

Die koloniale Restauration des Dharmaśāstra

*Das Obligationenrecht in Sarvoru Śarmans Vivādasārārṇava.
Edition, kommentierte Übersetzung und Studie der Kapitel
ṛṇādānanirūpaṇa und upanidhyādinirūpaṇa*

Inauguraldissertation zur Erlangung der Doktorwürde
der Philosophischen Fakultät der Universität Heidelberg

vorgelegt von
Simon Cubelic

Erstgutachter: Prof. Dr. Axel Michaels
Zweitgutachter: Prof. Dr. Jörg Gengnagel

Inhaltsverzeichnis

Inhaltsverzeichnis	iii
Vorwort	vii
Allgemeines Abkürzungsverzeichnis	ix
Studie	1
Einleitung	3
i. Fragestellung	3
ii. Kernthese und Aufbau	6
iii. <i>Vivādasārārṇava</i> und die Kodifizierung des hinduistischen Zivilrechts	11
iv. Autor und Werk	17
v. Forschungsstand	23
1. <i>Vivādasārārṇava</i> und die Dharmanibandha-Literatur	29
1.1 Überblick	29
1.2 Dharmanibandha-Literatur: Geschichte und Definition	30
<i>Einführung</i>	30
<i>Gattungsgenese</i>	31
<i>Textpragmatik</i>	35
<i>Ideologischer Gehalt</i>	41
<i>Formale Gestaltung</i>	45
<i>Versuch einer Definition</i>	48
1.3 <i>Vivādasārārṇava</i> als Dharmanibandha	49
<i>Erstes Beispiel: Thematische Gliederung des Kapitels zur Nichtbegleichung von Schulden (ṛṇādāna)</i>	50
<i>Zweites Beispiel: Zitierpraxis und Regelharmonisierung</i>	51
<i>Drittes Beispiel: Dialogizität und Intertextualität</i>	54
1.4 Der kompilatorische Charakter des <i>Vivādasārārṇava</i>	58
<i>Viertes Beispiel: Textvergleich ViCa und VS</i>	63
<i>Fünftes Beispiel: Textvergleich Mit und VS</i>	63
<i>Kompilation und koloniale Textproduktion</i>	64

2. <i>Vivādasārārṇava</i> und der Dharmaśāstra-Diskurs	67
2.1. Überblick	67
2.2 <i>Vivādasārārṇava</i> als Spiegel dharmasāstrischer Ideologeme	68
<i>Theologisch-soteriologische Elemente</i>	68
<i>Rechtsrelativismus</i>	78
<i>Śāstrischer Idealismus</i>	84
<i>Indozentrismus</i>	86
2.3 Zusammenfassung	89
3. <i>Vivādasārārṇava</i> im Kontext frühneuzeitlicher und kolonialer Wissensproduktion	93
3.1 Überblick	93
3.2 <i>Vivādasārārṇava</i> im Kontext des frühneuzeitlichen Dharmaśāstra	98
3.3 <i>Vivādasārārṇava</i> im Kontext kolonialer Rechtsparadigmen	103
3.4 <i>Vivādasārārṇava</i> und das „Brahman Raj“	115
4. Zusammenfassung	121
Edition und Übersetzung	125
Einführung in die Edition	127
Textzeugen	127
Abhängigkeit der Handschriften	128
Hinweise zu Edition und Übersetzung	131
Editorische Abkürzungen	133
Text und Übersetzung	135
Einleitung	135
i. <i>Maṅgalācarāṇa</i> – Maṅgala-Verse	135
ii. <i>Rājadaṇḍa</i> – Die königliche Strafgewalt	136
iii. <i>Parimāṇa</i> – Maßeinheiten	140
iv. <i>Vyavahārapada</i> – Rechtstitel	143
1. <i>Ṛṇādānanirūpaṇa</i> – Untersuchung über das Empfangen von Schulden	145
1.1 <i>Ṛṇādānapada</i> – Der Begriff „Empfangen von Schulden“	145
1.2 <i>Vṛddhivyavasthā</i> – Regeln für Zinsen	153
1.3 <i>Vṛddhiniṣedhavyavasthā</i> – Regeln für Zinsverbote	165
1.4 <i>Ādhi</i> – Pfand	179
1.5 <i>Pratibhūvyavasthā</i> – Regeln für Bürgen	199
1.6 <i>Ṛṇādānavyavasthā</i> – Regeln für die Schuldbegleichung	208
1.7 <i>Ṛṇodgrāhaṇavyavasthā</i> – Regeln für die Schuldbeitreibung	237

2. <i>Upanidhyādinirūpaṇa</i> – Untersuchung über Deposita usw.	249
2.1 <i>Nikṣepa</i> – Deposita	249
2.2 <i>Krītānuśaya</i> – Rückgängigmachen eines Kaufes	264
2.3 <i>Vikrīyāsampradāna</i> – Nichtherausgabe einer Ware nach dem Verkauf	270
2.4 <i>Asvāmivikraya</i> – Verkauf ohne Eigentumsrecht	277
Bibliographie	291
Sanskrit-Texte	291
Wörterbücher und Handschriftenkataloge	291
Kolonialgeschichtliche Quellen	292
Sekundärliteratur, Texteditionen und Übersetzungen	293

Vorwort

Die vorliegende Arbeit stellt eine geringfügig überarbeitete Fassung meiner im Wintersemester 2016/17 unter dem Titel „Die koloniale Restauration des Dharmasāstra: Das Obligationenrecht in Sarvoru Śarmans *Vivādasārārṇava*“ von der Philosophischen Fakultät der Universität Heidelberg angenommenen Dissertationsschrift dar.

Mein besonderer Dank gilt meinem Doktorvater Prof. Dr. Axel Michaels, der mich nicht nur in das Studium des Dharmasāstra eingeführt, sondern mich in meinem Promotionsvorhaben und weit darüber hinaus stets in jeder erdenklichen Weise persönlich wie fachlich unterstützt und in meinen Forschungsinteressen bestärkt hat. Für die vielen wertvollen Impulse, die ich von ihm über die Jahre erhalten, und das Vertrauen, das er mir entgegengebracht hat, bin ich sehr dankbar. Des Weiteren gebührt mein Dank meinem Zweitgutachter Prof. Dr. Jörg Gengnagel, der die Arbeit über ihren gesamten Entstehungszeitraum hindurch mit Interesse begleitet und durch konstruktive Kritik bereichert hat.

Danken möchte ich ferner Prof. Gérard Colas, Rajan Khatiwoda und Dr. Burkhard Quessel, die mir bei der Beschaffung der Handschriften behilflich waren. Prof. Rosane Rocher hat bereitwillig ihr umfassendes Wissen zur Textgeschichte der kolonialen Dharmasāstra-Werke mit mir geteilt, wofür ich ihr sehr dankbar bin. Prof. Shrikant S. Bahulkar, Prof. Ujjwala Jha, Dr. Anagha Joshi, Prof. Bhim Prasad Kandel, Rajan Khatiwoda, Prof. Pramod Ganesh Lalye, Dr. Anand Mishra, Dr. Mudagamuwe Maithrimurthi, Dr. Maria Schetelich und Ramhari Timalina waren freundlicherweise bereit, einzelne Textpassagen oder terminologische Fragen mit mir zu diskutieren. Dr. Milinda Banerjee verdanke ich wichtige Literaturhinweise zur kolonialen Rechtsgeschichte in Ostindien. Quoc-Bao Do und besonders Dr. des. Liudmila Olalde haben mich tatkräftig beim Formatieren und Korrekturlesen der Arbeit unterstützt. Dafür danke ich ihnen allen herzlich. Für alle verbliebenen Mängel trage selbstverständlich ich allein die Verantwortung.

Schließlich möchte ich der Studienstiftung des deutschen Volkes danken, die das Dissertationsvorhaben großzügig durch ein Stipendium förderte, dem Exzellenzcluster „Asien und Europa im globalen Kontext“ der Universität Heidelberg, der für die thematische Ausrichtung der Arbeit ein geradezu ideales Arbeitsumfeld bot, und schließlich der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, welche die vorliegende Arbeit 2018 mit dem Walter-Witzenmann-Preis auszeichnete.

Erst nach Fertigstellung des Manuskripts wurde mir die kürzlich erschienene Studie von Christopher T. Fleming (2020) zu Theorien des Eigentums und Erbrechts in den hinduistischen Rechtsschulen im frühneuzeitlichen und kolonialen Südasien bekannt, die für die vorliegende Arbeit äußerst relevant erscheint. Leider konnte diese Publikation nicht mehr berücksichtigt werden.

Allgemeines Abkürzungsverzeichnis

Für vollständige Literaturangaben siehe Bibliographie.

A	Handschrift I.O. 1505/3145b
AP	Apte, <i>Practical Sanskrit-English Dictionary</i> (Apte 1890)
AR	Allgemeine Regel
AŚ	<i>Arthaśāstra</i>
AusR	Ausnahmeregel
B	Handschrift GOMLM Nr. 3202
Bsm	<i>Bṛhaspatismṛti</i>
DBh	<i>Dāyabhāga</i>
DhK	<i>Dharmakośa</i>
<i>Digest</i>	Colebrooke, <i>A Digest of Hindu Law on Contracts and Successions</i> (Colebrooke 1801a)
DSm	<i>Dakṣasmṛti</i>
DV	<i>Daṇḍaviveka</i>
EIC	East India Company
ER	Ergänzungsregel
GauDhSū	<i>Gautamadharmasūtra</i>
GauMi	Haradatta, <i>Gautamamitākṣarā</i>
GOMLM	Government Oriental Manuscript Library Madras
HSm	<i>Hārītasṛti</i>
I.O.	India Office Library
IOM	Institute of Oriental Manuscripts of the Russian Academy of Sciences
K	Handschrift 6435 in Oppert (1885: 376)
KSm	<i>Kātyāyanasmṛti</i>
KV	<i>Kāśikāvṛtti</i>
M	Handschrift 8.I.9 (Adyar Library)
Mbh	<i>Mahābhāṣya</i>
MDh	<i>Mānavadharmasāstra</i>
Med	Medātithi, <i>Manubhāṣya</i>
Mit	<i>Mitākṣarā</i>
MW	Monier-Williams, <i>Sanskrit-English Dictionary</i> (Monier-Williams 1872)
Nir	Yāska, <i>Nirukta</i>
NSm	<i>Nāradasṛti</i>
NSm Mā	<i>Nāradasṛti Mātrkā</i>
Nyāsa	<i>Kāśikāvivarāṇapañcikā</i>
P	Handschrift Ms. Ind. IV, 6, Ind. 106 (IOM)
Pāṇini	<i>Aṣṭādhyāyī</i>
PSm	<i>Parāśarasṛti</i>
PW	Böhtlingk, <i>Sanskrit-Wörterbuch in kürzerer Fassung</i> (Böhtlingk 1879)

Die koloniale Restauration des Dharmasāstra

SED	Wilson, <i>A Dictionary in Sanskrit and English</i> (H. H. Wilson 1832)
Skt.	Sanskrit
SR	Sonderregel
SSm	<i>Samvartasmṛti</i>
TS	<i>Taittirīyasamhitā</i>
VaDhSū	<i>Vasiṣṭhadharmasūtra</i>
ViBh	<i>Vivādabhaṅgārṇava</i>
ViCa	<i>Vivādacandra</i>
ViCi	<i>Vivādacintāmaṇi</i>
ViDh	<i>Viṣṇudharmasāstra</i>
ViRa	<i>Vivādaratnākara</i>
ViSe	<i>Vivādārṇavasetu</i>
VP	<i>Vākyapadīya</i>
VS	<i>Vivādasārārṇava</i>
VyCi	<i>Vyavahāracintāmaṇi</i>
VyK	<i>Vyavahārakāṇḍa</i> des <i>Kṛtyakalpataru</i>
VySm	<i>Vyāsmṛti</i>
YDh	<i>Yājñavalkyadharmasāstra</i>

Studie

Einleitung

i. Fragestellung

Recht als imaginiertes normativer Kern westlicher Zivilisation ist ein integraler Bestandteil neuzeitlicher okzidentaler Selbstvergewisserungs- und Überlegenheitsdiskurse, die sich zumeist vor der Folie des vermeintlich rechtlosen und despotischen Anderen herausbilden. Während Indienreisende des siebzehnten und achtzehnten Jahrhunderts noch mit Hochachtung von der Nahbarkeit der dortigen Justizverwaltung sprachen (Flüchter 2012: 153ff.), urteilte G. W. F. Hegel keine hundert Jahre später über Indien, dass dort „der willkürlichste, schlechteste, entehrendste Despotismus“ zu Hause sei, da dieser „ohne irgendeinen Grundsatz, ohne Regel der Sittlichkeit und der Religiosität“ auskomme (Hegel 1988: 369). Auch für Max Weber offenbart sich der Sonderweg okzidentaler Rationalisierung im Vergleich mit dem defizitären Charakter außereuropäischer Rechtstraditionen:

Für eine rationale Rechtslehre fehlen anderwärts trotz aller Ansätze in Indien (Mimamsa-Schule), trotz umfassender Kodifikationen besonders in Vorderasien und trotz aller indischen und sonstigen Rechtsbücher, die streng juristischen Schemata und Denkformen des römischen und des daran geschulten okzidentalen Rechtes. (Weber 1988 [1920]: 2)

Das Narrativ des Westens als Ursprungsort des Rechts setzt sich bis zum heutigen Tag fort, wenn etwa der Historiker H. A. Winkler zum Auftakt seiner monumentalen *Geschichte des Westens* die „Herrschaft des Rechts [...] zum Kernbestand dessen, was wir als das normative Projekt des Westens oder die westliche Wertegemeinschaft bezeichnen können“ (Winkler 2015: 21) zählt.¹ Gilt also: *ex oriente lux, ex occidente ius*?

Die rechtsgeschichtliche Aufarbeitung des Kolonialismus in Südasien wirft ein anderes Licht auf die zivilisatorischen Errungenschaften des westlichen Projekts der Verrechtlichung der Welt. Der vermeintlich rechtsfreie orientalische Despotismus lieferte die Begründung für koloniale Expansion und Zivilisierungsmissionen (Osterhammel 2013: 308–309). Koloniale Rechtssysteme dienten kolonialstaatlicher Zentralisierung (Singha 1998) und ökonomischer

¹ Weitere Beispiele ließen sich anführen. So bemerkt der Politologe Francis Fukuyama in seiner *Globalgeschichte des Staates*, dass die frühe Hinwendung zu Prinzipien der Rechtsstaatlichkeit eine Besonderheit europäischer Staatenbildungsprozesse darstellt: „European political development was exceptional insofar as European societies made an early exit from tribal-level organization, and did so without the benefit of top-down political power. Europe was exceptional also in that state formation was based less on the capacity of early state builders to deploy military power than on their ability to dispense justice. The growth of the power and legitimacy of European states came to be inseparable from the emergence of the rule of law“ (Fukuyama 2011: 245).

Durchdringung (Mommsen 1992, Washbrook 1981), sie schufen oder zementierten soziale Hierarchien (Dirks 2001), waren blind gegenüber von Europäern verübten Gewalttaten oder legalisierten diese gar (Kolsky 2010). Weit davon entfernt, Prinzipien einer „formal-rationalen“ (Max Weber) juristischen Moderne auf lineare Weise zu verbreiten, zeichnet sich das Bild einer widersprüchlichen, teils erratischen kolonialen Rechtspolitik ab, getrieben von Profitmaximierung, wandelnden Regierungsdiskursen sowie der Angst, lokale Machthaber und die Bevölkerung gegen sich aufzubringen (Singha 1998, J. E. Wilson 2007).

Die postkoloniale Kritik beschränkt sich jedoch nicht darauf, den Hiatus von Anspruch und Wirklichkeit kolonialen Rechts in den Blick zu nehmen, die Formulierung neuzeitlicher Rechtsparadigmen wird zunehmend selbst als Spiegel kolonialer Erfahrung und Ergebnis einer „geteilten“ Geschichte begriffen. Ein eindrückliches Beispiel dafür bietet Daniel Damlers Studie zum Effektivitätsprinzip in der neuzeitlichen Eigentumslehre, in der er den Einfluss der kolonialen Landnahme in Nordamerika und Südostasien auf den bürgerlichen Eigentumsbegriff in England und den Niederlanden nachzeichnet und eine Schlussfolgerung zieht, die aufgrund ihrer sprachlichen Eindringlichkeit der Zitation wert ist:

Das strahlende, diesseitige, „bürgerliche“ Eigentumsparadigma war in seinem Grund und Ursprung ein (früh-)koloniales Ideologem, eine pechschwarze, misanthropische Freibeuter- und Kleingärtnergesinnung, die sich ihren Weg aus den kaltfeuchten Holzverschlagen am Nordatlantik und der Monsunhölle Südostasiens in die Salons Europas bahnte. (Damler 2008: 13)

Die vorliegende Arbeit zur Frühgeschichte der Kodifikation hinduistischen Rechts im kolonialen Bengalen sieht sich in der Tradition solcher Bestrebungen, die darum bemüht sind, die Expansionsgeschichte westlichen Rechts durch die Einbeziehung kolonialhistorischer Perspektiven zu dezentrieren. Es waren allerdings nicht „Freibeuter“ und „Kleingärtner“, denen das anglo-hinduistische Recht seine Gestalt verdankte, sondern der Wissenselite der entstehenden Kolonialgesellschaft, britischen Orientalisten und einheimischen Sanskritgelehrten. Die Frage, wie sich die hinduistische Jurisprudenz, das Dharmasāstra, im Rahmen dieser transkulturellen wie kolonialen Gegebenheiten positionierte, bildet das Zentrum dieser Studie.

Infolge des *Plan for the Administration of Justice in Bengal* (1772, auch *Judicial Plan* genannt) initiierte die britische Kolonialregierung Kodifizierungsprojekte indigenen Rechts unter Einbeziehung traditioneller Rechtsgelehrter in den jeweiligen Hochsprachen, die in der Rechtspraxis bis weit in das neunzehnte Jahrhundert hinein Verwendung fanden. Für die hinduistische Jurisprudenz bedeutete diese britische Patronage eine „Renaissance“ (R. Rocher 1993: 221) in der Produktion von Dharmasāstra-Literatur, die sich vor allem in den folgenden drei Werken niederschlug: *Vivādārṇavasetu* (ViSe) („Brücke über den Ozean der Streitig-

keiten“, 1773–1775), *Vivādasārārṇava* (VS) („Ozean der Essenz der Streitigkeiten“, 1789) sowie *Vivādabhaṅgārṇava* (ViBh) („Ozean der Lösung der Streitigkeiten“, 1792–1794). Die vorliegende Arbeit ist ausgewählten obligationenrechtlichen Kapiteln des zweiten dieser drei Dharmaśāstra-Werke, Sarvoru Śarmans *Vivādasārārṇava*, gewidmet.

Das im *Judicial Plan* angelegte Kodifizierungsvorhaben bildet den nicht linearen, widersprüchlichen und ungleichzeitigen Charakter kolonialer Verrechtlichungsprozesse geradezu paradigmatisch ab. Zum einen handelte es sich bei dem Träger dieses Projekts, der East India Company (EIC), um eine Handelsgesellschaft und kein genuines Staatswesen. Zum anderen war es auch nicht britisches Recht, das dem Kodex zugrunde gelegt wurde, sondern Sanskrit-Werke in der Tradition der Dharmanibandha-Literatur. Zwar wurden diese von einheimischen Rechtsgelehrten verfasst, aber wiederum unter der Ägide britischer Rechtsgelehrter und Philologen. In Abkehr von früheren Gepflogenheiten sollten diese Werke nun nicht mehr vorrangig der Zurschaustellung königlicher Rechtschaffenheit und Frömmigkeit dienen, sondern als Rechtsquellen in die Gerichtssäle Einzug halten.² Daher hat Michael Mann diesen sich in der kolonialen Rechtspolitik abzeichnenden „Spagat von vordergründiger Modernität und Rationalität einerseits und andererseits von tiefgreifendem Traditionalismus und Konservatismus“ treffend als „Signifikum des Kolonialregimes“ bestimmt (Mann 2000: 29). Das ursprüngliche Ziel dieser Arbeit war es, den transkulturell verflochtenen Charakter dieser Konstellation in VS selbst offenzulegen. Die Liste der Gründe, die für eine Neuformulierung des Dharmaśāstra oder für strategisch-ideologische Eingriffe von kolonialstaatlicher Seite in die materielle Substanz seiner Rechtsnormen im letzten Viertel des achtzehnten Jahrhunderts sprechen, ist lang und scheinbar erdrückend. So gestalteten die britischen Auftraggeber etwa die örtliche Justizverwaltung um und waren am Aufbau einer Rechtsordnung interessiert, die reibungslosen Handel und Steuereinzug ermöglichte. Zwangsläufig brachte die Kolonialherrschaft eine verstärkte Integration in das kapitalistische Welthandelssystem mit sich. Der klassische Liberalismus mit seinen Vorstellungen von Individualismus, Privateigentum und Rechtsgleichheit prägte politisch-juridische Diskurse in England. Während Dharmaśāstra-Texte der vorkolonialen Zeit scholastisch-exegetischer Natur waren und allenfalls indirekt auf gelebtes Recht wirkten, waren ihre kolonialen Pendanten als Quellen regionaler Sitten und Bräuche für die Gerichtspraxis gedacht. Auch hatten die Patrone der im kolonialstaatlichen Auftrag verfassten Dharmaśāstra-Werke konkrete Vorstellungen von deren Ausgestaltung und konnten ihren Wünschen durch die Beherrschung der Quellsprachen Geltung verschaffen. Schließlich verband die Autoren selbst oftmals eine lange Zusammenarbeit mit den für dieses

² Die Rolle der Dharmanibandha-Literatur im vorkolonialen Südasien wird in Kapitel 1.2 ausgeführt.

Vorhaben federführenden Orientalisten, nicht selten dienten sie auch an der Seite britischer Richter an den Gerichtshöfen.

Die Annahme einer Transformation des Dharmaśāstra stellte sich jedoch als kontrafaktisch heraus. Sarvoru Śarman schuf einen klassischen Dharmanibandha, eine Dharma-Enzyklopädie, eine Textgattung, die in der indischen Literaturgeschichte schon seit dem zwölften Jahrhundert belegt ist. Standesspezifische und kollektivistische Rechtsnormen finden sich in VS genauso wie scholastische Exkurse und theologische Ausdeutungen, die sich jeder rechtlichen Umsetzung entziehen. Statt sich der Rechtswirklichkeit zuzuwenden, reproduzierte Sarvoru den śāstrischen Idealismus. Die koloniale Zeitenwende schlägt sich nicht in dem Bewusstsein nieder, einer „neuen Zeit“ mit neuen textuellen Mitteln gerecht werden zu müssen. Im Gegenteil, der Autor zieht sich darauf zurück, Kommentatoren längst vergangener Zeiten für sich sprechen zu lassen, anstatt eigene Deutungen zu entwickeln. VS fügte sich also weder in die Geschichte einer „verborgenen Aufklärung“ Indiens (C. A. Bayly 2012: 35), noch verbirgt sich hinter ihm die vergessene Grundlage einer alternativen rechtlichen Moderne im Idiom sanskritischer Jurisprudenz. Nur wenige Jahrzehnte bevor im neunzehnten Jahrhundert das Dharmaśāstra in vernakularem Gewand dynamisches Medium einer aktiven Auseinandersetzung mit der Kolonialgesellschaft werden sollte (Dodson/Hatcher 2012), perlt an VS alles Fremde und Außersāstrische ab. Die vermeintliche „Renaissance“ entpuppte sich als Restauration.

Die zentrale Frage der Studie musste folglich neu gestellt werden: Statt einer Neuschöpfung nachzuspüren, gilt es nun, den restaurativen Charakter und die Resilienz des Dharmaśāstra vor dem Hintergrund sich wandelnder epistemischer und juridischer Konfigurationen im kolonialen Ostindien nachzuvollziehen.

ii. Kernthese und Aufbau

Die Rationalität dieser Erstarrung des Dharmaśāstra, so die Kernthese dieser Arbeit, wird erst dann verständlich, wenn man das Zusammenspiel der vorkolonialen Diskurstraditionen des Dharmaśāstra und der kolonialstaatlichen Rechtsparadigmen in den Blick nimmt, deren restaurative Tendenzen sich wechselseitig verstärkten und daher als Teil eines geteilten epistemischen Raumes von britischen und einheimischen Wissenseliten zu begreifen sind.

Die Widerlegung der Ausgangshypothese war das Ergebnis dreier Fehlannahmen, die hier kurz skizziert werden sollen, da die daraus zu ziehenden Lehren als heuristische Richtlinien den weiteren Fortgang der Arbeit bestimmen. Die erste Fehlannahme bestand darin, intensiven Kulturkontakt mit Austausch, Transfer, Übersetzung, Aneignung und Innovation gleich-

zusetzen. Das Repertoire kultureller Praktiken in transkulturellen Begegnungskonstellationen umfasst gleichermaßen rhetorische Strategien der Zurückweisung, des Verschweigens und des Widerstands gegenüber fremden Konzepten (Juneja/Kravagna 2013). Letztere dominieren in VS in einem Maße, dass die Kontingenz seines kulturell pluralen Entstehungskontextes beinahe vollständig überlagert wird, und der Text somit als ein eindrückliches Beispiel „versteckter Transkulturalität“ (Michaels 2019: 12) gelten kann.³ Darüber hinaus stellen auch dialogische Interaktionen, wie sie zwischen Orientalisten und Dharmaśāstrins verbürgt sind, nicht zwangsläufig ein Vehikel zur Transzendierung von Machtbeziehungen dar, sondern können ebenso zu deren Konstituierung und Stabilisierung beitragen. Statt im frühkolonialen Kalkutta nach einem herrschaftsfreien Diskurs Habermas'scher Prägung zu suchen, ist es fruchtbarer, die britisch-brahmanische Begegnung im Gramsci'schen Sinne als Teil einer dialogisch verfassten Strategie kultureller Hegemonieerringung zu lesen.⁴

Die zweite Fehlannahme war es, von einer einheitlichen, transhistorisch und translokal unveränderlichen Bedeutung globaler Konzepte der anbrechenden politischen Moderne auszugehen (Chakrabarty 2000: 16). Die Semantik juridischer Begriffe wie dem der „Kodifikation“ erfordert nicht nur eine Historisierung, sondern ist vor allem auf die Modifikationen und Redefinitionen, die sie im frühkolonialen Kontext erfuhren, zu befragen. Erst in ihrer spezifischen lokalen Gestalt werfen sie Licht auf das Ausbleiben einer Aktualisierung des Dharmaśāstra.

