*.