Die dritte Fehlannahme schließlich beruhte auf einer deterministisch-verkürzten Sichtweise auf kapitalistische Expansionsprozesse. Statt davon auszugehen, dass die Integration in ein zunehmend westeuropäisch dominiertes, kommerzialisiertes und globalisiertes Welthandelssystem zwangsläufig der Rechtsform des individualisierten Vertragssubjekts als Archetyp marktförmiger Transaktion bedarf, zeigt gerade die neuere historisch orientierte Kapitalismusforschung, dass „die Verankerung des Kapitalismus in nicht-kapitalistischen Verhältnissen historisch die Regel gewesen ist“ (Kocka 2014: 22). Die Verschränkung kapitalistischer Ökonomie mit brahmanozentrisch-ständischen Rechtskonzepten folgt daher keiner übergeordneten

³ „Hidden forms of transculturality [...] must be seen in all cultural phenomena at all times even if the components are not on the surface“ (Michaels 2019: 12).

⁴ Nach Ranajit Guha gründete sich der Kolonialstaat einzig auf Zwangsmittel und verzichtete auf die Herstellung von Konsens bei seinen Subjekten (R. Guha 1997: 65). Folglich muss Guha auch jede Beteiligung lokaler Kräfte im Staatenbildungsprozess verneinen: „The colonial state in India did not originate from the activity of Indian society itself. No moment of that society's internal dynamics was involved in the imposition of the alien authority structure which provided the process of state formation both with its primary impulse and the means of its actualization“ (R. Guha 1997: 64). Die dem Kodifizierungsvorhaben unterliegende Konvergenz und Verflechtung britischer und brahmanischer Ordnungsvorstellungen, die im Zuge dieser Studie herausgestellt werden, können jedoch als Belege für die Existenz solcher hegemonialen Strategien gesehen werden, zumindest in dieser formativen Phase des Kolonialstaates (siehe Mann 2000: 29).

transhistorischen kapitalistischen Systemlogik, sondern erschließt sich erst aus den lokalen Bedingungen der Etablierung der kolonialen Wirtschaftsordnung, zu deren Stabilisierung die Einbeziehung traditioneller Autoritätsquellen wie Brahmanen unerlässlich war. Um diesen drei Fallstricken zu entgehen, wird der Arbeit ein multiperspektivischer Ansatz zugrunde gelegt, der die Traditionen dharmasāstrischer Wissensproduktion in einem langen und mittleren Zeithorizont in den Blick nimmt, vor allem aber die mikrohistorischen Ursachen für deren Rezeption beleuchtet, nämlich die Rechtsparadigmen des frühen Kolonialstaats, die Dynamiken kolonialer Wissensproduktion sowie den sozialgeschichtlichen Kontext der Brahmanisierung.

In Anlehnung an die drei Arten der Historie, die F. Nietzsche in seiner Schrift *Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben* unterscheidet – der monumentalistischen, der antiquarischen und der kritischen Historie (Nietzsche 1954 [1874]: 218ff.) – versucht die vorliegende Arbeit „kritisches“ und „antiquarisches“ Erkenntnisinteresse zu verbinden. „Antiquarisch“, d. h. Vergangenes für die Gegenwart bewahrend (Nietzsche 1954 [1874]: 224), ist der zweite Teil dieser Dissertation, insofern als in ihm eine *editio princeps* und kommentierte Erstübersetzung zweier obligationenrechtlicher Kapitel des VS vorgelegt wird. Das erste dieser Kapitel trägt den Titel „Untersuchung über das Empfangen von Schulden“ (*ṛṇādāna-nirūpaṇa*), worunter die Regelungen zu Zinsen (*ṛddhi-vyavasthā*, *ṛddhiniṣedha-vyavasthā*), Pfand (*ādhi-vyavasthā*), Bürgschaften (*pratibhū-vyavasthā*), Schuldbegleichung (*ṛṇādāna-vyavasthā*) und Schuldbeitreibung (*ṛṇodgrāhaṇa-vyavasthā*) fallen. Das zweite bearbeitete Kapitel, „Untersuchung über Deposita usw.“ (*upanidhyādi-nirūpaṇa*), umfasst neben den Regelungen zu Deposita (*nikṣepa*), solche zum Rückgängigmachen eines Kaufes (*krītānuśaya*), der Nichtherausgabe einer Ware nach dem Verkauf (*vikrīyāsampradāna*) sowie dem Verkauf ohne Eigentumsrecht (*asvāmivikraya*).

Da das Dharmasāstra als Objekt kolonialen Wissens einen Forschungsgegenstand darstellt, der im Verhältnis zur nur spärlich erschlossenen Quellenlage als übertheoretisiert gelten kann, erscheint eine solche Aufbereitung der Primärquellen besonders geboten. Die Entscheidung zur Bearbeitung des VS ist in der Forschungs- und Quellenlage begründet. Zwar liegen weder ViSe, VS und ViBh in edierter Form oder moderner Übersetzung vor, obgleich Rosanne Rocher für beide Texte eine Edition in Aussicht stellte (R. Rocher 2007a). Es finden sich aber für ViSe mit Nathaniel Brassey Halhed's *A Code of Gentoo Laws* (1776) und für ViBh mit H. T. Colebrookes *A Digest of Hindu Law on Contracts and Successions* (1798) zumindest Übersetzungen in eine europäische Sprache, wenn auch aus dem achtzehnten Jahrhundert und im ersten Fall nur als Sekundärübersetzung aus dem Persischen. Ein ähnliches Bild zeichnet sich bei der wissenschaftlichen Literatur ab: Während in R. Rocher (1982, 1985, 2007a) zumindest Abschnitte und

Aspekte der Textkonstitution des ViSe behandelt werden, R. Rocher (1989, 1995, 2007b) sowie Rocher/Rocher (2012) Hinweise zu den Entstehungsbedingungen des ViBh und Derrett (1961a, 1968) und Bhattacharya-Panda (2008) kurze Auszüge desselben inhaltlich diskutieren, gehen die Verweise zu VS in der Sekundärliteratur kaum über eine bloße Erwähnung des Titels hinaus (siehe etwa Derrett 1961a, 1968; R. Rocher 1989; Rocher/Rocher 2012). Mit VS liegt daher eine indologisch wie kolonialhistorisch bisher vernachlässigte Quelle vor, deren Bereitstellung und Auswertung sowohl zur geistes- als auch rechtshistorischen Forschung zum Aufbau der kolonialen Rechtsordnung in Indien beitragen soll.

Die Auswahl der bearbeiteten Kapitel erfolgte keineswegs zufällig, sondern aus methodologischen Gründen für die inhaltliche Auseinandersetzung. Im Dharmaśāstra dient das Konzept der Schuld (*ṛṇa*) als Grundlagenmetapher zur Beschreibung aller menschlichen und rechtlichen Beziehungen (Davis 2010b: 71), weil sich in diesem die brahmanischen Schulden-theologie fortsetzt, der zufolge weltliche und überweltliche Verschuldungszusammenhänge als konstitutiv für die (brahmanische) Gesellschaftsordnung und Lebenswelt betrachtet werden (Malamoud 1983). Folglich werden im Dharmaśāstra Erörterungen zum Nichtbegleichen von Schulden (*ṛṇādāna*) zur Definition und Entwicklung grundlegender juridischer Konzepte und Verfahren genutzt, sodass sich eine mögliche koloniale Einflussnahme dort als Erstes niederschlagen müsste. Des Weiteren wurde das Schuldrecht Bengalens zum Objekt kolonialstaatlicher Intervention zur Sicherung der Grundsteuereinnahmen, indem die Beziehungen zwischen Grundbesitzer und Staat sowie Grundbesitzer und Pächter in Form von Schuldverträgen umgestaltet wurden (Rothermund 1993: 20–21). Es ist ebenfalls von einer hohen Bedeutung des Schuld- und Kaufrechts für die Etablierung der kolonialen Wirtschaftsordnung auszugehen. Aber auch das Depositenrecht war für die koloniale Wissensproduktion von Interesse. Sir William Jones (1746–1794), der Auftraggeber des VS, verfasste vor seiner Abreise nach Indien einen vielbeachteten *Essay on the Law of Bailments* (1781), worunter rechtliche Regelungen zu Deposita, Pfand, Werkverträgen und weitere Obligationen fallen (Ibbetson 2006: 622–623). Auch für dieses Gebiet scheint es daher sinnvoll, die Möglichkeit eines Austauschs zwischen dem Orientalisten und dem Pandit zu prüfen, zumal Jones dieses Werk schon mit Hinblick auf seine Nützlichkeit für die koloniale Rechtsverwaltung verfasst hatte (Arnold 2001: 67). Schließlich stellt das Schuldrecht im Sinne einer *histoire croisée* (Werner/Zimmermann 2002) ein Bindeglied zwischen Vergangenheit und Gegenwart dar, da sowohl in der Ideologie des Dharmaśāstra, der kolonialen Rechtspolitik in Bengalen, als auch unter den heutigen Bedingungen einer finanzialisierten kapitalistischen Wirtschaftsordnung Verschuldungskonstellationen als Instrumente der Naturalisierung von Hierarchie, Dominanz

und Ausbeutung eingesetzt werden und dadurch zu einer genealogisch-kritischen Reflexion des grundlegenden Zusammenhangs von Schulden und Macht in unterschiedlichen kulturellen Formen herausfordern (siehe Graeber 2011).

Der erste Teil der Arbeit ist der Erörterung der Kernfrage dieser Studie gewidmet: dem Ausbleiben einer Aktualisierung des Dharmaśāstra im frühkolonialen Bengalen. Dabei soll zuerst der empirische Befund dargelegt werden, dass VS als eine Fortsetzung der Dharmānibandha-Literatur gelten muss. Daher soll im ersten Kapitel diese Literaturgattung mit ihren formalen und ideologischen Merkmalen definiert und ihre äußerlichen Gattungskriterien auf die Textgestalt des VS bezogen werden. Zugleich dient dieses Kapitel der literaturgeschichtlichen Verortung des VS sowie der Darstellung seiner kompositorischen Besonderheiten. Das zweite Kapitel setzt diese Untersuchung auf der Grundlage des ideologischen Gehalts der Gattung fort. Im dritten Kapitel soll schließlich der Versuch unternommen werden, die neotraditionalistische Gestalt, die das Dharmaśāstra in VS annimmt, vor dem Hintergrund frühneuzeitlicher Wissensproduktion sowie im rechtspolitischen und sozialgeschichtlichen Kontext des Frühkolonialismus verständlich zu machen.

Diese Abhandlung versucht dabei *kritisch* zu sein, d. h. „eine Vergangenheit zu zerbrechen und aufzulösen“ (Nietzsche 1954 [1874]: 228). Die Frühgeschichte des anglo-hinduistischen Rechts erlaubt es, ein ganzes Bündel an historischen Narrativen zu destabilisieren, nämlich: (1) dass die Globalisierung westlichen Rechts an die Grundsätze von Rechtsgleichheit und Rechtsindividualismus gebunden war, denn im kolonialen Bengalen erhält der dharmāśāstrische Rechtsrelativismus staatliche Sanktionierung; (2) dass die textuell verfassten Normen des Dharmaśāstra den Kern hinduistischer Rechtskulturen ausmachen, denn deren Privilegierung entspringt einer kontingenten Konstellation bestehend aus britischen Rechtsparadigmen, einem wachsenden Kontrollbedürfnis über einheimische Rechtsgelehrte sowie der Notwendigkeit brahmanische Eliten zu kooptieren; (3) dass die Erfindung des „hinduistischen Rechts“ allein Kolonialbeamten und Orientalisten anzulasten ist, denn Pandits waren an der Ausgestaltung der orientalistischen epistemischen Ordnung beteiligt; (4) und schließlich auch die Vorstellung, hinter die juridische Moderne zurückgehen zu können, „zurück in die Zukunft“ zu einer authentischen, organischen und harmonischen vormodernen Rechtskultur, denn der brahmanozentrische Regulierungsanspruch soziokultureller Praxis reicht geschichtlich weiter zurück als in das Jahr 1772. Die Expansion europäischen Rechts gilt es als eine ambivalente, aber gemeinsame Hinterlassenschaft anzunehmen. Vor dem Hintergrund dieser geteilten Geschichte muss die Instrumentalisierbarkeit von Recht als Herrschaftstechnologie aufgezeigt werden, damit dessen emanzipatorische Vergesellschaftung gelingen kann.

iii. *Vivādasārārṇava* und die Kodifizierung des hinduistischen Zivilrechts

Die Geschichte der unter britischer Patronage im Rahmen der hinduistischen Zivilrechtskodifizierung in Auftrag gegebenen Dharmaśāstra-Werke⁵ lässt sich in drei Phasen einteilen, die jeweils stark von einer Persönlichkeit der kolonialen Justizverwaltung geprägt werden: eine formative Phase (1772–1785) unter Generalgouverneur Warren Hastings (1732–1818), eine Hochphase (1785–1794) unter dem Orientalisten und Richter Sir William Jones (1746–1794), und schließlich eine Abschlussphase (1794–1810) unter dem Orientalisten, Richter und Verwaltungsbeamten Henry Thomas Colebrooke (1765–1837), an deren Ende das kodifizierte anglo-hinduistische Recht Gestalt annimmt.⁶

Die Notwendigkeit des Kodifizierungsprojekts ergab sich aus der Übernahme der *dīwānī* für die Reichsprovinzen Bengalen, Bihar und Orissa im Jahr 1765 durch die EIC, wodurch dieser nicht nur die Steuerverwaltung zugesprochen wurde, sondern ebenso die Zivilrechtsprechung (Mann 2007: 2).⁷ Nach einer kurzen Phase des „dual government“, in der die EIC vorrangig die Steueradministration überwachte, die Justizverwaltung aber in den Händen lokaler Autoritäten beließ, erging 1771 die Aufforderung des Londoner Aufsichtsrats, die Aufgabe als *diwān* vollumfänglich wahrzunehmen und entsprechende Verwaltungsmaßnahmen einzuleiten, um dem „zunehmenden administrativen Chaos“ (Mann 2007: 4) im kolonialen Ostindien Herr zu werden (Mann 2007: 2–4).

Infolgedessen legte 1772 das Committee of Circuit einen Plan zur Reform der Justizverwaltung vor, der im Bereich des Personenstandsrechts wie Erbschaften, Eheschließung oder Adoption sowie in religiösen und kastenspezifischen Belangen auf den Aufbau zweier religiös fundierter Jurisdiktionen abzielte (Mann 2007: 5). In diesem oben bereits erwähnten *Judicial Plan* heißt es:

That in all Suits regarding Inheritance, Marriage, Cast, and other religious Usages or Institutions, the Laws of the Koran with respect to Mahometans, and those of the Shaster with respect to Gentoos, shall be invariably adhered to: On all such Occasions the Moulavies or Brahmins shall respectively attend to expound the Law, and they shall sign the Report, and assist in passing the Decree. (Higginson 1804: 350, Abs. 23.)

⁵ Derrett (1961a: 114, 1968: 270–273) bietet einen Überblick zu den Dharmaśāstra-Texten, die zu Beginn der britischen Territorialherrschaft entstanden sind. Dabei ist zwischen solchen Werken zu unterscheiden, die in unmittelbarer Beziehung zum Kodifizierungsvorhaben standen, solchen, die für britische Orientalisten aus wissenschaftlichen Bedürfnissen in Auftrag gegeben wurden, sowie Texten, die ohne oder nur durch indirekten britischen Kultureinfluss entstanden sind.

⁶ Überblicksdarstellungen bieten vor allem Derrett (1961b, 1968), R. Rocher (1993, 2010), Rocher/Rocher (2012: 33ff.), Mann (2007) und Menski (2003: 156–185). Aufgrund seiner umfassenden Auswertung kolonialhistorischer Quellen und Forschungsliteratur basieren die hier dargestellten rechtshistorischen Zusammenhänge weitgehend auf Mann (2007). Im Folgenden werde ich mich allerdings auf die Kodifizierung des hinduistischen Rechts beschränken.

⁷ In jüngerer Zeit hat P. Stern die Übernahme der *dīwānī* als Zäsur für die Geschichte der EIC relativiert und die Kontinuitäten zu den seit dem 17. Jahrhundert bestehenden Regierungspraktiken betont (Stern 2011: 207).

Dieses Reformvorhaben hatte weitreichende Konsequenzen für die indische Rechtsgeschichte. Zum einen etablierte es die Regierungsform des „orientalist government“ (R. Rocher 1993: 220), im Zuge dessen der Übertragung britischen Common Laws eine Absage erteilt und stattdessen der Rechtsprechung auf der Grundlage vermeintlich authentischer religiöser Rechtskulturen der Vorzug gegeben wurde (R. Rocher 1993: 220). Außerdem wurde die Hinzuziehung einheimischer Rechtsberater an den Gerichten institutionalisiert, die auf der Grundlage religiösen Schrifttums Rechtsgutachten erstellen sollten – ein System, das bis 1864 Bestand haben sollte (Mann 2007: 8). Damit einher ging auch die fatale Fehleinschätzung, dass die authentischen Rechtsnormen der einheimischen Bevölkerung in ihren religiösen und theologischen Schriften niedergelegt wären (R. Rocher 1993: 220–221, Menski 2003: 164). Schließlich erging in Konsequenz des *Judicial Plans* auch der Vorschlag, für das religiöse Recht von Hindus und Muslimen religionsgruppenspezifische Kodizes in Auftrag zu geben. Für das Dharmaśāstra leitete dies eine Periode gesteigerter Textproduktion ein, deren erstes Resultat ViSe war, der in den Jahren 1773–1775 von einem Konsortium von elf Pandits verfasst und 1776 auf der Grundlage einer persischen Übersetzung von N. B. Halhed unter dem Titel *A Code of Gentoo Laws* ins Englische übertragen wurde. Wie auch VS stellt ViSe ein in hohem Maße kompiliertes Werk dar (R. Rocher 1982: 187). Mehr noch als der örtlichen Rechtsprechung sollte dieses der Rechtfertigung des orientalistischen Regierungsprogramms W. Hastings’ in England dienen (R. Rocher 1993: 224).

Zahlreiche Gründe sind in der Forschungsliteratur für die rechtspolitischen Maßnahmen des *Judicial Plan* hervorgebracht worden: Derrett (1968: 233–234) verweist auf den Einfluss des anglikanischen Kirchenrechts jener Epoche, nach dessen Vorbild religiöse Personenstandsrechte geschaffen werden sollten; Lariviere (1989a: 761) spricht von einem „gutgemeinten Missverständnis“, Dharma als Äquivalent zum westlichen Religionsbegriff zu erheben und folglich das Dharmaśāstra als bindendes religiöses Recht anzusehen; Washbrook (1981: 668ff.) sieht in der Formulierung des anglo-hinduistischen Rechts den Versuch, ein sicheres Eigentumsrecht für den Aufbau einer Kolonialökonomie zu schaffen; Cohn (1996: 65) hebt die theokratischen Regierungsdiskurse im Kreis um W. Hastings hervor;⁸ nach Michael Mann (2007: 29) spiegeln sich in den britischen Kodifizierungsbestrebungen sowohl eine philologische Urtextsuche als auch Vorstellungen einer kulturellen Dekadenz der hinduistischen Zivilisation, deren klassisches Zeitalter wiederherzustellen Aufgabe britischer Staatstätigkeit sei; C. A. Bayly (1988: 156) stellt die Kontinuitäten mit vormodernen Traditionen der Legitimation von Herrschaft im Idiom brahmanischer Orthodoxie heraus; Travers (2007: 100ff.) schließ-

⁸ Menski (2003: 161) hingegen betont die säkularisierende Stoßrichtung dieses Projekts.

lich hebt die Bedeutung des in der Tradition des Common Law wurzelnden Rechtsparadigmas der Ancient Constitution für die Legitimation der Rechtspolitik Hastings' hervor.⁹

Die Vielzahl der Deutungsansätze, die alle Plausibilität für sich in Anspruch nehmen können, verweist darauf, dass letztlich nur eine multikausale Perspektive, welche die materielle Interessenlage mit dem Studium juridischer Konzepte, vorkoloniale Traditionen mit kolonialpolitischen Notwendigkeiten, und Gegebenheiten britischer Innenpolitik mit lokalen Machtverhältnissen in Verbindung setzt, Licht auf diese Phase kolonialer Rechtsgeschichte werfen kann. Unstrittig sind hingegen die Konsequenzen dieser rechtspolitischen Entscheidung, die bis in die Gegenwart spürbar sind. Der *Judicial Plan* bildete einen Grundstein für die koloniale Essentialisierung der indischen Gesellschaft auf der Grundlage einer binären religiösen Kategorisierung zwischen einer hinduistischen und einer islamischen Kollektividentität (Cohn 1996, Mann 2007), er marginalisierte eine Vielzahl von Rechtsidentitäten, indem lokale, tribale sowie die Rechtskulturen von Sikhs und Jainas dem hinduistischen Recht unterstellt wurden, beeinflusste die Grenzziehung zwischen privat und öffentlich dahingehend, dass der private Raum als Hort kultureller Authentizität zunehmend der politischen Verhandlungbarkeit entzogen wurde (P. Chatterjee 1993), etablierte eine artifizielle Unterscheidung zwischen vermeintlich säkularem britischen Recht und religiösen einheimischen Rechtskulturen (Mann 2007: 31) und schuf eine Konfliktlinie zwischen einer rechtspluralistischen und einer rechtsuniversalistischen Vorstellung des indischen Gemeinwesens, die sich seit dem Bestehen der Indischen Union (1947) immer wieder auf zum Teil gewaltsame Weise artikuliert hat (Mitra/Fischer 2002).

Auch wenn abgesehen von ViSe in der verbleibenden Amtszeit Hastings' keine weiteren Dharmaśāstra-Werke in Auftrag gegeben wurden, fallen in diese Phase weitere wichtige rechtspolitische Maßnahmen. Ab 1777 wurden an den Supreme Court in Kalkutta „court pandits“ berufen (Mann 2007: 13). Mit dem *Impey Code* von 1781 wurde eine Justizverwaltungsreform geschaffen, die 1793 mit dem *Cornwallis Code* in den Aufbau einer klaren Hierarchie gerichtlicher Institutionen mit einem Instanzenweg sowie in die Einführung von Prozessordnungen und die Veraktung von Verfahren münden sollte (Mann 2007: 8). Mit dem *Plan of Settlement* von 1781 wurde schließlich der Geltungsbereich des hinduistischen Rechts erweitert, da fortan auch in Fragen des Vertragsrechts religionsgruppenspezifische Rechte zum Tragen kommen sollten. Sofern Hindus und Muslime als Vertragsparteien involviert waren,

⁹ Auch wenn sich R. Guha (1982) im Rahmen seiner ideengeschichtlichen Studie zum *Permanent Settlement* nicht direkt mit dem zivilrechtlichen Kodifizierungsvorhaben beschäftigt, verweist seine Darstellung auf den weiteren Kontext der britischen Regierungsdiskurse, in denen dieses zu verorten ist. Diese bezogen sich nicht nur auf politisch-ökonomische Fragen wie etwa nach Land- und Eigentumsrechten oder Art und Umfang der Besteuerung, sondern verhandelten auch grundlegendere Debatten über das Wesen der kolonialstaatlichen Souveränität (R. Guha 1982: 92).

hatte das Recht des Beklagten Gültigkeit, in allen anderen Fällen englisches Recht (Tofaris 2013: 2).

Andererseits werden im selben Jahr Ansätze erkennbar, den Einfluss der einheimischen Rechtsgutachter einzuschränken. Durch die Einführung des englischen Rechtsprinzips „justice, equity and good conscience“ (Recht, Billigkeit und gutes Gewissen) erhielten britische Richter die Möglichkeit, auch ohne vorherige Konsultation mit Pandits Urteile zu fällen, wobei die Gerichtsentscheidungen aber weiterhin den Rahmen der bestehenden Rechtskultur nicht verlassen sollten (Mann 2007: 24–25). Dies bedeutete die Einführung von Case Law und öffnete somit die Möglichkeit, englisches Recht – gewissermaßen durch die Hintertür – einzuführen (Mann 2007: 25).

Einen neuen Impuls erhält das Kodifizierungsvorhaben durch W. Jones, der zwar der orientalistischen Rechtspolitik Hastings' treu bleibt, aber den „court pandits“ mit ausgesprochenem Misstrauen begegnet. Dies wird in einem Brief an C. W. Boughton Rouse aus dem Jahr 1786 deutlich, in dem Jones die Gründe für die Aufnahme seines Sanskritstudiums und die Notwendigkeit, einen weiteren Rechtskodex zu erstellen, darlegt:¹⁰

Pure Integrity is hardly to be found among Pandits and Maulavis, few of whom give opinions without a culpable bias, if the parties can have access to them. I therefore always make them produce original texts, and see them in their own Books; for I have greatly improved the stock of Arabick, which I brought from Europe; and have applied myself for a twelve month so diligently to Sanscrit that I can correct or verify any Translation, and can read some texts without assistance: another year will place me on firm ground; but as it cannot be expected that future Judges will take the trouble to learn two difficult languages, I wish much to see compiled and printed a complete Digest of Hindu and Musliman Law, on the great subjects of *Contracts* and *Inheritances*. (William Jones' Brief an C. W. Boughton Rouse, 24. Oktober 1786, zit. nach Cannon 1970: II 720–721; Hervorhebungen im Original.)

Schon bevor Jones den Entschluss fasste, bei der Kolonialregierung für die Finanzierung eines weiteren Kodex zu werben, versuchte er auf unterschiedlichen Wegen, die kontextsensitive brahmanische Auslegungspraxis einzuschränken, etwa indem er die „court pandits“ dazu bewegen wollte, ihre Gutachten unter Eid vorzulegen, oder indem er selbst in Angriff nahm, Dharmasāstra-Texte für die Urteilsfindung auszulegen (R. Rocher 1995: 55, 57; siehe auch Menski 2003: 164). Für Jon E. Wilson (2007) steht Jones' Haltung paradigmatisch für die Kolonialpolitik in Britisch-Bengalen jener Tage. Zwar bemühte man sich, das koloniale Staatenbildungsprojekt in institutioneller und ideologischer Kontinuität mit den lokalen

¹⁰ Schon im Februar 1785 äußert Jones den Wunsch, Sanskrit zu lernen, um hinduistische Rechtsgelehrte besser kontrollieren zu können: „I have completed, and mean to print, a version from Arabick of the Serajeyah, the standard of Mahomedan Law concerning inheritances, and have left orders at Benares and Gaya, both holy cities, for the oldest of the Hindu laws to be translated from the Shanscrit; which I am almost tempted to learn, that I may be a check on the Pundits of the court“ (William Jones' Brief an William Pitt den Jüngeren, 5. Februar 1785, zit. nach Cannon 1970: II 664).

soziopolitischen Gepflogenheiten zu stellen. Zugleich mehrten sich jedoch die Befürchtungen, von einheimischen Akteuren übervorteilt zu werden oder von entscheidenden Informationsflüssen ausgeschlossen zu sein. Aus dieser Angst erwuchs ein Kontrollbedürfnis, das vermehrt auf Verschriftlichungspraktiken setzte, um die Abhängigkeit von Mittelsmännern zu verringern.

Im März 1788 unterrichtet Jones in einem Brief Generalgouverneur Charles Cornwallis (1738–1805) detailliert über sein Vorhaben eines neuerlichen hinduistischen Gesetzbuches, das nach dem Vorbild des unter Kaiser Iustinian entstandenen *Corpus Iuris Civilis* zu gestalten sei. Auch in diesem Brief führt Jones die Täuschungsabsichten der einheimischen Rechtsgutachter als Begründung dafür an, britischen Richtern einen eigenständigen Zugang zu den Quellen zu ermöglichen.¹¹ Da ViSe nur unzureichend das Vertragsrecht abdecke, könne dieser Text nicht als Grundlage für den Kodex dienen.¹² Um den regionalen Unterschieden in den Gewohnheitsrechten der von der EIC verwalteten Provinzen gerecht zu werden, schlägt Jones vor, jeweils einen Pandit aus Bengalen und einen aus Bihar für die Abfassung anzustellen.¹³

Nachdem Jones' Vorhaben bewilligt wurde, benennt er einen Monat später in einem weiteren Brief an Cornwallis die zukünftigen Autoren des *Digest*, unter ihnen Sarvoru Śarman, den Autor des VS, welcher hier unter dem Namen „Sabur Tiwāri“ erscheint:

Permit me to name, 1. as the Pandit for this province, *Radhācānt Sarman*, a Brahmen of distinguished abilities, and, highly revered by the Hindus in Bengal for his erudition and virtue; 2. as the Pandit for Bahar, *Sabur Tiwāri*, who formerly attended the council at Patna, and is universally esteemed in that province as a lawyer of accurate and extensive knowledge. (William Jones' Brief an den ersten Marquis von Cornwallis, 13. April 1788, zit. nach Cannon 1970: II 802; Hervorhebungen im Original.)

Jones entschließt sich bald, das Personal für den Kodex für Bengalen, ViBh, zu erhöhen und gewinnt im Mai 1788 Jagannātha Tarkapañcānana dafür, die Oberaufsicht über dieses Projekt auszuüben (R. Rocher 1995: 62). Ironischerweise griff Jones in hohem Maße auf die Expertise von Pandits bei einem Vorhaben zurück, dessen erklärtes Ziel es gerade war, deren Deutungsmonopol langfristig zu brechen. Indirekt nahm Jones auch Einfluss auf den Kompositionsprozess, indem er kurz nach Aufnahme des Projekts damit begann, eine umfangreiche Sammlung an Dharmaśāstra-Manuskripten anzulegen, und diese an die Autoren des *Digest* auszuleihen (R. Rocher 2007a: 64). Nachdem Sarvoru im Jahr 1789 VS vorgelegt und sein

¹¹ William Jones' Brief an den ersten Marquis von Cornwallis, 19. März 1788, zit. nach Cannon 1970: II 795–796.

¹² William Jones' Brief an den ersten Marquis von Cornwallis, 19. März 1788, zit. nach Cannon 1970: II 797.

¹³ „Since two provinces are immediately under this government, in each of which there are many customary laws, it would be proper to employ one Pandit of Bengal and another from Bahar“ (William Jones' Brief an Marquis of Cornwallis, Kalkutta, 19. März 1788, zit. nach Cannon 1970: II 797).

Werk damit erfüllt hatte, scheint er jedoch bis 1793 weiterhin im Rahmen der Arbeit am ViBh damit beschäftigt gewesen zu sein, Kollationen zu erstellen und Jones verschiedene Textstellen zu erläutern. VS sollte jedoch niemals offizieller Bestandteil des *Digest* werden, da dieser in seiner endgültigen Form nur noch aus dem ursprünglich bengalischen Teil des Kodex ViBh bestand (Rocher/Rocher 2012: 34). Im März 1794 vermeldete Jones, dass seine Arbeit am *Digest* kurz vor der Vollendung stünde. Zusammen mit Rādhākānta Tarkavāgīśa setzt er diese bis zu seinem Tod im April desselben Jahres fort (Rocher/Rocher 2012: 34).

Noch während Jones mit der Erstellung des *Digest* beschäftigt war, legte er auch die erste Übersetzung des *Mānavadharmasāstra* (MDh) in eine europäische Sprache vor, die 1794 unter dem Titel *Institutes of Hindu Law: Or, the Ordinances of Menu* erschien. Für Jones waren die Übersetzungen des MDh und ViBh eng aufeinander bezogen. Wie Ibbetson (1998: 31–32) herausgestellt hat, spiegeln die von Jones gewählten Werktitel *Institutes* und *Digest* seinen Anspruch wider, ein indisches *Corpus Iuris Civilis* zu schaffen. Entsprechend dem *Corpus Iuris Civilis*, das sich aus den *Institutiones*, *Pandekten* bzw. *Digesta*, dem *Codex Iustinianus* und den *Novellae* zusammensetzt, sollte auch sein indisches Gegenstück aus den *Institutes* (der Übersetzung von MDh), dem *Digest* (der Übersetzung von ViBh) und einem *Code* bestehen. Dabei sollten die *Institutes* in das System der hinduistischen Jurisprudenz einführen, der *Digest* die anerkanntesten Normen und Kommentare beinhalten, während der *Code*, dessen genaue Ausgestaltung im Dunkeln bleibt, das hinduistische Recht an die Erfordernisse des gegenwärtigen „kommerziellen Zeitalters“ anpassen sollte (Jones 1796: iii–iv). Allein aus diesen übergeordneten Werkprinzipien deutet sich schon eine Antwort auf die Frage an, warum VS, der als Teil des *Digest* vorgesehen war, auf eine Aktualisierung verzichtete, denn eine solche war erst im *Code* vorgesehen.

Auch wenn H. T. Colebrooke das Erbe von Jones antrat, indem er noch im selben Jahr nach dessen Tod das Kodifikationsvorhaben übernahm und vier Jahre später eine Übersetzung von ViBh unter dem Titel *Digest of Hindu Law on Contracts and Successions* (1798) vorlegte (R. Rocher 2007b: 738), sollte Colebrooke der kolonialstaatlichen Patronage von Dharmasāstra-Werken ein Ende setzen. Obwohl Colebrooke noch im Jahr 1797 weitere Gelder bewilligt wurden, die für eine Erweiterung des *Digest* um die Bereiche des hinduistischen Straf- und Verfahrensrechts bestimmt waren, und er in diesem Rahmen auch weitere Sanskrit-Texte in Auftrag gab, erfüllten diese letztlich seine Erwartungen nicht, sodass er, nachdem er erst mit dem Gedanken gespielt hatte, die Kompilation selbst vorzunehmen, schließlich sein Vorhaben eines erweiterten *Digest* fallen ließ (R. Rocher 2007b: 743, Rocher/Rocher 2012: 46–48).

Die von Colebrooke 1810 vorgelegten *Two Treatises on the Hindu Law of Inheritance*, die aus einer Übersetzung des *Dāyabhāga* (DBh) sowie der erbrechtlichen Passagen der *Mitākṣarā* (Mit) bestehen, läuteten die eigentliche Phase hinduistischer Zivilrechtskodifizierung ein, die auf staatlich sanktionierte, abstrakte, universelle, kohärente und textuell verfasste Rechtsnormen abstellte. Englische Übersetzungen älterer Dharmaśāstra-Texte traten an die Stelle neuer Textschöpfungen. Aus selektiven Zusammenstellungen der Smṛti- und Kommentarliteratur wurde ein abstraktes Regelsystem destilliert und in Handbüchern niedergelegt, wie etwa in T. A. L. Stranges *Elements of Hindu Law: Referable to British Judicature in India* (1825) oder W. H. Macnaghtens *Principles and Precedents of Hindu Law* (1829). Schließlich gewann auch die staatliche legislative Tätigkeit in Form von Gesetzesrecht ab der ersten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts an Bedeutung (J. E. Wilson 2007: 18ff.) und unter dem Grundsatz des *Stare decisis* bildete sich ein Fallrecht mit bindenden Präzedenzurteilen heraus (Menski 2003: 168). Auf der einen Seite bekräftigten diese Entwicklungen zwar formell die Autorität des Dharmaśāstra und in gleichem Maße wurde auch das System der einheimischen Rechtsberater durch den Aufbau von Sanskrit Colleges in Kalkutta und Benares institutionalisiert und professionalisiert (Mann 2007: 14), die Kultur der Sanskrit-Textproduktion und die freie Auslegungspraxis der Pandits indes wurde gleichzeitig zu Gunsten kodifizierter Rechtsnormen immer weiter eingeschränkt, sodass diese Phase auch als die eigentliche Geburtsstunde des anglo-hinduistischen Rechts gelten kann.

iv. Autor und Werk

Obwohl über Sarvoru Śarman im Vergleich zu europäischen Intellektuellen derselben Zeit nur spärliche biographische Hinweise – vorrangig aus britischen Quellen – vorliegen, so ist die Quellenlage doch um einiges dichter als für andere indische Denker der frühen Neuzeit (siehe Pollock 2008, Ganeri 2011). Die folgende biographische Skizze beruht vorrangig auf den Arbeiten von R. Rocher (1989, 1995).

Sarvoru Śarman Trivedin, der zuvor als Pandit am Patna Council tätig war, wurde von W. Jones im April 1788 als Experte für das Recht Bihars für die Ausarbeitung des *Digest* hinzugezogen (R. Rocher 1989: 630–631). Auch nach Vollendung von VS blieb Sarvoru im Rahmen dieses Projekts zumindest bis Ende des Jahres 1792 beschäftigt. Die Verbindung zu Jones und dem Kodifizierungsprojekt beförderte Sarvorus Karriere in der kolonialen Justizverwaltung nachhaltig. Sarvoru wird 1794 als Pandit an den Patna Court of Appeals berufen und erhält schließlich am Ende desselben Jahres zusammen mit seinem früheren Kollegen Rādhākānta Tarkavāgīśa die gleiche Position am Ṣadr Dīwānī ‘Adālat, dem obersten Berufungsgericht für

die indischen Provinzen, in Kalkutta (R. Rocher 1989: 632). Die Ernennung dieser beiden Experten für den *Digest* auf eine Schlüsselposition im britisch-bengalischen Justizwesen war zugleich ein Versuch, dem *Digest* an höchster Stelle Geltung zu verschaffen. Sowohl Sarvoru als auch Rādhākānta begleiteten ihre Position bis in die ersten Jahre des neunzehnten Jahrhunderts. Zahlreiche Rechtsgutachten (*vyavasthā*) beider Pandits sind aus dieser Zeit überliefert (R. Rocher 1989: 633, Anm. 59, 60). Die Arbeit am *Digest* zahlte sich jedoch nicht nur für Sarvoru selbst aus. Nach seiner Berufung an den Ṣadr Dīwānī ‘Adālat gelang es ihm, seinem Sohn Rādhākṛṣṇa die Nachfolge am Berufungsgericht in Patna zu sichern (R. Rocher 1989: 633, Anm. 62).

Sarvorus literarische und intellektuelle Aktivität lässt sich nicht einzig auf seine Beschäftigung in der Justizverwaltung reduzieren. Als Informant und kultureller Makler¹⁴ wirkte er auch über das Dharmaśāstra hinaus an der Herausbildung orientalistischen Wissens mit und war in dieser Rolle nicht nur auf die Zusammenarbeit mit Jones beschränkt. 1791 erstellte Sarvoru für Jones einen *Bhāvavilāsinī* genannten Kommentar zu den Kapiteln neun bis siebzehn von Kālidāsas *Kumārasambhava* (Tawney/Thomas 1903: 29–30, Ms. Nr. 43). Ein Jahr später wird Sarvoru von Jones in der Veröffentlichung einer Inschriftsübersetzung erwähnt, für deren Übertragung er Vorschläge beisteuerte (Jones 1799: 43). Ferner war Sarvoru Jones auch bei der Bestimmung von Pflanzennamen behilflich (Jones 1807: 81). Des Weiteren verfasste Sarvoru für Jones folgende, in englischer Übersetzung erhaltene, eulogischen Verse, die ein beredtes Zeugnis der asymmetrischen Beziehung zwischen Orientalist und Pandit abgeben:

Trivēdi Servoru Sarman, who depends on you alone for support, presents his humble duty, with a hundred benedictions.

Verses

To you there are many like me; yet to me there is none like you, but yourself: there are numerous groves of night flower; yet the night flower sees nothing like the moon, but the moon.

A hundred chiefs rule the world; but thou art an ocean, and they are mere wells; many luminaries are awake in the sky; but which of them can be compared to the Sun?

Many words are needless to inform those who know all things. The law-tract of *Atri*¹⁵ will be delivered by the hand of the footman, dispatched by your Excellence. – Prosperity attend you! (Shore 1835: 195, Hervorhebung im Original.)

Nach Jones’ Tod nahm auch Colebrooke Sarvorus Dienste in Anspruch. Sarvoru war 1801 an Colebrookes Übersetzung der Feroz-Shah-Säule beteiligt, die in dem Aufsatz „Translation of

¹⁴ Das Konzept des „cultural broker“ ist von der Höh et al. (2013: 9ff.) entnommen.

¹⁵ Vielleicht stammen diese Verse aus dem *maṅgala* einer von Sarvoru für Jones angefertigten Abschrift der *Atrismṛti*.

One of the Inscriptions on the Pillar at Dehlee, called the Lāt of Feeroz Shah“ (Colebrooke 1801b) veröffentlicht wurde. Auch sechs Jahre später konsultierte Colebrooke Sarvoru bei epigraphischen Fragestellungen (Colebrooke 1809: 400). Sarvoru kann daher zu jener Klasse einheimischer Schrifteliten gerechnet werden, denen es in der frühen Kolonialgesellschaft nicht nur gelang, das kulturelle Kapital ihrer traditionellen Gelehrsamkeit in eine juristische Laufbahn umzumünzen, sondern ihre Position auch dadurch zu festigen, dass sie europäischen Forschern eine große Bandbreite soziokultureller Informationen zur Verfügung stellen konnten. Wie auch ViSe und ViBh steht auch VS in der Tradition der Dharmanibandha-Literatur (siehe Kapitel 1). Der Text weist einen hohen Grad an kompilierten Elementen auf, v. a. zu Vijñāneśvaras *Mitākṣarā* (Mit) und Misaru Miśras *Vivādacandra* (ViCa) (siehe Kapitel 1.4). Diese Passagen sowie intertextuelle Bezüge zu Caṇḍeśvaras *Vivādaratnākara* (ViRa) und Vācaspati Miśras *Vivādacintāmaṇi* (ViCi) weisen das Werk als Vertreter der Kommentartadition von Mithila aus (siehe Kapitel 1.3). In seiner inhaltlichen Gliederung greift VS auf die in der Dharma-Literatur kanonisierten Streitgründe (*vivādapada*) zurück, die in teils variierender Über- und Unterordnung den Aufbau der meisten Dharmanibandhas zu diesem Themenkomplex bestimmen (siehe Kapitel 1.3).¹⁶ VS enthält die folgenden neun Hauptkapitel (*tarāṅga*):

¹⁶ McClish (2018b: 299) definiert die *vyavahāra*- bzw. *vivādapadas* als Typen privater Rechtsgeschäfte, die vor einem königlichen Gericht verhandelt werden. Diese wurden zuerst innerhalb der Nīti-Tradition formuliert, fanden aber schon bald Eingang in die Dharmasūtras. Im MDh wurden diese als integraler Bestandteil des Dharmaśāstra etabliert und behielten ihre Bedeutung als eines der Kernthemen auch in der späteren Smṛti- und Kommentarliteratur (McClish 2018b: 300–301).

Hauptkapitel des VS ¹⁷	
(<i>maṅgalācaraṇa</i>) ¹⁸ (fol. 1b)	Glückverheißende Verse / Eulogie
(<i>rājadaṇḍa</i>) (fol. 1b–2b)	Die königliche Strafgewalt
(<i>parimāṇa</i>) (fol. 2b–3a)	Maßeinheiten
(<i>vyavahārapada</i>) (fol. 3a–3b)	Rechtstitel
<i>rṇādāna-nirūpaṇa</i> (fol. 3b–27b)	Untersuchung über das Empfangen von Schulden
<i>upanidhyādi-nirūpaṇa</i> (fol. 27b–37a)	Untersuchung über Deposita usw.
<i>vetanādānādi-nirūpaṇa</i> (fol. 37a–59a)	Untersuchung über das Nichtbezahlen von Löhnen usw.
<i>dāyabhāga-nirūpaṇa</i> (fol. 59a–84a)	Untersuchung über die Erbteilung
<i>kriyābalābalādi-nirūpaṇa</i> (fol. 84a–102b)	Untersuchung über die Gültigkeit und Ungültigkeit von Beweismitteln usw.
<i>likhitādi-nirūpaṇa</i> (fol. 102b–111b)	Untersuchung über Dokumente usw.
<i>dyūtādi-nirūpaṇa</i> (fol. 111b–125b)	Untersuchung über das Glücksspiel usw.
<i>sāhasādi-nirūpaṇa</i> (fol. 125b–135a)	Untersuchung über Gewalttaten usw.
<i>prakīrṇa</i> (fol. 135a–137a)	Vermischtes
<i>vibhāgapatra</i> (fol. 137b–142b)	Formular eines Erbteilungsvertrags

Tabelle 1: Übersicht über die Hauptkapitel des VS.

Die Einbeziehung von strafrechtlich relevanten Themen wie Gewalttaten zeigt, dass der ursprüngliche Auftrag, das Werk auf das Vertrags- und Erbrecht zu beschränken, nicht vollumfänglich umgesetzt wurde. Die Einleitung des VS, die den Hauptkapiteln einen Überblick zur Rolle des Königs in der Justizverwaltung, dem göttlichen Ursprung der Strafe, den achtzehn *vivādapadas*, sowie den Äquivalenzen zwischen verschiedenen Maßeinheiten voranstellt, sticht in formaler Hinsicht heraus und ist daher möglicherweise als eine Konzession an britische Textadressaten zu lesen, die über kein dharmasāstrisches Grundlagenwissen verfügten. Ebenso lässt sich der Umstand, dass VS thematisch weitgehend auf die *vivādapadas* und damit auf private Rechtsgeschäfte ausgerichtet ist und nicht wie viele andere Dharma-Kompendien weitere Bände zu sozioreligiösen und rituellen Fragen umfasst, als Indiz dafür werten, dass Sarvoru den Vorgaben seines Auftraggebers nachzukommen versuchte. Der Anhang eines Erbteilungsformulars greift die seit dem indischen Mittelalter belegte Tradition von Formularbüchern wie beispielsweise *Lekhapaddhati* (13. Jh.–15. Jh.), *Likhanāvalī* (15. Jh.), *Lokaprakāśa* (bis 17. Jh.) oder *Yāvanaparipāṭyanukrama* (18. Jh.) auf und ist daher nicht zwangsläufig den Bedürfnissen der kolonialen Justizverwaltung geschuldet.¹⁹

¹⁷ Zur Verdeutlichung der Unterschiede im Kapitelumfang wurde der Inhaltsübersicht die Anzahl der Folios der Leithandschrift A beigegeben. Die jeweiligen Unterkapitel wurden nicht aufgenommen.

¹⁸ Die in Klammern gesetzten Überschriften wurden von mir selbst vergeben und finden sich nicht im Originaltext.

¹⁹ Einen Überblick über diese Textgattung bietet Banerji (1958).

Über die Frage, warum VS letztlich nicht Bestandteil des *Digest* wurde, lässt sich nach dem derzeitigen Kenntnisstand nur spekulieren, denn dies bedürfte eines umfangreichen Textvergleiches von VS und ViBh. Dennoch sollen hier einige vorläufige Überlegungen vorgestellt werden. Es ist unwahrscheinlich, dass Jones VS als mangelhaft erachtete und aus diesem Grund nicht für ViBh verwendete, weil er ansonsten wohl nicht weiterhin auf Sarvorus Dienste zurückgegriffen hätte, zumal nicht für die Arbeit an ViBh. Drei mögliche Antworten sind daher denkbar.

Erstens, VS ist im eigentlichen Sinne nicht beiseitegelassen worden, sondern als Kompilationsmaterial in ViBh aufgegangen. Nur ein detaillierter Textvergleich, der berücksichtigt, ob die in ViBh kompilierten Passagen aus Mit oder ViCa mit denen in VS übereinstimmen und somit aus diesem entlehnt sein könnten, würde diese These sichern. Ein Indiz dafür ist, dass in VS Stellen aus ViCa ohne Kenntlichmachung des Zitats übernommen wurden und auch Colebrooke im *Digest* anmerkt, dass „*Viváda Chandra* is never cited by name in the new digest; although it has been frequently copied in the anonymous commentary“ (*Digest*, I xx). In ViBh aufgenommene Zitate aus ViCa könnten daher in Vermittlung über VS Eingang gefunden haben.

Zweitens, Jones bemerkte während seiner Arbeit am *Digest*, dass sich seine Vorannahme zweier regionaler Rechtskulturen nicht bestätigte und als artifiziell erwies. Zwar bestehen regionale Rezeptionskulturen, in denen bestimmte Werke der Kommentar- und Nibandhaliteratur besondere Wertschätzung genießen, dies schließt jedoch keinesfalls aus, dass diese Texte nicht auch eine translokale Verbreitung erfahren haben, besonders in angrenzenden Gebieten wie Bihar und Bengalen. Entsprechend finden sich nicht nur in VS, sondern auch in ViBh zahlreiche Referenzen zu Mit, ViRa, ViCi und ViCa, die eine starr gezogene regionale Aufteilung obsolet erscheinen ließen.

Drittens, Jones hatte bis zuletzt vor, VS zu übersetzen, sein vorzeitiger Tod verhinderte jedoch die Umsetzung dieses Plans. Es bliebe dann aber die Frage bestehen, warum Colebrooke, der sich ansonsten um eine Fortsetzung des Vorhabens in Jones' Sinne bemühte und auch mit Sarvoru weiter zusammenarbeitete, VS nicht in den *Digest* aufnahm. Aufgrund der zahlreichen Überschneidungen bei der kompilierten Kommentarliteratur zwischen VS und ViBh scheint es daher am wahrscheinlichsten, von einer Verbindung der ersten beiden genannten Erklärungsansätze auszugehen.

Die Rezeption von VS in der anglo-hinduistischen Rechtsprechung nimmt sich bescheiden aus. In einem Rechtsfall, der 1864 vor dem Madras High Court verhandelt wurde,²⁰ wird das

²⁰ „The Collector of Madura v. M. Ramalinga Sethupati“, zit. nach Stokes/O'Sullivan/Mills 1869: 206–235.

folgende Rechtsgutachten aus dem Jahr 1814 am Ṣadr ‘Adālat in Madras aufgegriffen, das sich unter anderem auf VS beruft:

No. 18 of 1814, reported 1, Select Decrees, contains a pundit’s opinion at page 104. „A widow may adopt a son with the consent of her husband or with the consent of her relations—thus it is declared in *Datta Mimāmsa*, *Vivada Sararnavam* and *Lohita Dharman* and other law books; and in conformity therewith is the custom of this country“. (Zit. nach Stokes/O’Sullivan/Mills 1869: 213; Hervorhebungen im Original.)

Auch wenn der inhaltliche Bezug zu VS in diesem Gutachten nicht sehr spezifisch ist, verrät es dennoch einiges über die Rezeptionsgeschichte von VS. Zum einen erfahren wir, dass spätestens 1814 eine Abschrift des VS in Madras vorgelegen haben muss. Rosane und Ludo Rocher (2012: 129) haben rekonstruiert, dass zwischen 1812 bis 1814 im Zuge der bevorstehenden Abreise Colebrookes aus Indien wichtige Teile seiner Handschriftensammlung für die Bibliothek des Fort William College kopiert wurden. In einer persönlichen Mitteilung vom 1. April 2014 teilte mir R. Rocher mit, dass diese Kopien nicht nur für Fort William in Kalkutta bestimmt waren, sondern auch für St. George in Madras, und dass sie darüber hinaus auf textkritischer Grundlage eine Abhängigkeit der Madras-Handschrift des ViSe von dem Colebrook’schen Manuskript nachweisen konnte. Dieses Muster scheint sich im Verhältnis der Madras- und Colebrooke-Handschrift des VS zu wiederholen. Während die textkritischen Indizien in der Einleitung der Edition im zweiten Teil dieser Arbeit dargelegt werden, soll hier nur auf die zeitliche Nähe zwischen der Anfertigung von Kopien aus Colebrookes Manuskriptbibliothek, in der sich auch VS befand, in den Jahren 1812–1814 und der Referenz zu VS in der oben genannten Quelle aus Madras von 1814 hingewiesen werden, die eine solche Abhängigkeit bekräftigen.

Darüber hinaus ist bemerkenswert, dass keine Abschrift von VS in Kalkutta nachgewiesen werden kann, obwohl der Text dort im Auftrag der Kolonialregierung verfasst wurde und Sarvoru dort längere Zeit in der Justizverwaltung diente. Außerdem weist Derrett (1968: 271, Anm. 2) darauf hin, dass es in der klassischen Sammlung bengalischer Rechtsgutachten der frühen Kolonialzeit, *Dharmaśāstravyavasthāsaṅgraha*, keinerlei Bezugnahme auf VS gibt. Wie lässt sich in diesem Zusammenhang erklären, dass ein Werk, das als Spiegel der Rechtskultur Mithilas konzipiert worden war, gerade in Südindien nicht nur in drei Abschriften (siehe Textzeugen B, M und K) vorliegt, sondern für dieses auch eine, wenn auch nur spärliche, Rezeption im Fallrecht nachzuweisen ist?

R. Rocher hat die überzeugende Vermutung geäußert, dass dies auf Colebrookes Konstruktion hinduistischer Rechtsschulen zurückzuführen ist.²¹ Colebrooke war irrigerweise der Annahme,

²¹ Persönliche Mitteilung vom 1. April 2014.

dass die unterschiedlichen Erbrechtsregelungen in DBh und Mit zur Herausbildung unterschiedlicher Schulen hinduistischen Rechts geführt hatten. Während DBh die autoritative Grundlage des Dharmaśāstra in Bengalen darstelle, dominiere Mit in Benares, wobei auch in den übrigen regionalen Rechtsschulen Indiens Mit eine hohe Geltung zukomme (Rocher/Rocher 2012: 112ff.). Durch seine *Two Treatises on the Hindu Law of Inheritance* (1810) popularisierte Colebrooke diese Vorstellung rasch in der kolonialen Justizverwaltung und schuf so eine der folgenreichsten Verzerrungen der Rechtswirklichkeit des anglo-hinduistischen Rechts. Da VS als Kodex für Mithila nach dem Schema Colebrookes zu den Mitākṣarā-Schulen zu zählen ist und das Werk auch tatsächlich eine Vielzahl an Passagen der Mit enthält, legt dies nahe, dass eine Kopie des VS in Kalkutta, mitten im Einflussgebiet der bengalischen Rechtsschule, als überflüssig betrachtet wurde. Südindien gehörte zum Einflussgebiet der Mit, sodass VS für die dortige Rechtspraxis geeignet schien. Es bleibt jedoch unklar, warum im Zuge der Verfestigung des Konzepts hinduistischer Rechtsschulen keine Verbreitung von VS nach Mithila selbst stattgefunden hat, sodass dort keine Handschrift dieses Textes nachgewiesen werden konnte.

v. Forschungsstand

Trotz der rechtshistorischen Bedeutung des Kontaktes von britisch-kolonialstaatlicher Rechtsverwaltung und indigener Jurisprudenz in Südasien sind immer noch wesentliche Aspekte dieser Begegnung unbeachtet geblieben, die eine weitere Beschäftigung fruchtbar erscheinen lassen. So sind bis heute die zentralen Primärtexte der Frühphase der Kodifikation unediert und z. T. nur über Drittsprachen übersetzt (siehe dazu Derrett 1968, Rocher/Rocher 2012). Im engeren Sinne beruhen nur die Arbeiten von Derrett (1961a, 1968), R. Rocher (1980–1981, 1982, 1985, 1989, 1995, 2007a, 2007b), R. und L. Rocher (Rocher/Rocher 2012) und Bhattacharya-Panda (2008) auf einer Originallektüre des dem *Digest* zugrunde liegenden Sanskrit-Textes. Folglich wird der hier gebotene Überblick selektiv um solche Arbeiten erweitert, die für die weitere Perspektivierung und Kontextualisierung des Forschungsgegenstandes bedeutsam erscheinen.

Die ersten und bis heute maßgeblichen Arbeiten zu den im Auftrag der britischen Kolonialverwaltung verfassten Dharmaśāstra-Texten und zur Genese des anglo-hinduistischen Rechts bietet Derrett (1961b, 1962, 1968), der darüber hinaus eine Modifikation der Kompositionsprinzipien nach britischen Vorgaben in ViSe sowie eine Rezeption britischen Rechtsdenkens in ViBh postuliert.

Methodisch beispielhaft sind die Arbeiten von R. Rocher (1989, 2007a, 2007b) und Rocher/Rocher (2012), die aus der Kombination von englischen, bengalischen und Sanskrit-Quellen die Entstehungsbedingungen der von W. Jones und H. T. Colebrooke in Auftrag gegebenen Dharmaśāstra-Werken erstmals detailliert herausarbeiten und den sozialgeschichtlichen Hintergrund ihrer Verfasser nachzeichnen. R. Rocher kommt dabei zum Schluss, dass diese Texte in Form und Inhalt der Dharmanibandha-Gattung folgen, einen kompilatorischen Charakter (R. Rocher 1980–1981, 1982, 1985) annehmen und allenfalls ViBh marginale Konzessionen an kolonialstaatliche Interessen beinhaltet (Rocher/Rocher 2012). Zwar rekonstruieren R. und L. Rocher die verflochtene Konstellation, die zur Textproduktion führte, prüfen allerdings nicht hinreichend deren möglichen Niederschlag auf die materielle und formale Textgestaltung.

Diesem Anspruch wird eher Bhattacharya-Panda (2008) gerecht, die in ihrer Analyse der Sanskrit-Texte ViSe und ViBh diese als Ergebnis einer selektiven Aneignung von verschiedenen Traditionen des Dharmaśāstra darstellt, um britische rechts- und wirtschaftspolitische Interessen zu legitimieren. Die Schwächen der Studie liegen jedoch in der geringen Belegstellendichte, der Reduktion der Pandits auf bloße Erfüllungsgehilfen der Kolonialpolitik und die mangelnde Rückbindung der Texte auf die vorkolonialen Traditionen des Dharmaśāstra.

Besonderheiten der frühneuzeitlichen Debatten im Wissenssystem des Dharmaśāstra werden vor allem in Pollock (2005) herausgestellt. Pollock geht dort von einer Ossifizierung und Neotraditionalisierung des Dharmaśāstra-Diskurses ab dem siebzehnten Jahrhundert aus, die in einen Zusammenbruch der Textproduktion im achtzehnten Jahrhundert mündet. Dem widersprechen Hatcher (2007) und Dodson (2007), die von einer Kontinuität in der kreativen Weiterentwicklung śāstrischer Praxis bis in die Kolonialzeit ausgehen.

Die Frage nach dem Verhältnis von Text und Praxis in den hinduistischen Rechtskulturen und der Rolle des kolonialen Kodifikationsprojekts wird in Davis (2008a, 2010a), Lariviere (1989a, 2009), Michaels (2010b) und R. Rocher (1993) reflektiert. Pollock (1993a) bringt den Gedanken ein, dass die Textualisierungsstrategie des kolonialen Projekts auf einem vorkolonialen brahmanischen Machtdiskurs aufbaut. Die Arbeiten von Banerji (1957, 2004) und Ganguly (1972) enthalten zwar wertvolle Informationen über Dharmaśāstra-Werke, ihre Autoren und die Smṛti-Traditionen in Bengalen und Bihar, sind allerdings eher von enzyklopädischem Charakter.

Das hinduistische Schuldrecht in der Smṛti-, Kommentar- und Nibandhaliteratur wird von Chatterjee Śāstri (1971) bearbeitet und bezieht auch die kolonialen Dharmanibandhas ViSe und ViBh punktuell ein, lässt aber eine Historisierung der śāstrischen Diskurse vermissen. Jolly

(1877) und Kohler (1882) bieten konzise deskriptive und synchronische Einführungen in das Schuld- und Obligationenrecht des Dharmaśāstra und sind für die Terminologie desselben immer noch hilfreich. Meyer (1927) nimmt auf diese Rechtsgebiete im Zuge seiner Untersuchung des Verhältnisses der einzelnen Werke der Smṛti-Literatur zueinander Bezug und liefert für die vorliegende Arbeit wichtige terminologische Untersuchungen. Davis (2010b) arbeitet die archetypische und umfassende Funktion des Schuldrechts für das Dharmaśāstra heraus, während Malamoud (1983) dessen weitere Bezüge in der brahmanischen Kultur untersucht. Darüber hinaus hat Davis (2017) eine Einführung in die *vivādapadas* aus handels- und wirtschaftsrechtlicher Perspektive und auf der Grundlage der mittelalterlichen Kommentar- und Nibandhaliteratur vorgelegt. Das Standardwerk zum altindischen Depositenrecht ist Sternbach (1965), das nicht nur die Smṛtis behandelt, sondern auch die Kommentarliteratur berücksichtigt. Roy (1932) enthält eine nützliche und umfangreiche Zusammenstellung von Primärquellen zum Pfandrecht, während Oleksiw (1982) wertvolle Hinweise für die terminologische Differenzierung im Depositenrecht bietet. Mathur (2007) stellt die wirtschaftsrechtlich relevanten *vivādapadas* (u. a. *ṛṇādāna*, *nikṣepa*, *krītvānuśaya*, *vikrīyāsasampradāna* und *asvāmivikraya*) in der mittelalterlichen Dharmaśāstra-Kommentarliteratur dar und deutet Neuerungen im Vergleich zur früheren Smṛti-Literatur als Antworten auf veränderte ökonomische Rahmenbedingungen und Ausdruck einer zunehmenden Säkularisierung des hinduistischen Rechts. Schetelich (1974) diskutiert das altindische Schuldrecht vor dem Hintergrund unfreier Arbeit. Historische Untersuchungen zur Schuldrechtspraxis im alten und mittelalterlichen Indien finden sich in Ruben (1967), Habib (1964) und Kumar (1992). Aspekte des Schuld- und Pfandrechts werden auch in Studien zu regionalen hinduistischen Rechtskulturen diskutiert, etwa in Davis (2004) für Kerala oder in Kölver (1981, 1986, 1995, 1996) und Kölver/Śākya (1985) für Nepal. Strauch (2002) beinhaltet Urkundenformulare im Bereich des Schuld- und Pfandrechts aus dem mittelalterlichen Gujarat. Für das neuzeitliche Bengalen untersucht Wright (2017) auf innovative Weise das Zusammenspiel intellektueller und sozioökonomischer Praxis, indem er die Eigentumstheorie des Nyāya im Spiegel zeitgenössischer Rechtsdokumente liest.

Im Bereich der kolonialen Rechtspolitik sind in jüngerer Zeit zwei Studien erschienen, welche die Rekonfiguration britischer Regierungskonzepte im kolonialen Kontext in den Blick nehmen. Travers (2007) betont die Bedeutung des Rechtsparadigmas der Ancient Constitution, wodurch der frühe Kolonialstaat versuchte, sein Agieren in Ostindien als im Einklang stehend mit vorkolonialen Institutionen und Rechtstraditionen darzustellen. J. E. Wilson (2007, 2008) beschreibt den Prozess der Herausbildung eines konservativen, positivistischen, textbasierten

und neotraditionellen hinduistischen Rechts nicht als das Resultat einer ideologisch kohärenten Rechtspolitik, sondern als Produkt der Befürchtungen aufseiten der Kolonialregierung, die Kontrolle über einheimische Informanten und Mitarbeiter in der Justizverwaltung zu verlieren. Yelle (2013) untersucht die Rekonfiguration des hinduistischen Rechts unter dem Einfluss protestantisch geprägter theologischer Konzepte in der Kolonialzeit, richtet seinen Fokus aber eher auf die selektive Zusammensetzung englischer Übersetzungen von Dharmaśāstra-Werken als auf die Sanskrit-Texte selbst. Menski (2003) vertritt die These, dass die koloniale und orientalistische Gleichsetzung von Dharma und Recht ein säkularisiertes und positivistisches anglo-hinduistisches Recht erzeugte, das der gelebten sozialen Rechtspraxis diametral entgegengesetzt war. Zum Verständnis des Rechtsdenkens von W. Jones, vor allem hinsichtlich des *Digest*, wurde auf die Arbeiten von Ibbetson (1998, 2006) zurückgegriffen.

Daneben gibt es zwar noch eine Fülle von Arbeiten, die den rechtsgeschichtlichen Kontext des Frühkolonialismus entweder aus verfassungshistorischer (siehe z. B. Banerjee 1943, Jain 1990, B. Keith 1930, Punnaiah 1938, Mukherjee 2010), strafrechtshistorischer (siehe Anderson 2004, Fisch 1983, Kolsky 2010, Singha 1998), wirtschaftshistorischer Perspektive (Roy/Swamy 2016) oder unter Aspekten der Staatenbildung (Mann 2000, Stern 2011) aufarbeiten, aber für die engere Fragestellung dieser Arbeit nur von sekundärer Bedeutung sind. Galanter (1989), Price (1992), Engels (1992) und Benton (2002) ziehen berechtigterweise die Hegemonie der kolonialen Rechtsordnung in Indien in Zweifel, indem sie auf die Instrumentalisierung der multiplen und überlappenden Jurisdiktionen durch die einheimische Bevölkerung aufmerksam machen und sich somit als heuristisch bedeutsam für die Beurteilung lokaler Initiativen bei der Ausgestaltung der kolonialen Rechtsordnung erweisen. Darüber hinaus sind in den letzten Jahren mehrere Studien zu sozial- und wirtschaftsgeschichtlichen Aspekten der Geschichte des hinduistischen Privatrechts im kolonialen Indien entstanden (Birla 2009, Newbigin 2013, Sharafi 2014, Sturman 2012), deren Fokus aber auf dem neunzehnten und zwanzigsten Jahrhundert liegt. Sie sind daher von geringerem Interesse für die vorliegende Arbeit. Die klassische Studie von R. Guha (1982) zum *Permanent Settlement* enthält wichtige Hinweise für die Kontextualisierung des Kodifizierungsvorhabens vor dem Hintergrund britischer politisch-ökonomischer Reformdiskurse in der frühen Kolonialzeit. Sartori (2014) hat zwar eine äußerst interessante Studie vorgelegt, die das Verhältnis von ökonomischen Verhältnissen und sozialer Begriffsbildung im kolonialen Bengalen in den Blick nimmt, er konzentriert sich jedoch auf das neunzehnte und frühe zwanzigste Jahrhundert, sodass seine Befunde nicht auf den Untersuchungszeitraum der vorliegenden Arbeit übertragen werden können.

Schließlich soll an dieser Stelle noch auf mehrere sozial- und wissenschaftsgeschichtliche Arbeiten verwiesen werden, die für die theoretische und methodische Situierung nützlich erscheinen. Zunächst sind neuere wissenschaftsgeschichtliche Arbeiten zu nennen, die aus einer revisionistischen Haltung heraus Reduktionismen der postkolonialen Historiographie bezüglich der Rolle indigener Intellektueller bei der Herausbildung kolonialer Wissensdisziplinen hinterfragen. Während etwa Inden (2000a) oder Cohn (1996) von einer Unterordnung und Suspendierung indigener Wissensformen im Zuge der Etablierung der orientalistischen kolonialen Episteme ausgehen, betonen Autoren wie C. A. Bayly (1996), Irschick (1994), Raj (2000) und Wagoner (2003) stärker die dialogischen und interaktionalen Momente und somit die Handlungsmacht einheimischer Gelehrter bei der kolonialen Wissensproduktion – eine Sichtweise, die auf die Formierung juristischen Wissens bis jetzt nur in Grundzügen angewandt worden ist (etwa in Dodson 2007). Dazu sind Untersuchungen, welche die sozial- und wirtschaftshistorischen Bedingungen der Trägerschicht der Dharmasāstra-Tradition in der frühmodernen (siehe z. B. K. Chatterjee 2010; S. Guha 2010; O’Hanlon 2009, 2010; O’Hanlon/Minkowski 2008) und kolonialen Periode (siehe Dodson 2007, Hatcher 2005, Mukherji 1985, Sinha 1993) behandeln, von besonderer Relevanz, da sich nur so deren Verhältnis zur staatlichen Rechtsverwaltung verstehen lässt. Vor allem die sozialgeschichtlichen Arbeiten von C. A. Bayly (1988), S. Bayly (1999), O’Hanlon (2012) und Washbrook (1988, 1997), welche die Bedeutung von Brahmanen als Schreibereliten für vorkoloniale wie koloniale Staatenbildungsprozesse des achtzehnten Jahrhunderts herausarbeiten, legen nahe, dass die staatlich protegierte Produktion von Dharmasāstra-Texten als Bestandteil einer übergeordneten Strategie der brahmanisch-orthodoxen Reorganisation der Gesellschaft jener Epoche zu verstehen ist.

1. *Vivādasārāṇava* und die Dharmanibandha-Literatur

1.1 Überblick

Das Ziel der folgenden zwei Kapitel ist es, den empirischen Befund für das Explanandum der Arbeit – die Erstarrung des Dharmaśāstra-Diskurses in der anbrechenden kolonialen Moderne Bengalens – darzustellen. Dies soll in zwei Schritten erfolgen. Im vorliegenden Kapitel soll VS im Kontext vorkolonialer Textsorten der Dharmaśāstra-Literatur betrachtet sowie seine vielfältigen intertextuellen Bezüge zu dieser herausgearbeitet werden. Im anschließenden Kapitel soll der Schwerpunkt von der Form auf den Inhalt des VS verlegt werden. Dort soll aufgezeigt werden, dass VS von den vorkolonialen Ideologemen, rechtlichen Ordnungsvorstellungen und theologisch-metaphysischen Konzepten der Wissensform des Dharmaśāstra in unverminderter Weise geprägt wird, sodass sich die Formreproduktion in der Diskursreproduktion fortsetzt. Anschließend werden die Ergebnisse aus beiden Kapiteln gebündelt und kritisch auf die eingangs erwähnten Deutungsangebote zur Charakterisierung kolonialer Dharmaśāstra-Texte von R. Rocher (1980–1981, 1982, 1985), Derrett (1968) und Bhattacharyya-Panda (2008) bezogen.

Das vorliegende Kapitel ist der Kontextualisierung von VS in den literarischen Traditionen des Dharmaśāstra gewidmet, allen voran der Textgattung des Dharmanibandha. Die Entstehung dieser häufig als „Dharma-Kompendien“ charakterisierten Gattung wird allgemein dem zwölften Jahrhundert zugeschrieben (Lingat 1998: 115, Olivelle 2010: 54). Werke dieser Gattung bestehen aus einer thematisch gegliederten Zusammenstellung von Zitaten der Smṛti-Literatur, die von exegetischen Passagen durchsetzt sind, deren Umfang von Text zu Text stark variiert. Teilweise stellen die Werke dieser Gattung eigenständige und abgeschlossene Texte dar, zuweilen sind sie jedoch auch Bestandteil größerer enzyklopädischer Projekte wie etwa Lakṣmīdharas *Kṛtyakalpataru* (erste Hälfte des zwölften Jahrhunderts) (Lingat 1998: 115), Nīlakaṇṭha Bhaṭṭas *Bhagavantabhāskara* oder Mitra Miśras *Vīramitrodaya* (beide erste Hälfte des sechzehnten Jahrhunderts) (Lingat 1998: 115–116). Im Zuge der Verortung des VS in dieser Textgattung sollen die folgenden beiden Thesen entwickelt werden.

Erstens: bei VS handelt es sich um einen Text der Dharmanibandha-Gattung. Diese Einordnung soll nicht nur der literaturgeschichtlichen Kontextualisierung dienen, sondern ermöglicht es darüber hinaus, VS im weiteren Verlauf dieser Arbeit in einer spezifischen Diskurstradition zu

verorten, deren strenges Norm- und Regelkorsett wesentlich zur Erklärung des Ausbleibens schöpferischer Auseinandersetzung mit westlichem Rechtsdenken beiträgt.

Zweitens: VS ist ein Text von hohem kompilatorischem Charakter. Als Grundlage der Kompilation dienten Werke, die einer regionalen Auslegungstradition des Dharmaśāstra im ostindischen Gelehrtenzentrum Mithila zugeschrieben werden oder innerhalb dieser einen autoritativen Status genossen. VS trägt daher weit mehr Züge eines Kondensats dieser Kommentartradition als die einer originären Textschöpfung. Folglich tritt in VS die eigenständige Exegese weitgehend hinter der Reproduktion überlieferter Kommentierungen zurück. Diese Reproduktion kann die Form eines vollständigen Zitats, eines Zitats mit Auslassungen oder einer textnahen Paraphrase annehmen, nur in Ausnahmen aber die einer originären argumentativen Auseinandersetzung. Folglich treten in VS die Formmerkmale der Dharmanibandha-Gattung in übersteigerter Form zu Tage, da in zunehmendem Maße nicht nur die autoritativen Traditionsbestände der Smṛti als bindend empfunden werden, sondern auch mustergültige Auslegungen derselben. VS wird zum Spiegel eines Prozesses tertiärer Kanonisierung,²² der sich auch in anderen im Rahmen der hinduistischen Zivilrechtskodifizierung entstandenen kolonialen Dharmaśāstra-Texten niederschlagen scheint.

Zur Begründung dieser Thesen soll zuerst der Versuch unternommen werden, auf der Grundlage bestehender Forschungen zur Dharmanibandha-Literatur eine Definition dieser Textgattung zu entwickeln sowie deren Klassifikationsmerkmale herauszuarbeiten. Im zweiten Schritt wird VS auf die formbezogenen Klassifikationsmerkmale hin untersucht und in einem dritten Schritt werden Umfang und Art der in VS kompilierten Quellen dargestellt.

1.2 Dharmanibandha-Literatur: Geschichte und Definition

Einführung

Literaturgeschichtlich bildet die Dharmanibandha-Gattung einen Teil der Dharmaśāstra-Literatur, deren Epochengliederung zumeist anhand des Auftretens neuer Textgattungen erfolgt (siehe Kane 1968: 2, Lingat 1998, Olivelle 2010). Die Dharmanibandha-Literatur wird dabei als Teil der Kommentarliteratur²³ betrachtet, die ab dem achten Jahrhundert n. Chr. im

²² Jan Assmann (2012: 262–265) unterscheidet zwischen primärer Kanonisierung, d. h. der Herausbildung eines Kanons heiliger Schriften, und sekundärer Kanonisierung, d. h. der Produktion von exegetischer Literatur zur Aktualisierung des Kanons heiliger Schriften. In diesem Sinne könnte man den Prozess der Festschreibung der im Zuge der sekundären Kanonisierung gewonnenen exegetischen Lösungen als tertiäre Kanonisierung bezeichnen.

²³ Zur Problematik unterschiedlicher Textklassen der Kommentarliteratur siehe Slaje (2007: 71–72), Brückner (1995: 238) und Ganeri (2010).

Anschluss an die Sūtra- und Smṛti-Literatur die dritte größere textuelle Erweiterung der Dharmaśāstra-Literaturgattungen darstellt.²⁴

Als geläufige Übersetzungen des Begriffs „Dharmanibandha“ finden sich „Kompendium“ (Heim 2004: 8), „Digestum“ (Lingat 1998: 115, Olivelle 2010: 52) oder „Summa“ (Benke 2010: 4, Anm. 10) des Dharma. Jede dieser Übersetzungen bildet zwar ein wesentliches Merkmal der Gattung ab – das Kompilatorische, die Ausrichtung auf den Bereich des Normativ-Rechtlichen sowie die scholastisch-systematische Ordnung eines Wissensgebiets – ohne dieser jedoch gänzlich gerecht zu werden. Es würde jedenfalls ein verzerrtes und unterkomplexes Bild der Dharmanibandha-Literatur zeichnen, verstünde man diese bloß als eine enzyklopädische Wissenssammlung oder technisches Hilfsmittel zur Auffindung relevanter Verse der Smṛti. Wie weiter unten dargelegt wird, handelt es sich beim Dharmanibandha vielmehr um eine eigenständige Ausprägung der Wissensform des Dharmaśāstra, welche dessen Wahrheitsregime mit einer eigenständigen Methode einlöst. Seit ihrem Erscheinen im Zeitraum um das zwölfte Jahrhundert gehört die Dharmanibandha-Gattung zum festen textuellen Repertoire hinduistischer Rechtsgelehrter, sodass sich eine kontinuierliche Textproduktion in dieser Gattung bis in die britische Kolonialzeit nachweisen lässt.

Gattungsgenese

Auch wenn die Forschung zur Dharmanibandha-Literatur in den letzten Jahren einen erfreulichen Zuwachs zu verzeichnen hat,²⁵ kann von einer umfassenden philologischen oder literaturwissenschaftlichen Erschließung nicht gesprochen werden. Kaum ein Dharmanibandha liegt bisher in kritischer Edition oder philologischer Übersetzung vor²⁶ und detaillierte literaturgeschichtliche Analysen, die auf eine historische oder regionale Kontextualisierung dieses gewaltigen Textkorpus abzielen, bleiben weitgehend ein Desideratum. Gattungstheoretische oder literatursoziologische Reflexionen sind bisher nur in Ansätzen vorhanden und gründen sich häufig allein auf die Analyse weniger Texte. Maria Heim (2004: 2) hat zu Recht darauf hingewiesen, dass in der indologischen Forschung, Dharmanibandha-Texte lange Zeit lediglich dazu dienten, verlorene Smṛti-Texte zu rekonstruieren oder zusätzliche Lesarten für erhaltene Texte zu bergen, aber nicht als Forschungsgegenstand *sui generis* galten. Paradig-

²⁴ Die starren Grenzen einer solchen gattungsorientierten Epochengliederung werden der Vielfalt der Textproduktion nicht gerecht. ViDh etwa setzt den Sūtra-Stil fort, Smṛti-Texte wurden bis in die Zeit des Kolonialismus verfasst und Dharmanibandhas verdrängten die Gattung des Kommentars nicht (siehe dazu Davis 2010b: 16).

²⁵ Etwa in Form der Arbeiten von Heim (2004), Vajpeyi (2004), Brick (2009), Benke (2010) und L. Rocher (2016). Eine frühe kritische Edition und Übersetzung eines Dharmanibandha wurde von L. Rocher für VyCi vorgelegt.

²⁶ Brick (2009) bietet eine kritische Edition und Übersetzung des *Dānakāṇḍa* von Lakṣmīdharas *Kṛtyakalpataru*, Benke (2010) eine philologische Übersetzung des *Śūdrācāraśiromaṇi* von Kṛṣṇa Śeṣa.

matisch für diese Forschungsrichtung steht Robert Lingat, der bemerkt, dass „[t]he first interest to be derived from a study of the commentaries and the digests is that they enable us to be better acquainted with *smṛti* literature“ (Lingat 1998: 108). Trotz all dieser Einschränkungen, denen die Dharmanibandha-Forschung unterliegt, soll hier der Versuch unternommen werden, die bestehenden Ansätze zur Entstehung dieser Textgattung, ihrer sozialgeschichtlichen Einbettung, ihrem ideologischen Gehalt und formalen Aufbau darzustellen und zu bündeln.

In der Forschungsliteratur finden sich zwei unterschiedliche Erklärungsansätze für die Entstehung der Dharmanibandha-Gattung, die jeweils zu unterschiedlichen Bewertungen ihrer Kontinuität zur vorhergehenden Kommentarliteratur gelangen.²⁷ Nach Kane (1968: 546) zeigt sich schon in der Kommentarliteratur die Tendenz, neben dem eigentlich zu kommentierenden *mūla*-Text weitere Smṛti-Quellen heranzuziehen, zu ordnen und ihre Widersprüche aufzulösen. Entsprechend sieht Kane keine Begründung für eine scharfe Grenzziehung zwischen Kommentar- und Dharmanibandha-Literatur (Kane 1968: 546).²⁸ Lingat (1998: 107–111) schließt sich Kanes Deutung an. Vor dem Hintergrund einer erweiterten Traditionsgrundlage, nach der neben den Smṛtis der Dharmaśāstra-Tradition auch vermehrt die Epen und Purāṇas zu Referenzquellen exegetischer Praxis wurden (Olivelle 2010: 52), betont er das methodische Vorgehen der Nibandhakāras (d. i. der Verfasser der Nibandha-Texte) bei der Klassifikation von Textstellen ebenso wie bei ihren Bemühungen, aus der Vielzahl an Vorschriften ein kohärentes Regelsystem zu entwickeln (Lingat 1998: 108). Nibandhas dienten der Synopsis und Synthesis gleichermaßen. Auch Derrett scheint einem graduellen Übergang zuzuneigen, der seiner Ansicht nach der Unterrichtspraxis entspringt. Derrett stellt die Hypothese auf, dass Kommentare dazu dienten, einen speziellen Text zu unterrichten, während Nibandhas zur Vermittlung eines ganzen Themengebiets bestimmt waren (Derrett 1973: 52). In jüngerer Zeit hat sich auch Donald R. Davis (2010b: 15–16) für einen fließenden Übergang von Kommentar- zu Nibandha-Literatur ausgesprochen.²⁹

Folgt man der Kontinuitätsthese, stellt die Dharmanibandha-Gattung das Produkt der Rationalisierungsbemühungen mittelalterlicher Rechtsgelehrter dar, kanonische Wissensbestände systematisch zu ordnen und widerspruchsfrei zu deuten. Da, wie Heidrun Brückner zurecht anmerkt,

²⁷ Ich folge hier einer Unterteilung, die sich bei Brick (2009: 72–74) sowie De Simini (2015: 603, Anm. 5) findet.

²⁸ Allgemeine Einführungen zu indischen Kommentartraditionen finden sich in Brückner (1995), von Stietencron (1995) und Slaje (2007).

²⁹ „Commentaries are organized as complete glosses and interpretations of a single root-text, but they always incorporate verses from other root-texts as well as part of their explanations. In this way, they differ only in emphasis from the digests, which are organized by topic or theme, not according to a single source. Digests, however, also often include lots of explanatory glosses and interpretations in the manner of commentaries“ (Davis 2010b: 15–16).

„der Kommentar in gewisser Weise selbst erst die Tradition schafft, auf die er sich beruft“ (Brückner 1995: 247), sollte jedoch von einem dynamischen Verhältnis von Kommentar und Kanon ausgegangen werden, sodass die *Dharmanibandha*-Gattung nicht nur als eine Reaktion, sondern auch selbst als Einflussgröße auf die Kanonformierung zu verstehen ist.

Obgleich nicht zu bestreiten ist, dass die Gattung des *Dharmanibandha* aus der Kommentartradition des *Dharmaśāstra*³⁰ hervorgegangen ist, lässt sie sich zugleich nur schwerlich als eine bloße Fortschreibung derer charakterisieren. Da im *Dharmanibandha* der Kanon in seiner Gesamtheit und nicht nur in Form eines einzelnen Textes zum Gegenstand exegetischer Harmonisierungsarbeit wird, tritt in ihm das Gewicht der Überlieferung (*smṛti*) in ihrer ganzen Schwere hervor, ein Gewicht, das häufig im monumentalen Umfang der *Nibandhas* selbst Gestalt annimmt. Formal verschiebt sich in den *Nibandhas* das Verhältnis von *mūla* und Kommentar zu Ungunsten des letzteren, da sich das Zitieren als die zentrale Textpraxis der Gattung herauskristallisiert (De Simini 2015: 607) und interpretatorische Spielräume eingeengt werden. Daher ist Heim zuzustimmen, wenn sie festhält, dass *Nibandha*-Texte „something new made of something old“ (Heim 2004: 10) darstellen. Diese Abgrenzungen zur vorangegangenen Kommentarpraxis stehen im Mittelpunkt des zweiten Deutungsversuches zur Entstehung der *Dharmanibandha-Literatur*.

Nicht als eine sukzessive Erweiterung scholastischer Binnendiskurse, sondern als politisches Fanal gegen die Konsolidierung islamischer Staaten versteht Sheldon Pollock die Abfassung des ersten *Dharmanibandha*-Werkes, womit er einen wichtigen Beitrag zur Historisierung der Textgattung leistet. Pollock entwickelt seine These im Zusammenhang seiner genealogischen Überlegungen zum Sanskrit-Machtdiskurs, wonach ein vormoderner Herrschaftsdiskurs im Idiom des Sanskrit dem *Orientalismus* der Kolonialzeit den Nährboden bereitet und sich in diesem fortgesetzt hätte. Der Ausgangspunkt von Pollocks Überlegungen stellt die gesteigerte Textproduktion im Bereich des *Dharmaśāstra* im elften und zwölften Jahrhundert n. Chr. in Nord- und Zentralindien dar, die sich etwa in *Vijñāneśvaras* und *Aparārkas* Kommentaren zur *Yājñavalkyasmṛti* (YDh) niederschlug und schließlich in die Niederschrift des ersten überlieferten *Dharmanibandha*, *Lakṣmīdharas Kṛtyakalpataru*, mündete. Daraus schließt Pollock:

The fact that the production of *dharmanibandha* discourse [...] almost perfectly follows the path of advance of the Sultanate from Doab to Devagiri to the Deccan (*Lakṣmīdhara*, *Hemādri*, *Mādhava*) suggests, on the one hand, that totalizing conceptualizations of society became possible only by juxtaposition with alternative life worlds, and on the other, that they became necessary only at a moment when the total form of the society was for the first time believed, by privileged theorists, to be threatened. (Pollock 1993a: 105–106)

³⁰ Diese wiederum ist Teil der Sanskrit-Kommentarkultur, deren Textsorten in ihrer inneren Organisation häufig einem Grundmuster folgen und auf einem geteilten Wissenschaftsfundament beruhen (Slaje 2007: 73).

Die Patronage von Dharmaśāstrins und Nibandhakāras diene hinduistischen Herrschern als Mittel der Identitätspolitik in einer Zeit kultureller Instabilität und verschaffte brahmanischen Herrschaftsansprüchen ein neues Artikulationsmedium. Als Folge davon ergab sich eine vormoderne „Traditionalisierung“ der Gesellschaft, die der Traditionalisierung der Kolonialgesellschaft vorgelagert war (Pollock 1993a: 97). Auch wenn sich die Nibandha-Werke in dem bereits bestehenden ideologischen Rahmen der Wissensform des Dharmaśāstra bewegen, nimmt ihr Regulierungsanspruch im Dharmanibandha totalisierende Züge an und erreicht dadurch eine neue Qualität, weshalb es Pollock als gerechtfertigt ansieht, von einem Bruch mit vorangegangenen Textpraktiken zu sprechen. Dass der erste belegte Nibandha-Text, Lakṣmīdharas *Kṛtyakalpataru*, von einem Autor stammt, der sowohl ein Minister- als auch ein Richteramt bekleidete, und der Text auf königlichen Auftrag hin entstand, steht beispielhaft für die Verschränkung von politisch-juridischer Macht und Textproduktion (Pollock 1993a: 105). Pollocks These ist bei zahlreichen zeitgenössischen Autoren auf positive Resonanz gestoßen.³¹ Für Patrick Olivelle fällt Pollocks Befund unter ein größeres Muster, nach welchem die Bedrohung durch einen „Anderen“ und der Zwang zur Machtkonsolidierung häufig die Grundlage für die Produktion autoritativer Texte bildeten (Olivelle 2010: 55). Olivelle scheint eine Erweiterung dieser These anzustreben, wenn er die Frage aufwirft, ob nicht auch die Zirkulation schriftlich verfassten islamischen Rechts auf dem Subkontinent einen Beitrag zur Entstehung der Nibandhas geliefert haben könnte. Theodore Benke spitzt Pollocks Deutung noch zu, wenn er feststellt, dass „[i]t is no coincidence that comprehensive digests of law made their appearance with the arrival of the Muslim Turks and Afghans [...]. Confronted with the Other of a totalizing, unassimilating faith, Hinduism became aware of itself as a coherent tradition. Hindu kings commissioned these massive monuments of law and scholarship to reinforce Dharma“ (Benke 2010: 5). Es scheint allerdings fragwürdig, schon in diesem Zeitraum von einer konsolidierten hinduistischen Identität auszugehen. Fruchtbarer sind die historischen Differenzierungen, die David Brick einbringt. Auch wenn Brick sowohl dem Neuartigen der Nibandha-Literatur als auch dem sozialhistorischen Blick Pollocks zustimmt, warnt er vor einer allzu mechanistischen Korrelierung von politischen Ereignissen und Textproduktion. Zum einen sind Nibandha-Texte auch aus Regionen nachgewiesen, die außerhalb der Einflussphäre des Delhi-Sultanats lagen. Zum anderen verweisen frühe Nibandhas auf Vorläufer, deren Datierung als nicht gesichert gilt und in die Zeit vor dem Delhi-Sultanat fallen könnte (Brick 2009: 91).

³¹ Vgl. aber Davis (2010b: 16), welcher die genauen Entstehungsgründe der Dharmanibandha-Gattung für ungeklärt hält.

Auch Heim (2004: 7) spricht Pollocks Ansatz Plausibilität zu, führt jedoch noch weitere mögliche Einflussgrößen für die Genese der Dharmanibandha-Literatur an. Zum einen verweist sie auf die gestiegene Produktion und Zirkulation von scholastischen Sanskrit-Texten während des von Pollock betrachteten Zeitraums, die zu einer Renaissance der Dharmaśāstra-Literatur um die Wende vom ersten zum zweiten Jahrtausend führte. Deren Ursachen sieht sie in einem Prestigewettbewerb um die Förderung brahmanischer Gelehrsamkeit zwischen einzelnen Königreichen sowie in der beschleunigten Textzirkulation durch die Herausbildung von Pilgerzentren jener Epoche. Darüber hinaus weist Heim darauf hin, dass neben dem Islam als externe Bedrohung auch die aufkeimenden Bhakti-Traditionen zu einer binnengesellschaftlichen Infragestellung der traditionellen brahmanischen Kultur beigetragen und dadurch das Entstehen der Dharmanibandhas begünstigt haben könnten. Für Donald R. Davis (2017: 10–11) hingegen ist die Dharmanibandha-Gattung nicht als Antwort auf die Ausbreitung des Islam zu sehen, sondern vielmehr als der Versuch, unter Einbeziehung der Purāṇas eine neue orthodoxe Synthese in Abgrenzung zum śivaitischen und śāktistischen Tantrismus zu schaffen. Diese Differenzierungen weisen darauf hin, dass das Aufkommen der Dharmanibandha-Gattung nicht monokausal zu erklären ist, sondern eher als das Ergebnis komplexer kultureller, religiöser und politischer Wandlungsprozesse auf dem südasiatischen Subkontinent in den ersten Jahrhunderten des zweiten Jahrtausends zu begreifen ist.

Textpragmatik

Die vorgestellten Positionen zur Entstehung der Dharmanibandha-Gattung beinhalten schon eine Überleitung zur Frage nach deren „Sitz im Leben“, ihrer sozialgeschichtlichen und textpragmatischen Kontextualisierung. Zum einen ist hier auf die schon skizzierte Forschungsrichtung hinzuweisen, die Dharmanibandha-Texte als Ausdrucksform brahmanischer Gesellschaftsvorstellungen versteht, auf welche die herrschenden Klassen im mittelalterlichen hinduistischen Südasien aus Gründen der Legitimation verstärkt zurückgriffen. Auch wenn Vertreter dieser Strömung zugestehen, dass Nibandhas eher normative Ansprüche erheben, als dass sie soziale Realitäten abbilden, verstehen sie diese dennoch als wirkmächtige soziokulturelle Imaginationen,³² Vorstellungen einer gesellschaftlichen Gesamtordnung, die in einem dialektischen Verhältnis zur sozialen Wirklichkeit stehen und daher keinesfalls als reine Fiktionen abgetan werden dürfen (Pollock 1993a: 102–103, Benke 2010: 5–6). Pollocks Überlegungen zu den Ideologemen, aus denen sich diese Imagination zusammensetzt, sollen

³² Pollock (1993a: 102) spricht in diesem Zusammenhang von *l'imaginaire* und Benke (2010: 5) von *imaginaire culturel*.

weiter unten im Zusammenhang mit den Diskursmustern der Dharmanibandha-Gattung erläutert werden.

Ananya Vajpeyi und Benke, die sich in ihren Arbeiten mit der spätmittelalterlichen bzw. frühneuzeitlichen Dharmanibandha-Literatur zur rechtlichen und rituellen Stellung der Śūdras beschäftigen (Vajpeyi 2004, Benke 2010), liefern wichtige Belege für die Annahme eines wachsenden brahmanischen Regulierungsanspruches, obgleich auch sie nicht von einer Kongruenz von Text und Praxis ausgehen. Ab dem vierzehnten Jahrhundert beginnen Nibandhakāras dem Thema der Śūdras eigene Werke zu widmen. In der vorangegangenen Dharmaśāstra-Literatur, die vorrangig das brahmanische Leben und erst nachgeordnet das Leben der übrigen zweimalgeborenen Stände behandelt, spielte der Śūdra nur eine marginale Rolle (Benke 2010: 3). Beide Autoren bringen das Aufkommen der Śūdra-Dharmanibandhas mit den soziokulturellen Prozessen der Brahmanisierung und Sanskritisierung in Verbindung, die sich in der frühen Neuzeit zu einem „Brahman Raj“ (S. Bayly 1999: 64–96) verdichteten und der brahmanischen Orthodoxie größere Gestaltungsmöglichkeiten bot, ihre Ordnungsvorstellung in Staat und Gesellschaft zu verankern (C. A. Bayly 1988: 156). Zum Teil liegt dies darin begründet, dass Staaten der frühen Neuzeit in zunehmendem Maße auf schriftliche Dokumentationspraktiken in der Steuer- und Justizverwaltung zurückgriffen, was Brahmanen als Schreibereliten Zugänge zur Staatlichkeit bot, zum anderen an den Legitimationsbedürfnissen der regionalen Nachfolgestaaten des Moghulreiches (O’Hanlon 2007: 370–371). Beide Autoren liefern damit wichtige Hinweise, dass das komplexe Wechselspiel von brahmanischer Ideologieförmulierung und brahmanischer Machtausübung, welche die Gattung der Dharmanibandha prägte, auch in den Jahrhunderten, die der kolonialen Herrschaft unmittelbar vorangingen, nichts von seiner Gültigkeit verloren hatte.

Darüber hinaus wird der pragmatische Kontext der Dharmanibandha-Literatur im Rahmen der übergeordneten Frage nach dem Verhältnis von Text und Praxis im hinduistischen Recht diskutiert. Da diese Problematik zumeist mit Blick auf die Dharmaśāstra-Literatur als Ganzes thematisiert wird, sollen hier nur wenige Stationen der Debatte in den letzten Jahren erläutert werden.³³

Ludo Rocher (1993) untersucht die Rolle der Smṛti-Texte des Dharmaśāstra im Kontext der indischen oralen Überlieferungskultur. Für Rocher stellen diese Smṛtis Sammlungen und Sanskrit-Übersetzungen von zirkulierenden vernakularen Versen dar, welche die Sitten verschiedener Orte und Regionen bewahrten, jedoch schließlich zu autoritativem Wissen in sakralem Gewand erstarrten und folglich von den lebendigen Rechtstraditionen zu unter-

³³ Einen Überblick zu dieser Debatte bietet Michaels (2010b).

scheiden sind. Demnach reflektieren Dharmaśāstra-Texte weder geltendes Landesrecht noch sind sie reines Produkt brahmanischer Vorstellungskraft, denn „[...] it is possible, in a culture in which memorization plays an important role in day-to-day life, to have books, the *dharmaśāstras*, that are legal fiction because they were divorced from the practical administration of justice – the role they were given in 1772 – but which are not for that reason product of brahmanical fantasy“ (L. Rocher 1993: 267). Dieser Charakter der Smṛti-Literatur setzt sich nach Rocher auch in der Kommentar- und Nibandha-Literatur fort, die als Ausdruck exegetisch-scholastischer Praxis zu verstehen ist und nicht als Auseinandersetzung mit lebendigen Rechtstraditionen: „[...] during the time of the commentaries and digests, these texts did not represent the law of the land. They were purely panditic, learned commentaries on ancient authoritative texts“ (L. Rocher 1984: 41).

Richard Lariviere tritt dieser Deutung entgegen und ist der Auffassung, dass die Dharmaśāstra-Tradition über alle historischen Epochen hinweg als eine Sammlung von Sitten und Gewohnheitsrecht gelten kann (Lariviere 2009: 190). Zwar gesteht er Rocher zu, dass diese zuweilen von der brahmanischen Weltanschauung überformt werden (Lariviere 2009: 196), aber dennoch würde die Tendenz zur Einbeziehung nicht-sanskritischen Gewohnheitsrechts überwiegen. Hauptintegrationsstrategien sind der Rekurs auf *śiṣṭācāra*, die Sitten gelehrter Brahmanen, als legitime Rechtsquelle ebenso wie das Verfassen apokrypher Smṛti-Verse. Gegen Larivieres These ist einzuwenden, dass zumindest solche Nibandhas, die in Editionen zugänglich sind, häufig auf identifizierbaren Smṛti-Zitaten beruhen und nur in geringem Umfang eigene Versschöpfungen beinhalten, und selbst diese apokryphen Zitate könnten auch auf bisher unerschlossene Rezensionen der in edierter Form vorliegenden Smṛti-Texte zurückzuführen sein. Auch die Anführung von Smṛti-Zitaten in vormodernen Rechtsentscheidungen (*jaya-patra*), die Lariviere (2009: 201) als Anerkennung von Gewohnheitsrecht „von unten“ deutet, ließe sich ebenso gut als Ausdruck eines brahmanischen Rechtsdurchsetzungsanspruches „von oben“ begreifen. Von daher beruht Larivieres These, die Dharmaśāstra-Textproduktion in der Phase der Kommentar- und Dharmanibandha-Literatur vorrangig als Auseinandersetzung mit lokalen und regionalen Rechtsformen zu betrachten, auf einem schwachen Fundament, obgleich auch Rochers Ansatz, Text und Rechtspraxis ohne Berührungspunkte zu denken, in ihrer Schärfe kaum zu halten ist.

Walter Slajes Einschätzungen zur Rolle gesellschaftlicher Praxis im Dharmaśāstra folgen denen Larivieres. Für Slaje ist die klassische hinduistische Jurisprudenz von einer Offenheit gegenüber sozialen Dynamiken gekennzeichnet (Slaje 2009: 204). Die Śāstrakāras aktualisierten das Normenrepertoire des Dharmaśāstra beständig auf der Grundlage der veränderten

gesellschaftlichen Wirklichkeit durch neue Textschöpfungen, auch wenn die in die Dharmaśāstras aufgenommenen gesellschaftlichen Praktiken im Zuge ihrer Verschriftlichung wiederum einen präskriptiven Charakter annahmen. Diesen Prozess fasst Slaje folgendermaßen zusammen:

Alles in allem sind die Dharmaśāstras daher Ergebnis einer äußerst komplexen Interaktion von beobachteter Lebenswirklichkeit und juristisch bzw. exegetisch geschulter Reflexion darüber. In einem zweiten Schritt, aufgrund einmal gewonnener autoritativer Geltung, wirkten die Śāstras aber als kodifizierte Orientierungshilfe ins Leben zurück. Generell würde ich die Genese und innere Entwicklung von Dharmaśāstras so formulieren wollen: Die kritisch abstrahierende verschriftlichte Deskription exemplarischen Verhaltens gewinnt den Charakter der Präskription, und von dieser war der Weg zur autoritativen Kodifizierung als Normen überzeitlichen Charakters nicht weit. Dieser Prozess konnte aufgrund der in der Gesellschaft wirkenden Dynamik selbstverständlich nie wirklich abgeschlossen sein, sondern wiederholte sich. Bestehende Schriften wurden mittels redaktioneller Schritte kompilatorisch ergänzt (Juxtaposition, Interpolation), exegetisch adaptiert, oder man schuf völlig neue Kompendien – in Anpassung eben an gewandelte Sitten einer sich ständig wandelnden Gesellschaft. (Slaje 2009: 204)

Zur Unterstützung seiner These kann Slaje zwar überzeugende Beispiele anführen, in denen das Dharmaśāstra nachweislich auf veränderte soziale Praktiken reagierte (Slaje 2009: 203ff.), er berücksichtigt in seiner Darstellung jedoch nicht hinreichend, dass der Auseinandersetzung mit dem bereits bestehenden, theologisch gefärbtem Normengefüge besonders in der Kommentar- und Nibandha-Literatur des Dharmaśāstra ein hohes Eigengewicht zukommt. Der Bezug auf Landes- und Gewohnheitsrecht bleibt daher häufig im Ungefähren oder erfolgt allein in abstrahierter Form, sodass die Reflexion über gelebtes Recht nur einen, und bei weitem nicht den stärksten, Antrieb zur Textproduktion im Bereich der hinduistischen Jurisprudenz darstellte.³⁴

Am schärfsten wird die These, dass die mittelalterliche Dharmaśāstra-Literatur einen Spiegel gesellschaftlichen Wandels darstellt, von Ashutosh Dayal Mathur (2007) vertreten. Mathur zufolge nahmen Dharmaśāstrins nicht nur veränderte lokale Rechtsgewohnheiten in ihre Werke auf, um ihnen zu einer legitimen Stellung im autoritativen Schrifttum zu verhelfen, sondern hielten dort auch Urteile zu konkreten Rechtsfällen in Form verallgemeinerter Gesetze fest (Mathur 2007: xx). Als Resultat dieses Prozesses emanzipierte sich *vyavahāra* als Sphäre weltlicher Rechtsgeschäfte zunehmend von Dharma in seinem umfassenden theologisch-normativen Sinne und mündete schließlich in die Herausbildung eines säkularisierten hinduistischen Rechts (Mathur 2007: xvii). Während die Vielzahl der von Mathur angeführten Deutungen in der Tat ein dynamisches, polyphones Bild der Dharmaśāstra-Literatur des indischen Mittelalters zeichnet, fehlen der Behauptung, dass diese hauptursächlich auf veränderte sozioökonomische Rahmenbedingungen und konkrete Rechtsfälle zurückzuführen

³⁴ Belege dafür werden in Kap. 2.2 angeführt.

seien, überzeugende Belege. Auch hier ist anzumerken, dass unterschiedliche Auslegungspraktiken immer auch im Kontext innerscholastischer Debatten zu betrachten sind und der Verweis auf die Rechtspraxis allein, ohne weitere Bezüge zu autoritativem Schrifttum, selten dazu ausreicht, eine Norm zu begründen.³⁵ Auch die Säkularisierungsthese Mathurs erscheint fragwürdig, da Werke, die sich auf *vyavahāra* oder *vivāda* fokussieren, weiterhin in vielen Fällen in größere literarische Projekte zur Erstellung von Dharma-Kompendien in umfassendem Sinne eingebettet blieben.³⁶

In den letzten Jahren hat sich ein Paradigma herausgebildet, in dem versucht wird, einen Brückenschlag zwischen der Vorstellung, die vom Primat des Scholastisch-Exegetischen im Dharmaśāstra ausgeht, und derjenigen, die eine vorrangig empirische Orientierung am Gewohnheitsrecht in dieser Wissensform postuliert, herzustellen. Zwar geht im Anschluss an Lariviere auch Olivelle davon aus, dass Dharmaśāstra-Texte auf bestehende Sitten Bezug nehmen, diese werden jedoch immer aus dem Blickwinkel einer śāstrischen Wissenskultur betrachtet: „[...] the Dharmaśāstra represents an expert tradition and, therefore, presents not a ‚record‘ of custom but a jurisprudential or, in Indian terms, a śāstric *reflection* on custom. Custom is taken here to a second order of discourse“ (Olivelle 2005b: 62, Hervorhebung im Original). Voll entwickelt tritt dieser Gedanke bei Davis (2008a) zutage. Er schlägt vor, Dharmaśāstra-Werke als Texte zu begreifen, über die eine spezifische Jurisprudenz tradiert und kultiviert wird:

While the sacred literature of Hinduism did incorporate a great quantity of normative legal rules that were occasionally put into practice, the texts more importantly cultivated in the educated classes a jurisprudence and legal cosmology that shaped the intellectual and moral stance, the „hermeneutic situation“ in Gadamer’s sense, from which legal decisions and institutions developed in local contexts. Sacred texts were not normally sources of positive law, but rather of jurisprudential training. (Davis 2008a: 317)

Folglich finden Konzepte, Normen und Maximen des Dharmaśāstra erst über die Vermittlung von Akteuren, die in dieser Kultur der Jurisprudenz sozialisiert wurden, ihren Weg in die gesellschaftliche Wirklichkeit, indem diese Rechtsentscheidungen fällen oder Institutionen im „Geiste“ der Wissensform des Dharmaśāstra schaffen. Diese Dialektik von exegetischer Tradition und rechtlicher Praxis bildet den Kern hinduistischer Rechtskultur (Davis 2010b: 13). Dies darf jedoch keinesfalls als eine wörtliche Umsetzung der Schriftquellen des Dharmaśāstra missverstanden werden. Vielmehr ist deren Prägekraft von den jeweiligen soziopolitischen Aushandlungsprozessen abhängig. Davis’ These stellt eine kluge Vermittlung in der Streitfrage nach der Rolle von schriftlicher Autorität im hinduistischen Recht dar. Darüber hinaus werden

³⁵ Diese Kritikpunkte sind in Davis (2008b: 589) formuliert.

³⁶ Ich folge in dieser Kritik L. Rocher (2008: 214–215).

seine Überlegungen gerade in der frühen Neuzeit durch rechtsgeschichtliche Befunde bestätigt. So spielten die *brahmasabhā* und *jātisabhā* eine wichtige Rolle in der Justizverwaltung im Reich der Marathen (Gune 1953), kastenrechtliche Fragen wurden zunehmend auch überregional in brahmanischen Institutionen verhandelt (O’Hanlon 2010), ebenso wie in Nepal zur Rāṇā-Zeit das Amt des Dharmādhikārin mit Rechtsfällen, die Kastenstatus und Reinheitsvorschriften betrafen, betraut war (Michaels 2005).

Wie schon Davis plädiert auch Michaels dafür, hinduistisches Recht und Dharmaśāstra begrifflich zu trennen, da ersteres aus mehreren Rechtsquellen schöpft, unter denen das Dharmaśāstra nur eine unter vielen ist, wie etwa das Landes-, Gewohnheits-, Kasten- oder Familienrecht (Michaels 2010b: 58–59). Dennoch bestehen zahlreiche Interdependenzen zwischen dem Dharmaśāstra und diesen anderen Rechtsquellen: So zeigen sich einerseits brahmanische Normen des Dharmaśāstra von örtlichen Sitten beeinflusst und die Autorität außersāstrischer Rechtsquellen wird in der Dharmaśāstra-Literatur anerkannt, zugleich können aber auch religiöse und politische Institutionen Prinzipien des Dharmaśāstra in die Praxis umsetzen und somit die sāstrische Norm zu Gewohnheitsrecht verstetigen (Michaels 2010b: 60). Die genaue Ausgestaltung dieser Interdependenzen beruht wiederum auf lokalen gesellschaftlichen Dynamiken. Folglich sieht Michaels die Relationalität des hinduistischen Rechts, dessen Normen einerseits von unterschiedlichen örtlichen, zeitlichen wie sozialen Kontexten bedingt sind, zugleich aber von Machtkonstellationen innerhalb soziopolitischer Elitengruppen abhängen – vor allem der zwischen Königen und Brahmanen –, als dessen Hauptcharakteristikum:

[...] it [sc. das hinduistische Recht, S. C.] is (as all law, perhaps) relational law (*svadharmā*), that is law relative to specific groups, times, or places, to castes and life stages (*varṇāśramadharmā*), dependent on the dynamics of power and authority of various elites, especially the king and the Brahmin, as well as on a wide range of customs. In this complexity, Hindu law does not aim at pure neutrality or consistency. It is located between public law and private law, temple and palace, penance and penalty. To a certain extent, it depends on the Dharmaśāstra but even more so on circumstantial, local, and non-Brahmanical forms of law and custom. (Michaels 2010b: 77)

Für die Debatte um das Verhältnis von Text und Praxis des Dharmaśāstra lassen sich aus Michaels’ relationalem Verständnis des hinduistischen Rechts wichtige Differenzierungen gewinnen. Zwar sind Dharmaśāstra-Texte durchaus zum gelebten Recht hin geöffnet, aber weit mehr als eine implizite Anerkennung außersāstrischer Rechtsquellen denn als explizite Auseinandersetzung oder Verschriftlichung. Zugleich ist das Dharmaśāstra nicht als eine rein theologisch-exegetische Fingerübung zu verstehen, da dessen Trägerschicht durchaus danach strebte, den dem Dharmaśāstra inhärenten sozialen Regulierungsanspruch in die Wirklichkeit zu überführen.

Ideologischer Gehalt

Die enge Verflechtung der Dharmanibandha-Gattung mit Tendenzen kultureller Brahmanisierung schlägt sich auch in ihrem ideologischen Aufbau nieder. Da die Dharmanibandha-Literatur Ausdruck, vielleicht auch eine Zuspitzung, allgemeiner weltanschaulicher Tendenzen des Dharmaśāstra darstellt, werden im Folgenden auch wissenschaftliche Arbeiten zur Ideologie des Dharmaśāstra im Allgemeinen diskutiert.

In seinem Aufsatz „Deep Orientalism? Notes on Power and Sanskrit beyond the Raj“ versucht Pollock, den ideologischen Kern der Dharmanibandha-Literatur herauszuarbeiten, obgleich dieser sich auch schon vor der eigentlichen Gattungsgenese im Zusammenspiel von Dharmaśāstra und Pūrvamīmāṃsā zeigte (Pollock 1993a: 106). Demnach entwirft die Dharmanibandha-Literatur das Bild einer allumfassenden Gesellschaftsordnung („total society“), die auf der Vorstellung einer grundlegenden menschlichen Ungleichheit beruht (Pollock 1993a: 105). Naturalisiert wird diese Ungleichheit über den Zugang zu vedischem Wissen. Der Dharma des Dharmaśāstra liegt in der Autorität des Veda begründet (*vedamūlātva*), die Tradition ist widerspruchsfrei und monolithisch (*ekavākyatva*). Als ewiges und ungeschaffenes (*apauruṣeya*) Wissen konstituiert der Veda ein Wahrheitsregime, das den Normen des Dharmaśāstra einen translokalen und transhistorischen Geltungsanspruch verleiht. Daneben erzeugt der exklusive Zugriff bestimmter gesellschaftlicher Gruppen auf den Veda die dem Dharmaśāstra eingeschriebenen Hierarchien und Ausgrenzungsformen. Dies zeigt sich vor allem in der Dichotomie zwischen Vaidikas und Śūdras, der Binnenhierarchie innerhalb der Vaidikas in verschiedene Geburtsstände, der Gleichsetzung von Frauen und Śūdras sowie einem kulturellen Abgrenzungsdiskurs zwischen Edlen (*ārya*) und Fremden (*mleccha*). Das dadurch etablierte Regel- und Normengefüge bleibt dabei nicht auf die Inhalte des Veda beschränkt. Da der Veda nicht nur die Texte des Dharmaśāstra sanktioniert, sondern auch alle Praktiken der Āryas und Vaidikas, d. h. derjenigen sozialen Gruppen, denen in der „vedischen“ Gesellschaft der höchste Status zukommt, hegt die Episteme der *vaidika*-Weltsicht einen alle Lebensbereiche umfassenden Herrschaftsanspruch, der im holistischen Konzept des *varṇāśramadharmas* seinen Ausdruck findet. Pollock bezeichnet diesen expansiven Regulierungsanspruch auf die soziale Praxis als Ritualisierung bzw. Śāstraisierung des Lebens in seiner Gesamtheit (Pollock 1993a: 110).

Auch wenn Pollocks poststrukturalistische Perspektive der kritischen Auseinandersetzung mit brahmanischen Ordnungsdiskursen neue Impulse verliehen hat, so überzeichnet er dennoch deren „totalitären“ Charakter und unterschlägt die Vielfalt der dort anerkannten *dharmas* – wie den *deśadharmas*, *kuladharmas*, *jātidharmas* – die Spielräume eröffneten, außersāstrische Praxis

im hermeneutischen Rahmen des Dharmaśāstra zu akkommodieren (siehe Michaels 2010b: 59). Zu Recht stellt Michaels daher die Frage, ob hinduistische Rechtsgelehrte überhaupt eine umfassende und abschließende Durchkodifizierung sozialer Praxis anstrebten:

[...] the *dharmaśāstrins*, the indigenous scholars of classical Hindu law, never wanted to record and codify all law applicable for all times. They accepted various sources and authorities, for instance the ‚four feet‘ of legal procedure [...]: *dharma*, legal procedure (*vyavahāra*), custom (*caritra*), and the king’s decree (*rājaśāsana*). (Michaels 2010b: 59)

Wilhelm Halbfass (1988: 179ff.) kommt hinsichtlich der Zusammenhänge von Hierarchie, Exklusion und Alterität im Dharmadiskurs des Dharmaśāstra und Pūrvamīmāṃsā zu ähnlichen Befunden wie Pollock, auch wenn seine Analyse ideengeschichtlich ausgerichtet ist und sozialgeschichtliche Aspekte unberücksichtigt lässt. Auch Halbfass charakterisiert den orthodox-brahmanischen Dharmabegriff als restaurativ und resümiert:

It is *dharma* which distinguishes the castes from one another and draws a line between the „Aryan“ and the „non-Aryan“; *dharma* is the principle behind the hierarchical ordering of society (at whose peak stand the Brahmin), the concentric arrangement around a center, the increasing distancing or „alienation“, which implies that those who „have less *dharma*“, the *dharmahīna*, are „farther away“. The Aryan owes his identity and singularity to *dharma*, just as the Brahmin owes his privileged social and ritual position to *dharma*. (Halbfass 1988: 331)

Darüber hinaus hat Halbfass auch die Implikationen des Dharmabegriffs für die Konstruktion des Fremden und der Auseinandersetzung mit diesem herausgearbeitet, was nicht nur eine wichtige Ergänzung zu Pollocks Gedankengängen darstellt, sondern auch gestattet, Licht auf das Ausbleiben einer Rezeption westlichen Rechtsdenkens im Dharmaśāstra des ausgehenden achtzehnten Jahrhunderts zu werfen. Während bei der Einordnung des Śūdra in die soziorituelle Rangordnung Inklusion und Exklusion noch verschränkt vorliegen, der Śūdra also nicht mehr als Ārya verstanden wird, aber dennoch als Teil des *varṇāśramadharmā* anerkannt ist, erscheint der Fremde (*mleccha*) weitgehend nur als Abstraktum an den Rändern der brahmanischen Weltanschauung. Halbfass bezeichnet daher die traditionelle indische Xenologie als Indozentrismus:

The Indocentrism developed in „orthodox“ Hindu thought transcends by far what is ordinarily called „ethnocentrism“. It is not simply an unquestioned perspective or bias, but a sophisticated theoretical structure of self-universalization and self-isolation. Seen from within this complex, highly differentiated structure, the *mlecchas* are nothing but a faint and distant phenomenon at the horizon of the indigenous tradition. They do not possess an „otherness“ against which one’s own identity could be asserted, or in which it could be reflected. They are neither targets of possible conversion, nor sources of potential inspiration. The „otherness“ is a negative and abstract one; it does not contain any concrete cultural and religious challenges. (Halbfass 1988: 187)

Zahlreiche andere Autoren fassen den Dharma des Dharmaśāstra nicht als totalitär, repressiv oder exklusiv auf. Sie entwerfen ein Bild, das diesen als universell, inklusiv und verhandelbar zeichnet. Derrett schreibt dem Dharmaśāstra etwa eine zivilisationsstiftende Funktion zu, wenn

er feststellt, dass es sich dabei um „the science of righteousness, the only learning binding all castes and groups together and making them partakers of the same civilization“ (Derrett 1970: xxx). Für Lingat stellt der Kanon der Dharmasāstra-Literatur zwar den autoritativen Fluchtpunkt lokaler und regionaler Rechtssysteme dar. Zugleich hebt er jedoch die Rolle von Kommentatoren und Nibandhakāras als Übersetzer zwischen translokalem Normengefüge und lokaler Rechtspraxis hervor. Dies wurde entweder durch die Vielgestaltigkeit der Tradition selbst ermöglicht, die es erlaubte, unter der Vielzahl der in der Smṛti erhaltenen Regeln diejenigen zu sanktionieren, die mit den örtlichen Gepflogenheiten in Einklang standen, oder aber durch den Rekurs auf *śiṣṭācāra*, wonach sogar solche Praktiken aufrechterhalten werden konnten, für die es keine Entsprechung in den Texten gab:

In order to provide *smṛti* rules applicable to a population with manners and customs as varied as those of the vast subcontinent of India, the interpreters were bound to use their ingenuity to justify varied solutions. [...] But we can hardly doubt that even in the many cases where our authors make no allusion to custom at all and base themselves solely on logic and a purely literal exegesis, they have been guided by a desire to validate a practice which struck them as blameless. (Lingat 1998: 171)

Auch Francavilla kann keine Tyrannei des Geschriebenen im hinduistischen Recht ausmachen.³⁷ Vielmehr zeichnet sich die hinduistische Jurisprudenz für ihn dadurch aus, dass unterschiedliche gesellschaftliche Regeln und Sitten über die Vielfalt der anerkannten Rechtsquellen (Veda, Smṛti, *sadācāra*, *ātmanastuṣṭi*) auf eine gemeinsame Legitimationsgrundlage zurückgeführt und durch eine einheitliche Methodik entwickelt werden können, ohne jedoch dadurch ihren pluralen Charakter einzubüßen:

As a matter of fact, different rules were followed by different castes in different areas of the country in different contexts. These differences were legitimized in the Vedic culture as developed in the Hindu tradition. In this sense it is only partly true that different normative systems derived from the same texts. The other part of the truth is that different normative systems were elaborated in a unitary way, due to the theoretical foundation they found in the work of interpreters. (Francavilla 2006: 216)

As an ordering principle, *dharma* is essentially pluralistic and constantly open to change. Certainly, every normative system has to assure continuity and a clear framework to individuals to orientate themselves in social life, and the local legal systems could be more or less open to change. Nonetheless, new social instances may be accepted within this conceptual scheme, in search of new definitions of what is appropriate. (Francavilla 2006: 232)

In seinem Buch *The Spirit of Hindu Law* (Davis 2010b) hat Davis die Vorstellung, dass das Dharmasāstra als hinduistische Jurisprudenz die konstitutive Kraft hinduistischer Rechts-

³⁷ Francavilla erkennt den Brahmanozentrismus im Dharmasāstra zwar an, relativiert diesen jedoch dahingehend, dass der brahmanische Diskurs in sich vielfältige Positionen hervorgebracht hat, implizit auch nicht-brahmanisches Wissen aufgreift und Probleme bearbeitet, die für andere soziokulturellen Kontexte Indiens von Relevanz sind (Francavilla 2006: 2–3). Francavilla scheint folglich Brahmanismus als *pars pro toto* für hinduistisch-südasiatische Rechtsauffassungen zu verstehen.

kulturen bildet, auf hohem reflexivem Niveau ausgearbeitet. Auch Davis geht davon aus, dass sich das klassische hinduistische Recht aus einer Vielzahl lokaler Rechtssysteme zusammensetzte, jedoch gilt ihm das Maß der Übereinstimmung zwischen Rechtspraxis und Dharmaśāstra als Gradmesser dafür, für wie „hinduistisch“ diese jeweils anzusehen sind:

Classical Hindu law was a variegated grouping of local legal systems that had different rules and procedures of law but that were united by a common jurisprudence or legal theory represented by Dharmaśāstra. In premodern India, the practical legal systems of any two given Hindu communities may have operated quite differently, but they were both likely to respect the ‚spirit‘ of Dharmaśāstra and incorporate it into their legal rules, processes, and institutions. The degree of correspondence between Dharmaśāstra and practical law made a system more or less Hindu. (Davis 2010b: 13)

Fragen nach Dominanz und Hegemonie des Rechts treten bei Davis hinter dessen Sinnstiftungspotential zurück. Daher charakterisiert er das (hinduistische) Recht als „Alltagstheologie“ („theology of ordinary life“). Recht entsteht, wenn Fragen nach dem Menschsein, dem ethisch Guten, nach gerechter Ordnung oder gesellschaftlichen Pflichten mit Bezug zur Alltagspraxis gestellt werden, sodass dem Recht die Funktion einer „säkularen Theologie“ (Davis 2010b: 2) und Quelle „innerweltlicher Transzendenz“ (Davis 2010b: 4, 7, 67) zukommt:

[...] whenever and wherever a set of religious or theological questions (and I mean the big ones like: what does it mean to be fully human? What is the place of humanity in the world? What is the meaning of life?) are asked in relation to the actions of daily life, the response and the result is invariably that special configuration of norms, institutions, rhetoric, and ritual that we call law. (Davis 2010b: 179)

Folglich sind Dharmaśāstra-Texte nicht als Gesetzestexte zu betrachten, sondern als Ausdruck einer Jurisprudenz, d. h. einer bestimmten Methode über Fragen des Rechts nachzudenken. Ihren Ausgangspunkt hat diese Alltagstheologie des Dharmaśāstra im Haushalt, der Familie und lokalen Institutionen (Davis 2010b: 23), ihr Telos liegt in der Bewahrung und Aufrechterhaltung des *varṇāśramadharma* begründet, wodurch dem männlichen brahmanischen Hausvater eine archetypische Funktion zugemessen wird (Davis 2010b: 61, 67). Daraus ergibt sich allerdings keineswegs, dass die hinduistische Jurisprudenz auf eine Oktroyierung textuell niedergelegter Normen ausgerichtet war. Das Dharmaśāstra versucht erst gar nicht, die Vielzahl an regionalen und gruppenspezifischen *dharma*s zu kodifizieren, sondern erkennt die Legitimität und Autorität des Gewohnheitsrechts an (Davis 2010b: 30), worin sich der rechtspluralistische Rahmen der hinduistischen Jurisprudenz zeigt: „Hindu jurisprudence leaves ample room for the creation of law outside its own strictures“ (Davis 2010b: 149). Erst der britische Kolonialstaat, der eine hermeneutische Tradition mit positivem Recht verwechselte (Davis 2010b: 13), erzeugte die Illusion eines schriftlich niedergelegten hinduistischen Rechts. Davis ist sich der brahmanozentrischen, androzentrischen und hierarchischen Implikationen des Dharmaśāstra bewusst (siehe Davis 2010b: 162), lässt diese jedoch zu Gunsten einer

konstruktiv-vergleichenden Auseinandersetzung mit den intellektuellen Bemühungen der hinduistischen Jurisprudenz zurücktreten. Diese manifestierten sich darin, der rechtlichen Ordnung des hinduistischen Alltagslebens Sinn zuzuweisen, ihre ethischen Ziele zu entwickeln und soziale Rollen zu definieren. Damit leistete das Dharmaśāstra auch einen wichtigen Beitrag zur Etablierung des Haushalts als zentraler Institution für die hinduistische Religionsgeschichte (Davis 2010b: 38).

Davis' Studie macht deutlich, dass eine reduktionistische Ideologiekritik, wie sie etwa von Pollock vorgelegt wird, der Komplexität hinduistischen Rechtsdenkens nicht gerecht wird. Dennoch muss auch Davis' Unterfangen den Geist der hinduistischen Rechtsphilosophie zu fassen, dabei aber von ihren Leitmotiven des Rechtsrelativismus und der Ungleichheit weitgehend zu abstrahieren, als fragwürdig gelten.³⁸ Folglich scheint es geboten einen Ansatz zu formulieren, der den Momenten der Offenheit, des Integrativen und Pluralen als Bestandteile des Dharmaśāstras ebenso Rechnung trägt wie der Persistenz translokaler Normen, des Hierarchischen, der Exklusion und Repression. Dazu bedarf es eines differenzierteren Verständnisses von Ideologieproduktion, das Ideologie nicht nur als ungetrübte Interessenartikulation einer bestimmten sozialen Gruppe begreift, sondern diese auch auf Strategien hin untersucht, Akzeptanz und Konsens bei anderen sozialen Gruppen zu erzeugen, um als vermeintlich bestmögliche Ordnung hegemonialen Status zu erringen.

Formale Gestaltung

Nicht nur die ideologische Orientierung der *Dharmanibandha*-Gattung, auch deren formale Diskursmuster werden in der Literatur unterschiedlich gedeutet. Den Grundaufbau eines *Dharmanibandha*-Werkes hat Ludo Rocher folgendermaßen zusammengefasst:

In a *dharmanibandha* two different parts are to be distinguished: on the one side an unchangeable element, viz. the quotations from the *Smṛti*, and on the other hand a changeable portion, viz. the way in which the author arranges these quotations, how he explains each of them, and how he makes them subservient to one great unity. (L. Rocher 1953: 2)

Rochers Definition insinuiert das Spannungsverhältnis, das diese Gattung prägt. Auf der einen Seite stellt der Zwang, den Textverlauf auf der Grundlage von *Smṛti*-Zitaten aufzubauen, ein

³⁸ Durch die Übernahme einer synchronen Perspektive und das Zurückstellen von Debatten hinter dem postulierten „Geist“ der hinduistischen Jurisprudenz trägt Davis' Arbeit stellenweise affirmative Züge, da sie Gefahr läuft, das śāstrische Ideologem der Transhistorizität und das Mīmāṃsā-Ideologem des monolithischen Charakters der Tradition (*ekavākyatā*) zu reproduzieren. Potentiellen Kritikern seiner nur cursorischen Behandlung des ausschließenden Charakters des Dharmaśāstra entgegnet Davis: „In this exclusiveness, I find nothing outrageous or unexpected given the time period in and during which the tradition began and developed. Every religious tradition of the ancient world had similar theologies“ (Davis 2010b: 175). Da diese Exklusivität nicht nur in der „alten Welt“ bestand, sondern Auswirkungen auf die soziale Wirklichkeit hatte, die bis in die Gegenwart reichen, kann dieser Aspekt im Rahmen einer kritischen Auseinandersetzung mit der Geschichte des Dharmaśāstra kaum überbewertet werden.

restriktives Element dar, das die Spielräume individueller Autorschaft einengt. Auf der anderen Seite sind Auswahl, Anordnung und exakte Auslegung nicht vorgegeben, sodass sich daraus Möglichkeiten ergeben, individuelle Akzente zu setzen, innovative Deutungsangebote zu erarbeiten und exegetisches Können unter Beweis zu stellen. Diese Ambivalenz wird in der Literatur unterschiedlich bewertet. Vajpeyi charakterisiert die Dharmanibandha-Gattung als strukturell innovationsfeindlich und kontrastiert diese mit der Kommentarliteratur:

Nibandha-s are meant to recycle and not reinvent arguments. [...] In fact most often the later authors are simply cutting and pasting from their distant predecessors, so that putatively new discourse is not just similar to the existing one, it is the same, within quotation marks. The voluminous *nibandha* text will simply collect all available citations on a given sub-topic in one place, and add very little or no comment of its own. This is what makes a *nibandha* generically distinct from a *bhāṣya*: one is a compendium of abstracts and quotations from a variety of sources; the other is a critical intervention that could change one's understanding of the root-text through its discursive maneuvers. (Vajpeyi 2004: 53)

Für die Dharmanibandha-Literatur der frühen Neuzeit kommt Pollock zu einer ähnlichen Interpretation, wenn er feststellt, dass in diesem Zeitraum die Kommentierung hinter den *mūla*-Text zurücktritt: „The limit-case of the centrality of a *mūlagrantha* was the *dharmanibandha*: here commentary came to consist almost entirely in the selection of primary texts, with at most occasional philological or polemical aside“ (Pollock 2005: 80).

Derrett hingegen entwickelt eine Klassifikation für die Dharmanibandha-Gattung, der zufolge Werke der Art, wie sie Vajpeyi und Pollock beschreiben, nur eine von zwei möglichen Ausprägungen darstellen. Er unterscheidet zwischen zwei Autortypen, dem „administrator-scholar“ und dem „digester of conflicting views“ (Derrett 1973: 52). Die erste Gruppe von Autoren beschränkte sich auf das Kompilieren von Primärquellen, während die zweite diese zur Illustrierung ihres eigenen Gedankengangs nutzte, sodass sich Kommentierung und Zitat die Waage halten.³⁹

Differenzierter als Derretts Unterscheidung scheinen jedoch neuere Ansätze zu sein, die eine anachronistische, neuzeitliche Dichotomisierung zwischen nichtschöpferischen und schöpferischen Texten hinter sich lassen und das Zitat als eigenständiges Mittel der argumentativen Entfaltung ins Zentrum rücken. So betont etwa Heim, dass sich Nibandhakāras nicht auf die bloße Reproduktion von Traditionsbeständen beschränkten, sondern durch bewusste Entscheidungen beim Textaufbau neue Artikulationsformen für diese entwickelten: „This rearticulation

³⁹ „[...] the digest (*nibandha*) bifurcated into two forms. In the first [...] the author wrote his restatement of law as a collection of *smṛtis*, *sūtras*, *purāṇic* or similar quotations (with scissor and paste), with the minimum elucidation – the primary sources told their own tale in their own ways on his pages. The second [...] category turned out to be more highly prized. Authors wrote their statements as lectures, quoting their authorities as they went along. The bulk of argumentation by the author thus equaled, or exceeded, the bulk of supporting citations“ (Derrett 1973: 52).

is itself a new interpretation with choices about classification, decisions about what topics and citations to include and what to omit, and the compiler's use of commentary all doing important interpretative work“ (Heim 2004: 11).

Eine eingehendere Untersuchung zur Rolle des Zitats im *Dharmanibandha* liegt nun mit De Simini (2015) vor. Im Gegensatz zur Mehrzahl der vorgestellten Ansätze sieht De Simini die auktoriale Freiheit im *Dharmanibandha* im Vergleich zum Kommentar gestärkt, da *Nibandhakāras* in Themenwahl und -aufbereitung nicht auf einen einzigen *mūla*-Text beschränkt blieben (De Simini 2015: 603). Selbst in den von Derrett als reine Kompilationen eingestuften Werken finden sich Textstrategien, die von theoretischem Reflexionsvermögen und kommunikativem Bewusstsein zeugen (De Simini 2015: 605). Im *Dharmanibandha* übernimmt gerade nicht die Kommentierung die Rolle des zentralen Mediums der Auseinandersetzung mit dem Primärtext, sondern die Praxis des Zitierens selbst.⁴⁰ Daraus zieht De Simini folgende Schlussfolgerung:

From this sketch, it emerges that the authors' approach to the quoted sources was less rigid and more dynamic than expected. The text of the authorities was from time to time rearranged, juxtaposed with that of other sources, reduced in size when not almost completely omitted, paraphrased. The choice of the sources presupposed a philological and interpretative work on a massive tradition that claimed authoriality, implying thus a deep reflection on religion and society. (De Simini 2015: 621)

Das große Verdienst von De Siminis Arbeit besteht darin, ein differenziertes Zitatverständnis in die Gattungslehre des *Dharmanibandha* einzuführen und das Wechselspiel von formaler und inhaltlicher Gestaltung bei der Textkomposition herauszustellen. Das Zitieren wird im *Dharmanibandha* zur Kunstform erhoben und folgt nicht einer simplen Mechanik.

Dennoch erscheinen die Freiräume, die De Simini dabei dem Autor zuweist, überzeichnet. Zwar vermag dieser aus einem reichhaltigen Zitatrepertoire zu schöpfen, jedoch immer unter dem Vorbehalt, dass sich das gewählte Zitat einem übergeordneten Sinn Ganzen fügt. Auch folgt der Rückgriff auf eine möglichst große Anzahl an Zitaten nicht dem Prinzip der Wahlfreiheit, sondern macht den Kern der Gattung aus. Die Auslegungsfreiheiten, die ein einzelnes Zitat eröffnet, werden durch die Spezifikationen anderer Verse wiederum begrenzt.

⁴⁰ „Commenting upon the quoted passages was only one of the methods by which authors interacted with the text of their citations. Moreover, in many cases, it was not even the most widespread one. On the other hand, the fact that many of these works were solely or chiefly composed of quotations did not only imply that they were mere assemblages of quoted sources. The *nibandhakāras* did not act as compilers who renounced their authorial role: although digest writers were theoretically supposed to step back and let other texts speak, they nevertheless managed to devise strategies in order to shape the contents of their sources in original ways. What has been defined as the ‚unchangeable element‘ of a *Nibandha*, i. e. the quoted text, could indeed be ‚modified‘ to some extent, in order to be adapted to the (still debated) function they played in society“ (De Simini 2015: 614).

Neben den schöpferischen Aspekten des Zitierens machen sowohl Heim (2004: 6) als auch De Simini (2015: 613) auf weitere wichtige Charakterzüge der Gattung aufmerksam: Intertextualität und Dialogizität.⁴¹ Dharmanibandha-Werke reartikulieren nicht nur einen bestimmten Kanon, sondern setzen sich auch immer mit vorangegangenen Werken der Kommentar- und Nibandha-Literatur auseinander und positionieren sich im Verhältnis zu diesen, auch wenn diese Positionierung häufig implizit bleibt und erst durch vergleichende Betrachtungen rekonstruiert werden muss. Dabei setzen Nibandhakāras unterschiedlichste Textstrategien ein, die vorrangig Kritik, Aneignung, Wiederholung Erweiterung und Zusammenfassung umfassen.⁴²

Versuch einer Definition

Ausgehend von der erfolgten Diskussion des Forschungsstandes zur Dharmanibandha-Gattung sollen nun noch einmal in Form eines Resümees deren wichtigste Gattungsmerkmale dargestellt werden.

1. Dharmanibandha-Werke sind scholastische Texte. Sie zielen darauf ab, ein korrektes und widerspruchsfreies Verständnis autoritativer Wissensbestände durch wissenschaftlich-kritische und exegetische Methoden zu erschaffen und damit die Weitergabe und Konsolidierung eines Textkanons zu gewährleisten. In Stilistik und Methodik zeigen sie ihre Zugehörigkeit zu einer übergeordneten Sanskrit-Kommentarkultur und sind eng mit der hermeneutischen Tradition der Mīmāṃsā verbunden.⁴³ Von Sanskrit-Kommentaren unterscheiden sie sich dahingehend, dass sie thematisch organisiert sind und auf eine Vielzahl kanonischer Texte zurückgreifen, statt linear einem *mūla*-Text zu folgen.
2. Die Dharmanibandha-Gattung ist als eine überwiegend restriktive Textgattung einzustufen. Das Zitat selbst ist die zentrale textuelle Ausdrucksform und Hauptquelle des normativen Gehalts einer Regel, den ein Autor durch hermeneutische Kunstgriffe leicht verändern, aber nur schwerlich brechen kann. Kommentierung steht immer unter dem Vorbehalt, nicht mit einer Vielzahl kanonischer Regeln in Widerspruch zu stehen, und kann sich daher streckenweise in einer bloßen Moderierung von Übergängen oder der Akkommodation von gegensätzlichen Positionen erschöpfen.

⁴¹ Zum Dialogischen als allgemeinem Merkmal indischer Kommentartraditionen siehe Brückner (1995: 238) und von Stietencron (1995: 253).

⁴² Für einen dialogischen Ansatz zur Lektüre mittelalterlicher südasiatischer Texte siehe Inden (2000b).

⁴³ In späterer Zeit hat auch die logische Schule des Navya-Nyāya Einfluss auf die Dharmaśāstra-Tradition ausgeübt (Kroll 2010, Wright 2017).

3. Dharmanibandha-Werke sind dialogische Texte. Ihr hermeneutischer Zugang zu dem kanonischen Textkorpus erfolgt immer in Auseinandersetzung und Vermittlung mit anderen Werken der Kommentar- oder Nibandha-Literatur der Dharmaśāstra-Tradition.
4. Dharmanibandha-Werke sind in hohem Maße politisch. Die Patronage solcher Werke erlaubte es politischen Akteuren, sich zum Hüter eines orthodoxen Wertekanons zu stilisieren und die eigene Herrschaft im Idiom dharmischen Königtums zu überhöhen. Dharmanibandha-Texte sind daher zu den Ausdrucks- und Legitimationsformen politischer Macht zu rechnen.
5. Dharmanibandha-Werke tendieren zum Brahmanozentrismus. Hierarchie und Exklusion des *varṇāśramadharmas* sind integrale Bestandteile ihres Regel- und Normengefüges. Auslegungsstrategien dienen oft der Stabilisierung brahmanischer Theologien.
6. Dharmanibandha-Werke privilegieren brahmanisch-śāstrische Idealvorstellungen vor der gelebten Rechtspraxis. Die Legitimität lokaler und nicht-śāstrischer Lebenswelten wird zwar indirekt anerkannt, diese erhalten ihre Geltung aber über exegetische Kunstgriffe, die wiederum das symbolische Kapital des Veda affirmieren. Nur in Ausnahmen werden sie zum Gegenstand detaillierter Erörterung. Wie in allen Śāstras gilt die Praxis der Theorie als nachrangig, wodurch letzterer translokale und transhistorische Qualitäten zugeschrieben werden.⁴⁴
7. Dharmanibandha-Werke sind restaurativ. Die Gültigkeit der Tradition und des brahmanischen Ordnungsmodells gilt es zu behaupten, Fremdes und Neuartiges werden weitgehend verschwiegen oder durch Abstraktion neutralisiert.

Im Folgenden soll überprüft werden, ob mit dem VS in formaler Hinsicht ein Dharmanibandha-Text vorliegt. Dabei werden die Punkte eins bis drei als Prüfkriterien herangezogen. Die Punkte fünf bis sieben, die auf den ideologischen und inhaltlichen Gehalt abzielen, sind Gegenstand des nachfolgenden Kapitels. Punkt drei und damit die politisch-legitimatorische Funktion des VS wird im dritten Kapitel behandelt.

1.3 *Vivādasārārṇava* als Dharmanibandha

Anhand dreier Beispiele soll nun der Nachweis erbracht werden, dass es sich bei VS nach den erarbeiteten Gattungskriterien um einen Dharmanibandha-Text handelt. Dabei sollen folgende Punkte aufgezeigt werden: VS folgt in seiner thematischen Gliederung und seinem Aufbau Vorläufern derselben Gattung; das Zitat stellt die dominante Ausdrucksform und das

⁴⁴ Siehe dazu Pollocks Ausführung zu Śāstra in der indischen Geistesgeschichte (Pollock 1985).

Strukturprinzip des Textes dar; interpretationsbedürftige Stellen werden durch Zitate kanonischer Textstellen ergänzt; die Geltungskraft einer Regel ergibt sich daraus, dass sie Teil der kanonischen Überlieferung ist; die angeführten Zitate werden den hermeneutischen Maximen der Mīmāṃsā entsprechend dem Prinzip der Einstimmigkeit (*ekavākyatva*) der Tradition untergeordnet; die Erklärungspraxis entstammt der Sanskrit-Kommentarkultur; VS setzt sich dialogisch mit früheren Dharmanibandha-Werken auseinander.

Erstes Beispiel: Thematische Gliederung des Kapitels zur Nichtbegleichung von Schulden (ṛṇādāna)

Dem „Nichtbegleichen von Schulden“ (*ṛṇādāna*) kommt in der hinduistischen Jurisprudenz eine paradigmatische Rolle zu. Das Entstehen und Verletzen wechselseitiger Obligationen durchzieht als dominante Denkfigur auch alle weiteren Rechtsgebiete (Davis 2010b: 77ff.). Diese besondere Stellung spiegelt sich darin, dass in der klassischen Auflistung der *vyavahārapadas* oder *vivādapadas*⁴⁵ (Rechtstitel oder Streitgründe) *ṛṇādāna* an erster Stelle genannt wird (siehe z. B. MDh 8.4–7).⁴⁶ Davon ausgehend folgen auch solche Dharmanibandha-Werke, die sich thematisch den *vivādapadas* widmen, in ihrer Gliederung dieser Abfolge.⁴⁷ Das Systematisierungsbestreben der Nibandhakāras bleibt jedoch nicht bei der Sammlung aller schuldrechtsbezogenen Smṛti-Zitate stehen. Schon im *Vyavahārakāṇḍa* (VyK) von Lakṣmīdharas *Kṛtyakalpataru* findet sich eine weitere Untergliederung, die in ähnlicher Form für alle späteren Nibandhas Modellcharakter annahm. Wie die Tabelle 2 aufzeigt, war diese Gliederung auch für VS maßgeblich:

⁴⁵ Der Begriff *vivāda* umfasst eher das materielle Recht, während *vyavahāra* sich tendenziell auf das Verfahrensrecht bezieht (L. Rocher 2002: 4). Beide Begriffe werden jedoch auch synonym verwendet.

⁴⁶ „Bei diesen steht zuerst die Nichtbegleichung von Schulden, (dann folgen) Pfandrecht, Verkauf ohne Eigentumsrecht, (Angelegenheiten von) Vertragspartnern, Zurückhalten von Gegebenem, Nichtbezahlung von Löhnen, Vertragsbrüche, Rücktritt von Kauf und Verkauf, Streitigkeiten zwischen Viehbesitzern und Hirten, Grenzstreitigkeiten, handgreifliche Auseinandersetzungen, Beleidigung, Diebstahl, Tötlichkeiten, Belästigung von Frauen, (Verletzung der) Dharmas von Mann und Frau, Erbaufteilungen sowie Würfelspiel und Wetten – dies sind die achtzehn Füße, auf denen hier die Rechtsfälle beruhen“ (MDh 8.4–7, Übers. Michaels 2010a) (*teṣām ādyam ṛṇādānaṃ nikṣepo 'svāmivikrayaḥ | saṃbhūya ca samutthānaṃ dattasyā-napakarma ca || vetanasyaiva cādānaṃ saṃvidāś ca vyatikramaḥ | krayavikrayānuśayo vivādāḥ svāmipā-layoḥ || sīmāvivādadharmāś ca pāruṣye daṇḍavācike | steyaṃ ca sāhasaṃ caiva strīsaṃgrahaṇam eva ca || strīpuṃdharmo vibhāgaś ca dyūtam āhvaya eva ca | padāny aṣṭādaśaitāni vyavahārasthitāv iha || MDh 8.4–7*). Für eine Übersicht zu der Abfolge der *vyavahārapadas* in AŚ und verschiedenen Smṛtis siehe McClish (2018b: 308).

⁴⁷ Die Mehrheit der Dharmanibandha-Werke zu *vyavahāra* umfassen Verfahrensrecht und materielles Recht, wenige Ausnahmen beschränken sich auf das Verfahrensrecht. Caṇḍeśvara und Vācaspati Mīśra haben jeweils getrennte Nibandhas zu *vyavahāra* (Verfahrensrecht) und *vivāda* (materiellem Recht) verfasst (siehe L. Rocher 1956: 30–31). Auch darin zeigt sich die weiter unten diskutierte Kontinuität des VS zur Kommentarkultur Mīthilas.

VyK	VS
<i>ṛddhi</i> (Zinsen)	<i>ṛddhivyavasthā</i> (Zinsregeln)
<i>akṛtavṛddhi</i> (nicht festgesetzte Zinsen)	
<i>paramavṛddhi</i> (Höchstzinsen)	
<i>ṛddhiniṣedha</i> (Zinsverbote)	<i>ṛddhiniṣedhavyavasthā</i> (Regeln zum Zinsverbot)
<i>ādhi</i> (Pfandvorschriften)	<i>ādhi</i> (Pfand)
<i>ādhisiddhi</i> (Pfandgültigkeit)	
<i>pratibhūvidhi</i> (Vorschriften zum Bürgen)	<i>pratibhūvyavasthā</i> (Regeln für den Bürgen)
<i>ṛṇādānavidhi</i> (Vorschriften zur Schuldbegleichung)	<i>ṛṇādānavyavasthā</i> (Regeln zur Schuldbegleichung)
<i>udgrāhanavidhi</i> (Vorschriften zur Schuldbeitreibung)	<i>ṛṇodgrāhanavyavasthā</i> (Regeln zur Schuldbeitreibung)

Tabelle 2: Vergleich der Unterkapitel des *ṛṇādānavidhi* in VyK und des *ṛṇādānanirūpaṇa* in VS.

Wie in VyK steht auch in VS das *ṛṇādāna*-Kapitel am Anfang der Abhandlung der *vivādapadas*. Auch die Untergliederung der *ṛṇādāna*-Kapitel beider Werke folgt dabei einem ähnlichen Muster. Zuerst werden das Zinsrecht (*ṛddhi*), dann das Pfandrecht (*ādhi*), das Bürgenrecht (*pratibhū*), die Regelungen zur Schuldbegleichung (*ṛṇādāna*) und schließlich diejenigen zur Schuldbeitreibung (*ṛṇodgrāhaṇa*) abgehandelt. Unterschiede bestehen lediglich darin, dass im VyK das Zins- und Pfandrecht noch weiter unterteilt wird. Da sich eine solche erweiterte Untergliederung beispielsweise auch in ViRa und ViCi findet, kann nicht ausgeschlossen werden, dass die thematische Kontraktion in VS einer Darstellungsökonomie geschuldet ist, die den im Werktitel formulierten Anspruch, ein Kondensat des Dharmaśāstra vorzulegen, einlösen soll. Nachdem nun als gesichert gelten kann, dass VS unter dem Aspekt der Gliederung der Dharmanibandha-Gattung zugerechnet werden kann, soll nachfolgend ein Beispiel gegeben werden, das Kontinuitäten in der Zitier- und Kommentarpraxis aufzeigt.

Zweites Beispiel: Zitierpraxis und Regelharmonisierung

VS folgt der Dharmanibandha-Gattung auch in der dominanten Rolle des Zitats und dem übergeordneten Ziel, die Vielzahl der in der Smṛti niedergelegten Regeln systematisch und widerspruchsfrei zu ordnen. Das folgende Beispiel zu Besitzansprüchen auf herrenloses Eigentum, das aus dem Kapitel zum Verkauf ohne Eigentumsrecht (*asvāmivikraya*) entnommen ist (VS 2.4.8), macht deutlich, dass die Zitate zu einem komplexen Gewebe angeordnet werden und Maximen der Mīmāṃsā zur Aufhebung von Normenkollisionen zwischen Smṛti-Texten dafür unabdinglich sind. Dabei kommen die Maximen der Ausnahme (*apavāda*), Besonderheit

(*viśeṣa*) und der Einstimmigkeit (*ekavākyatā*) zum Einsatz.⁴⁸ Der Argumentationsgang lässt sich wie folgt strukturieren:

Etablierung der allgemeinen Regel (AR)

śaulkikādyānītadhane yājñavalkyaḥ, śaulkikaiḥ sthānapālair vā naṣṭāpahṛtam āhṛtam | arvāk saṃvatsarāt svāmī hareta parato nṛpaḥ || (YDh 2.173) *iti*

Über einen Eigentumsgegenstand, der von einem Zollbeamten einbehalten wurde, sagt Yājñavalkya: „Wenn Zollbeamte oder örtliche Wachleute einen Gegenstand, der verlorengegangen war oder gestohlen wurde, beschlagnahmen, kann ihn der Eigentümer innerhalb eines Jahres in Empfang nehmen, darauf geht er in den Besitz des Königs über“ (YDh 2.13).⁴⁹

Ergänzungsregel zu AR (ER 1)

saṃvatsararakṣaṇam jāneṣu prakāśyaiva | pranaṣṭasvāmikam adhigamya rājñe prakuryur vikhyāpya saṃvatsaram rājñā rakṣyam iti (GauDhSū 10.36–37) *gautamīyāt |*

Die einjährige Aufbewahrung erfolgt jedoch nach einer öffentlichen Bekanntmachung an das Volk. Denn es heißt in Gautamas Text: „Diejenigen, die herrenloses Eigentum finden, sollen es vor den König bringen. Nachdem er (den Fund) bekannt gemacht hat, soll der König das (herrenlose Eigentum) ein Jahr lang aufbewahren“ (GauDhSū 10.36–37).

Sonderregeln zu AR (SR 1, SR 2)

śrutavṛttasampannaviṣaye viśeṣam āha manuḥ, pranaṣṭasvāmikaṃ dravyaṃ rājā tryabdam nidhāpayet | arvāk tryabdād dharet svāmī parato nṛpatir haret || (MDh 8.30) *ādadītātha ṣaḍbhāgaṃ pranaṣṭādhigamān nṛpaḥ | daśamaṃ dvādaśaṃ vāpi satāṃ dharmam anusmaran ||* (MDh 8.33) *iti*

Manu nennt eine Besonderheit für diejenigen, die sich durch Gelehrsamkeit und sittlichen Lebenswandel auszeichnen. „Herrenloses Eigentum soll der König drei Jahre lang aufbewahren. Innerhalb von drei Jahren kann der Eigentümer es an sich nehmen, danach geht es in den Besitz des Königs über“ (MDh 8.30). „Der König soll für sich ein Sechstel eines verlorenen Gegenstandes, der aufgefunden wurde, behalten, oder ein Zehntel oder auch ein Zwölftel, indem er sich an die Sitte (*dharma*) der Guten erinnert“ (MDh 8.33).

Auflösung der Widersprüche zwischen SR 1 und SR 2

atra saṃvatsarābhhyantare svāmīny āgate kṛtsnadānaṃ dvitīye dvādaśaṃ bhāgaṃ tṛtīye daśamaṃ caturthādiṣu ṣaṣṭhaṃ bhāgaṃ grhītvā śeṣaṃ svāmīne dadyāt | atra bhāgagrahaṇe rakṣāhetuḥ |

In diesem Fall gibt man dem Eigentümer, wenn er innerhalb eines Jahres kommt, den ganzen (Gegenstand) zurück, wenn der Besitzer im zweiten Jahr kommt, behält (der König) ein „Zwölftel“ ein, im dritten Jahr ein „Zehntel“, im vierten usw. ein Sechstel und dem Besitzer übergibt er den Rest. In diesem Fall liegt der Grund für das Einbehalten eines Teils (des herrenlosen Eigentums) in der Aufbewahrung.

Zweite Ergänzungsregel zu AR (ER 2)

vyayībhūte dravye tadāgamane tu rājā svāmīṣam avatārya tatsamaṃ dadyāt | svāmīyanāgate tu kṛtsnasya dhanasya caturtham aṣṭamaṃ adhigantre dattvā śeṣaṃ rājā grhṇīyāt | pranaṣṭasvāmikam

⁴⁸ Einen Überblick über diese Maximen bietet Francavilla (2006: 181–190).

⁴⁹ Sofern nicht anders angegeben, sind alle Übersetzungen von mir, wobei veröffentlichte Übersetzungen berücksichtigt wurden.

adhigamya saṁvatsaram rājñā rakṣyam | ūrdhvam adhigantus caturthāṁśo rājñah śeṣam iti
(GauDhSū 10.36–38) *gautamīyāt* |

Wenn der Gegenstand jedoch ausgegeben wurde und der (Eigentümer) kommt, soll der König ihm (einen Ersatz) von gleichem Wert unter Aufgabe seines eigenen Anteils geben. Wenn der Besitzer aber nicht kommt, erhält der Finder ein Viertel des ganzen Eigentumsgegenstandes und der König den Rest. Denn es heißt in Gautamas Text: „Der König soll herrenloses Eigentum nach dessen Auffindung ein Jahr lang aufbewahren. Danach geht ein Viertel an den Finder und der Rest an den König“ (GauDhSū 10.36–38).

Auflösung der Widersprüche zwischen SR 1 und ER 2

atra saṁvatsaram ity ekavacanam atantram, pūrvoktamanuvacanaikavākyatānurodhāt |

Hier ist der Singular „ein Jahr“ nebensächlich wegen der Rücksichtnahme auf die Bedeutungseinheit (*ekavākyatā*) mit der oben zitierten Aussage Manus.

Dritte Ergänzungsregel zu AR (ER 3)

yadi śaulkikādyanītaṁ hiranyādi dhanī rūpasamkhyādiliṅgair na bhāvayati tadāsau tatsamaṁ
daṇḍyaḥ, asatyavādītvāt | yad āha yājñavalkyaḥ, pranaṣṭādhigataṁ deyaṁ nṛpeṇa dhanine
dhanam | vibhāvayen na cel liṅgais tatsamaṁ daṇḍam arhati || (YDh 2.33) *iti*

Wenn ein Besitzer Gold usw., das von Zollbeamten einbehalten wurde, nicht mit Merkmalen, d. h. der Aufzählung seiner äußeren Gestalt usw., beschreiben kann, dann ist er in (der Höhe) des Wertes desselben zu bestrafen, weil er die Unwahrheit gesprochen hat. Denn Yājñavalkya sagt: „Wurde ein verlorengegangener Eigentumsgegenstand gefunden, soll der König diesen dem Eigentümer übergeben. Kann er (seinen Anspruch) nicht durch (Nennung von) Merkmalen (des Eigentumsgegenstandes) nachweisen, verdient er eine Strafe, die dem Wert dieses Gegenstandes entspricht“ (YDh 2.33).

Ausnahmeregel zu SR 2 (AusR 1)

manūktaṣaḍbhāgādigrahaṇasya (siehe MDh 8.33) *dravyaviśeṣe 'pavādam āha sa eva, pañān*
ekaśaphe dadyāc caturaḥ pañca mānuṣe | mahiṣoṣṭragavāṁ dvau dvau pādamaṁ pādamaṁ ajāvike ||
(YDh 2.174) *iti*

Er [Yājñavalkya] benennt eine Ausnahme vom Nehmen des von Manu genannten (siehe MDh 8.33) sechsten Teils usw. für bestimmte Objekte: „Für Einhufer soll der (Eigentümer) vier *paṇa* zahlen, für Menschen fünf, für Büffel, Kamel oder Kuh je zwei *paṇa* und je ein Viertel *paṇa* für Ziege und Schaf“ (YDh 2.174).

Die Stelle beginnt damit, dass unter Rückgriff auf YDh 2.13 eine allgemeine Regel formuliert wird: Herrenloses Eigentum geht nach einem Jahr in den Besitz des Königs über (AR). In GauDhSū 10.36–37 findet sich eine Regel, die ebenfalls davon spricht, dass herrenloses Eigentum ein Jahr lang aufbewahrt werden muss, bevor es in königlichen Besitz übergeht. Allerdings fordert diese Regel auch, dass der König das Fundstück öffentlich erklären muss. Folglich ergänzt diese Regel (ER 1) die allgemeine Regel (AR). Darüber hinaus will der Autor noch zwei Verse aus dem MDh in den Argumentationsgang einfügen, die allerdings der AR widersprechen. Zum einen ist dies der Vers MDh 8.30, wo eine dreijährige Aufbewahrungsfrist gefordert wird (SR 1), zum anderen der Vers MDh 8.33, dem zufolge der König ein Sechstel,

ein Zehntel oder ein Zwölftel des herrenlosen Eigentums einbehalten darf (SR 2). Die Regelkollision (*virodha*) mit der AR wird aufgelöst, indem man diese beiden Regeln zu Besonderheiten (*viśeṣa*) (SR) für die AR erklärt, die das Privileg der längeren Aufbewahrungszeit nur Gelehrten und Tugendhaften zugesteht. Allerdings stehen diese beiden Sonderregeln in Widerspruch zueinander, denn SR 1 behauptet, dass das herrenlose Eigentum vom rechtmäßigen Eigentümer zurückerhalten werden kann, während SR 2 Anteile, die der König für sich beanspruchen darf, benennt. Dieser Widerspruch wird dadurch aufgelöst, dass im ersten Jahr in Übereinstimmung mit AR keine Gebühr fällig wird, die in SR 2 genannten Anteile aber in Staffelung ab dem zweiten Jahr fällig werden. Die königlichen Anteile stellen auch insofern keinen Widerspruch mit der Forderung einer vollständigen Rückgabe des Eigentums dar, da diese als eine Art Aufbewahrungsgebühr verstanden werden und nicht als Übertragung von Eigentumsrechten. Anschließend wird die allgemeine Regel noch einmal mit einem Zitat aus GauDhSū 10.36–38 ergänzt, wonach der König zwar nach einem Jahr in den Besitz des herrenlosen Gutes kommt, allerdings einen Finderlohn in Höhe von einem Viertel von dessen Wert entrichten soll (ER 2). Da ER 2 allerdings wieder eine Zeitspanne von einem Jahr nennt, kommt sie in Konflikt mit SR 1. Dieser Widerspruch wird dadurch neutralisiert, indem durch Rekurs auf das Einstimmigkeitsprinzip der Tradition (*ekavākyatā*) der Numerus bei der Zeitangabe in ER 2 als vernachlässigbar erklärt wird. Anschließend wird AR noch um eine weitere Regel aus YDh 2.33 ergänzt: Kann ein angeblicher Eigentümer keine exakte Beschreibung seines Eigentums vorlegen, ist er zu bestrafen (ER 3). Durch YDh (2.174) wird schließlich noch eine weitere Regel angeführt, wonach der rechtmäßige Eigentümer, wenn er sein Eigentum zurückerhält, bestimmte Geldsummen entrichten muss. Da diese jedoch in Konflikt mit den genannten Anteilen in SR 2 stehen, wird diese Regel zur Ausnahme (*apavāda*) zu SR 2 erklärt (AusR 1).

Drittes Beispiel: Dialogizität und Intertextualität

Als letztes Kriterium soll nun das der Dialogizität und Intertextualität geprüft werden. Anhand eines Beispiels aus dem Kapitel zu den Regeln für Zinsverbote (*vṛddhiniśedhavyavasthā*), das sich der Frage widmet, ob auf Kredite in Form von Früchten oder Blüten Zinsen anfallen (VS 1.3.4), kann deutlich gemacht werden, dass VS ausdrücklich auf Vorgängerwerke der Dharmanibandha-Literatur zurückgreift und sich somit in einer spezifischen scholastischen Tradition, dem Dharmaśāstra in Mithila, verortet.

*viśeṣavacanam vinā nirvyavasthagr̥hītatṛṇakāṣṭhādau na vṛddhiḥ | yad āha bṛhaspatiḥ, tṛṇakāṣṭhe-
ṣṭakāśūtrakiṇvapattrāsthīcarmanām | hetipuṣpaphalānām ca vṛddhis tu na vidhīyate || (BSm 10.23)
iti kiṇvam surābījabhūtam dravyam | asthi gajadantaśaṅkhādi | carma kṛṣṇasārādīkṛtīḥ | hetir
āyudham | phalapuṣpayor anyatra vṛddhikathane (siehe VaDhSū 2.46) 'py aṅgikārānaṅgikārā-*

bhyāṃ vṛddhibhāvābhāvau vyavasthāpyāv (siehe ViCi ad BSm 10.23, S. 12) *iti miśrāḥ* | *durlabhatvasulabhatvānusareṇāvirodha* (ViCa ad BSm 10.23, S. 6) *ity anye* |

Ohne ausdrückliche Erwähnung fallen bei Gras, Holz usw., das man ohne Übereinkunft empfangen hat, keine Zinsen an. Denn Bṛhaspati sagt: „Für Gras, Holz, Ziegel, Garn, Hefe, Blätter, Knochen, Felle, Geschosse, Blüten und Früchte ist kein Zins vorgeschrieben“ (BSm 10.23). „Hefe“, d. h. eine Sache, die aus Bierhefe besteht. „Knochen“ d. h. die Zähne von Elefanten, Muscheln usw. „Felle“, d. h. die Haut der schwarzgefleckten Antilope usw. „Geschosse“, d. h. eine Waffe. Auch wenn an anderer Stelle ein Zins für Früchte und Blüten (siehe VaDhSū 2.46) genannt wird, ist das Bestehen oder Unterbleiben eines Zinses durch Zustimmung oder Ablehnung festzusetzen (siehe ViCi ad BSm 10.23, S. 12), das sagt (Vācaspati) Miśra. Andere sagen, dass es keinen Widerspruch gibt, wenn man sich an der Häufigkeit und Seltenheit orientiert (siehe ViCa ad BSm 10.23, S. 6).

Der Abschnitt wird eröffnet mit dem Vers BSm 10.23, in dem verschiedene Gegenstände aufgeführt werden, auf die keine Zinsen anfallen, darunter Blüten und Früchte. Im Vorfeld hat der Autor allerdings deutlich gemacht, dass er diese Regel nur mit der Einschränkung gelten lassen will, dass keine Vereinbarung zwischen Gläubiger und Schuldner besteht, die letzteren zur Zinszahlung verpflichtet. Nachdem verschiedene dieser Gegenstände mit dem Mittel der appositionellen Glossierung erläutert wurden – ein weiterer Beleg für die Fortführung traditioneller Kommentierungspraxis –, wird auf den Widerspruch von BSm 10.23 mit einer nicht ausdrücklich genannten Textstelle hingewiesen, wo Zinsen auch für Blüten und Früchte vorgeschrieben sind. Bei letzterer handelt es sich mit großer Wahrscheinlichkeit um VaDhSū 2.46, da diese auch in der Diskussion von BSm 10.23 in ViCi herangezogen wird.⁵⁰

Zur Auflösung dieses Widerspruchs werden zwei Interpretationen aus der *Dharmanibandha-Literatur* Mithilas angeführt, wobei beide nicht wörtlich zitiert werden, sondern in Form einer Paraphrase. Zuerst wird Vācaspati Miśras⁵¹ *Vivādacintāmaṇi* (ViCi) zitiert. Im Original lautet die Stelle: *etac cākṛtavṛddhiniṣedhārtham* | *kāryavaśāt tu vṛddhir aṅgīkṛtā bhavaty eva* (ViCi ad BSm 10.23, S. 12).⁵² In VS wird diese Passage auf folgende Weise indirekt zitiert: *phalapuṣpayor anyatra vṛddhikathane 'py aṅgīkārānaṅgīkārābhyāṃ vṛddhibhāvābhāvau vyavasthāpyāv iti miśrāḥ*. Auch wenn in VS die Quelle für die zweite angeführte Meinung im dialektischen Stil der Kommentarliteratur hier nur mit *anye* („andere“) angegeben wird, so lässt sich diese doch mit ziemlicher Sicherheit Misaru Miśras⁵³ *Vivādacandra* (ViCa) zuordnen. Dort finden sich hinsichtlich der Frage des Zinses für Blumen und Blüten in BSm 10.23 folgende

⁵⁰ Dort kann der Höchstzinssatz für Früchte und Blüten das Dreifache des Kapitals betragen: „The interest on gold is double the principal, on grain triple the principal. The rule with respect to grain applies to seasonings, as well as flowers, roots, and fruits“ (*dviguṇaṃ hiraṇyamaṃ triguṇaṃ dhānyam* | *dhānyenaiva rasā vyākhyātāḥ* | *puṣpamūlaphalāni ca* | VaDhSū 2.44–46, Übers. Olivelle 2005a).

⁵¹ Derrett (1973: 55) verortet das Wirken Vācaspati Miśras in den Jahren zwischen 1450 und 1480.

⁵² Die (freie) Übersetzung G. Jhās lautet: „This rule is meant to prohibit the charging of interest in the case of these articles, if it has not been stipulated; in case however where, on account of exigencies of business, the Debtor has agreed to pay Interest, it is payable of course“ (ViCi, S. 15, Übers. G. Jhā 1942).

⁵³ Nach Derrett (1973: 55) hat Misaru Miśra etwa um das Jahr 1450 gewirkt.

Erläuterungen: *puṣpaphale sulabhe | yatra tu puṣpaphalayoḥ vṛddhir uktā tatra durlabhayoḥ* (ViCa ad BSm 10.23, S. 6).⁵⁴ Dies wird in VS wie folgt paraphrasiert: *durlabhatvasulabhatvānusarenāvirodha ity anye*. Während in ViCi die Normenkollision dadurch verhindert wird, dass man die Zinsnahme in VaDhSū 2.46 auf eine vertragliche Übereinkunft zurückführt, führt ViCa an, dass nur dann ein Zins zu entrichten ist, wenn Blüten und Blumen schwer erhältlich sind.

Es ist an dieser Stelle nicht eindeutig, zu welcher Meinung Sarvoru tendiert. Sofern ViCi und ViCa als *pūrvapakṣa* und *uttarapakṣa* gegenübergestellt werden, fehlt die eigene Stellungnahme des Autors in Form des *siddhānta*. Andererseits lässt sich aus Sarvorus Hinführung zu BSm 10.23 schließen, dass er eher der Argumentation in ViCi folgt. Ferner ist auch nicht auszuschließen, dass die Anführung der beiden Positionen dazu dienen sollte, die Gelehrsamkeit des Autors durch die souveräne Beherrschung unterschiedlicher Auslegungsmöglichkeiten zu illustrieren.

Neben dieser Stelle werden in VS noch folgende explizite intertextuelle Bezüge hergestellt: in VS 1.2.4 zu Medātithis *Manubhāṣya* (Med),⁵⁵ in VS 1.1.3, 1.3.2, 1.5.5 zu Vijñāneśvaras *Mitākṣarā* (Mit),⁵⁶ in VS 1.4.7, 2.2.4 zu ViCi, in VS 1.3.4, 1.4.5, 1.6.15 zu Caṇḍeśvaras *Vivādaratnākara* (ViRa)⁵⁷ und in VS 1.6.19 und 2.1.7 zu ViCa. Mit der Ausnahme von Med werden die hier aufgelisteten Texte als Grundlagenwerke der Schule von Mithila angesehen (siehe Kane 1993: 545, Derrett 1973: 54ff., Lingat 1998: 116, Ganguly 1972: 163),⁵⁸ wobei vor allem die autoritative Stellung von Caṇḍeśvara und Vācaspati Mīśra betont werden (Ganguly 1972: 57ff., 112ff.). Auch wenn das Konzept regionaler hinduistischer Rechtsschulen bis heute im juristischen Diskurs Indiens verbreitet ist, muss es als ein koloniales Konstrukt gelten, das Rangaswami Aiyangar schon im Jahr 1941 kritisierte:

The arbitrary division of Hindu Law into schools is an achievement of modern lawyers. It has emphasized and stabilized differences of opinion, which were originally *personal*, by giving them a *regional* base, in spite of the fact that outside the field of customs, geography had nothing to do with opinion. (Rangaswami Aiyangar 1941b: 112, Hervorhebungen im Original.)

⁵⁴ „Blüten und Früchte sind leicht erhältlich. Wenn ein Zins für Blüten und Früchte genannt wird, sind diese schwer erhältlich“ (ViCa ad BSm 10.23, S. 6).

⁵⁵ Derrett (1973: 49) datiert Med auf das neunte Jahrhundert n. Chr.

⁵⁶ Derrett (1973: 50) zufolge wurde dieses Werk zwischen 1120 und 1125 verfasst.

⁵⁷ Kane (1968: 616) gibt 1290–1370 als Lebensdaten Caṇḍeśvaras an.

⁵⁸ Die Mithila-Schule wird neben einer Benares-, Maharashtra- und dravidischen Schule in der Literatur häufig als eine Untergruppe der Mitākṣarā-Schule behandelt (siehe L. Rocher 2002: 20). Einen Überblick zur Smṛti-Literatur Mithilas bietet auch Chakravarti (1915).

Ausführlich hat Ludo Rocher die Geschichte des Konzepts der hinduistischen Rechtsschulen nachgezeichnet (L. Rocher 1972).⁵⁹ Demnach geht die Einführung des Begriffs auf H. T. Colebrooke zurück (L. Rocher 1972: 167). Rocher nennt verschiedene Gründe, die zu dieser Fehlkonstruktion führten, vor allem der Versuch, ein Analogon zu den islamischen Rechtsschulen zu finden, sowie das grundsätzliche Missverständnis, in den Dharmaśāstra-Texten einen Spiegel regionaler und lokaler Rechtspraxis zu vermuten (L. Rocher 1972: 170). Rocher gesteht zu, dass regionale Bezeichnungen wie *maithilāḥ*, *prāñcaḥ* oder *maithilamatam* in Dharmaśāstra-Werken wie ViSe oder Śrīkrṣṇatarkālamkāras *Dāyādhikārakramasaṃgraha* verwendet werden, um bestimmte Autoren aus Mithila oder Pandits aus Mithila im Allgemein zu bezeichnen (L. Rocher 1972: 168–69). Dabei handelt es sich jedoch lediglich um bestimmte Lehrmeinungen der Textauslegung, die zumeist ohne einen spezifischen geographischen Bezug in der Dharmaśāstra-Literatur entwickelt wurden (L. Rocher 1972: 172), obgleich manche Werke an bestimmten Orten besonderes Ansehen genossen und daher die dortige Kommentierungspraxis stark beeinflussen konnten (L. Rocher 1972: 174).

Da VS von Jones als Rechtskodex für Mithila vorgesehen war und VS vorrangig auf solche Werke zurückgreift, die *ex post* der Schule von Mithila zugerechnet werden, stellt sich die Frage, welche Rolle VS in der britischen Suche nach regionalen Rechtstraditionen spielte. Wird in VS lediglich eine präexistente regionale Auslegungstradition fortgeführt, die im Prozess der Herausbildung kolonialen Rechtswissens als „Rechtsschule von Mithila“ verdinglicht wurde? Oder ist die Textauswahl in VS selbst schon Ausdruck einer Konzession an den britischen Auftraggeber? Es scheint mehr dafür zu sprechen, von einer regionalen Auslegungstradition auszugehen. Sowohl ViCa (z. B. ad NSm 9.7, S. 54) als auch ViCi (z. B. ad MDh 8.151, S. 11) berufen sich in den Schuld-, Depositen- und Kaufrechtskapiteln vorrangig auf ViRa und legen damit nahe, dass Dharmaśāstrins in Mithila bevorzugt auf Texte regionalen Ursprungs zurückgegriffen haben.⁶⁰ Folglich verortet sich Sarvoru durch seine Zitierpraxis in diesem Traditionszusammenhang. Neben dem expliziten Zitat werden intertextuelle Bezüge zu scholastischen Werken in VS jedoch weitgehend durch Kompilation hergestellt, wie im Folgenden dargestellt werden soll.

⁵⁹ Im Kontext der Formierung kolonialen juristischen Wissens wird die Konstruktion der Rechtsschulen auch bei Cohn (1996: 74) besprochen.

⁶⁰ Es ließe sich allenfalls argumentieren, dass die Entscheidung, nur auf Werke dieser regionalen Auslegungstradition zurückzugreifen, Jones' Vorstellungen eines Gesetzbuches für Mithila nachkommt.

1.4 Der kompilatorische Charakter des *Vivādasārārṇava*

„Jedes Original ist ja eigentlich an sich schon eine Fälschung“, heißt es in Thomas Bernhards *Alte Meister*⁶¹ – ein Verweis auf die prekäre Natur künstlerischer Originalität. In hohem Maße gilt dies auch für die Dharmanibandha-Literatur, wo das „Plagiat“ zu den etablierten Textpraktiken zu rechnen ist. Das „Plagiat“ verhält sich spiegelbildlich zur Interpolation, die gerade die Textkritik anonymer Sanskritliteratur vor große Herausforderungen stellt. Sowohl Plagiat als auch Interpolation beruhen auf einer Vorstellung, nach der ein Werk nicht als geschlossen begriffen wird, sondern in offener Textform vorliegt, in die sich ein Nachgeborener hineinschreiben kann (Interpolation), aus der sich allerdings auch Textabschnitte für das eigene literarische Vorhaben entnehmen lassen (Plagiat). Da der Begriff des Plagiats jedoch auf Vorstellungen authentischer, autonomer und origineller Autorschaft beruht, die zumindest zahlreichen Textsorten der vormodernen Literaturproduktion Südasiens fremd gewesen sein dürften,⁶² wird er hier wegen seines pejorativen Charakters verworfen. Stattdessen soll im Folgenden der neutralere Begriff der „Kompilation“ verwendet werden im Sinne einer stillschweigenden Aneignung von Textmaterial ohne Quellenangabe.

Das Problem des kompilatorischen Charakters von Dharmanibandha-Werken wurde am Beispiel von Caṇḍeśvaras *Vivādaratnākara* (ViRa) erörtert, wo in größerem Umfang Textmaterial des VyK von Lakṣmīdharas *Kṛtyakalpataru* reproduziert wird.⁶³ Ganguly weist jedoch darauf hin, dass Caṇḍeśvara die Kommentarpassagen Lakṣmīdharas häufig erweitert, modifiziert, korrigiert oder ihnen alternative Deutungen aus der Kommentarliteratur gegenüberstellt. Folglich zeigt sich auch in der Kompilation der von De Simini und Heim postulierte dialogische Charakter der Dharmanibandha-Literatur. In diesem Sinne kann eine unveränderte Übernahme von Passagen eines älteren Werkes als Zustimmung des Verfassers gewertet werden. Wenn ein Autor einer bestehenden Kommentierung nichts hinzuzufügen hat, sie als vollendet betrachtet und ihr auch keine anderen bedenkenswerten Deutungen gegenüberstellen will, kann er sie auch *verbatim* übernehmen. Wenn er hingegen glaubt, ein schlüssigeres Deutungsangebot machen zu können, verändert oder ergänzt er den Text. Ein Nibandhakāra steht also gleichsam als „Zwerg auf den Schultern von Riesen“. Ferner muss wohl auch davon ausgegangen werden, dass der gelehrte Rezipient des Textes kompilierte Stellen erkannte und solche auch nicht als verwerflich erachtete, weil ansonsten kompilierte

⁶¹ Bernhard (1985: 118).

⁶² In der Sanskrit-Dichtkunst und -Poetik hingegen sind Diskurse zu Fragen der Originalität und des Plagiats bekannt (Lienhard 1984: 43–45).

⁶³ Die einzelnen Positionen werden bei Ganguly (1972: 71ff.) dargestellt.

Werke wie ViRa nicht das hohe Ansehen hätten erlangen können, das ihnen in der Tradition zukommt. Nibandhakāras unterlagen keinem Originalitätszwang.

Auch VS erweist sich als ein in höchstem Maße kompiliertes Werk, ohne dass jedoch individuelle inhaltliche Akzentsetzungen bei den übernommenen Passagen in nennenswertem Maße ausgemacht werden können. Über Umfang und Quellen kompilierter Textstellen informiert Tabelle 3. Als kompilierte Passagen wurden solche aufgefasst, die sich in Wortlaut oder Inhalt eng an ihrem Ursprungstext orientieren. Dabei wurden Paraphrasen ebenso aufgenommen wie gekürzte Textwiedergaben. Als Bezugspunkt für eine identifizierte Kommentarpassage dient jeweils derjenige vollständig zitierte Smṛti-Vers, welcher der Passage in VS und den Ursprungstexten vorausgeht bzw. zu deren Einleitung verwendet wird. Dieses Vorgehen scheint daher gerechtfertigt zu sein, da sich längere Erläuterungen in den meisten Fällen auf ganze Verse beziehen und nicht auf einzelne Stollen oder Halbverse. Dennoch hat die gewählte Darstellungsweise auch ihre Schwächen. Zum einen gehört es zu den Eigenarten von ViCa, dass dort eine Vielzahl von längeren Prosastellen zu finden sind, die z. T. in keinem unmittelbaren Zusammenhang mit einem Smṛti-Vers stehen. Diese wurden in der vorliegenden Tabelle künstlich einem vorangehenden vollständig zitierten Vers zugeordnet, obwohl sie wohl besser als autonome Textbausteine zu verstehen sind. Das zweite Defizit besteht darin, dass in VS auch eine Vielzahl von Halbversen angeführt wird, die z. T. in Kurzform glossiert werden. Auch diese Glossierungen können in einigen Fällen auf externe Quellen zurückgeführt werden, was jedoch in der dargestellten Tabelle nicht abgebildet wird.

	Kapitel in VS	Kommentierter Vers	Quelle
	Einleitung	YDh 1.359 YDh 1.362–364ab YDh 1.364cd–365	Mit ad YDh 1.359 Mit ad YDh 1.362–364ab Mit ad YDh 1.364cd–365
1	<i>ṛṇādānanirūpaṇa</i>		
1.1	<i>ṛṇādānapada</i>	NSm 1.86	ViCa ad NSm 1.86, ViCa ad KSm 543
1.2	<i>vṛddhivyavasthā</i>	BSm 10.26 MDh 8.151 NSm 1.87–89 YDh 2.37 YDh 2.38 YDh 2.64 YDh 2.90	ViCa ad BSm 10.26 ViCa ad MDh 8.151 ViRa ad NSm 1.87–89 Mit ad YDh 2.37 Mit ad YDh 2.38 ViCa ad YDh 2.64 ViCa ad YDh 2.90

Die koloniale Restauration des Dharmasāstra

	Kapitel in VS	Kommentierter Vers	Quelle
1.3	<i>vr̥ddhiniṣedhavyavasthā</i>	BSm 10.23 KSm 505 KSm 510 KSm 912 VySm 145 YDh 2.39 YDh 2.44 YDh 2.147	ViCa ad BSm 10.23 ViCa ad KSm 505 ViCa ad KSm 510 ViCa ad KSm 912 ViCa ad VySm 145 Mit ad YDh 2.39 ViCa ad YDh 2.44 Mit ad YDh 2.147
1.4	<i>ādhi</i>	BSm 10.48–10.49ab BSm 10.66 BSm 10.70–10.71 KSm 517 KSm 529 YDh 2.60 YDh 2.61	ViCa ad BSm 10.48 ViCa ad BSm 10.66 ViCa ad BSm 10.70–71, Mit ad YDh 2.58 ViCa ad KSm 517 ViCa ad KSm 529 Mit ad YDh 2.60 Mit ad YDh 2.61
1.5	<i>pratibhūvyavasthā</i>	BSm 10.76 KSm 530 KSm 538 YDh 2.54 YDh 2.56	ViCa ad KSm 540 ViCa ad KSm 530 ViCa ad KSm 561 ViCa ad KSm 561 Mit ad YDh 2.56
1.6	<i>ṛṇadānavyavasthā</i>	BSm 10.105 BSm 10.118 KSm 542 KSm 547 KSm 571–572ab KSm 575 KSm 576 NSm 1.7 NSm 1.19 NSm 12.52 ViDh 6.27–28 ViDh 54.33 VySm 156 YDh 2.20 YDh 2.45	ViCa ad BSm 10.105 ViCa ad BSm 10.118 ViCa ad NSm 1.20 ViCa ad KSm 547 ViCa ad KSm 571–572ab ViCa ad Ksm 575 ViCa ad KSm 576 ViCa ad NSm 1.7 ViCa ad YDh 2.51 Mit ad YDh 2.51 ViCa ad ViDh 6.27–28 ViCa ad NSm 1.32 ViCa ad BSm 10.118, ViCa ad VySm 156, ViCa ad KSm 564–565 Mit ad YDh 2.20 Mit ad YDh 2.45

	Kapitel in VS	Kommentierter Vers	Quelle
1.7	<i>ṛṇodgrāhaṇavyavasthā</i>	BSm 10.88 BSm 10.97 BSm 10.130 KSm 589	ViCa ad BSm 10.88 ViCa ad BSm 10.97 ViCa ad KSm 515 ViCa ad BSm 10.52
2 2.1	<i>upanidhyādinirūpaṇa</i> <i>nikṣepa</i>	BSm 11.12 BSm 11.19 KSm 506 KSm 592 KSm 597 KSm 607 Mit ad YDh 2.65 NSm 2.1 NSm 2.7 YDh 2.65	ViCa ad BSm 11.12, ViCa ad NSm 2.5 ViCa ad BSm 11.19 ViCa ad KSm 506 ViCa ad KSm 592 ViCa ad BSm 11.10 ViCa ad KSm 607 Mit ad YDh 2.65 Mit ad YDh 2.67, ViCa S. 25 Mit ad YDh 2.67 Mit ad YDh 2.65
2.2	<i>krītānuśaya</i>	KSm 686 KSm 687 NSm 9.7 NSm 9.16 YDh 2.177 YDh 2.258	ViCa ad KSm 686 ViCa ad KSm 687 ViCa ad NSm 9.7 ViCa ad YDh 2.258 ViCa ad YDh 2.177 ViCa ad YDh 2.258
2.3	<i>vikrīyāsampradāna</i>	BSm 18.3 BSm 18.4 MDh 8.222–8.223 MDh 8.228 NSm 8.5 NSm 8.7 NSm 8.9 NSm 8.10 YDh 2.178 YDh 2.179 YDh 2.256	ViCa ad BSm 18.3 ViCa ad BSm 18.4 ViCa ad MDh 8.222 ViCa ad MDh 8.228 ViCa ad NSm 8.5 ViCa ad NSm 8.7 ViCa ad NSm 8.9 ViCa ad NSm 8.10 Mit ad YDh 2.178 Mit ad YDh 2.179 ViCa ad YDh 2.256
2.4	<i>asvāmivikraya</i>	BSm 12.6 MDh 8.202 YDh 2.34–2.35 YDh 2.170	ViCa ad BSm 12.6 ViCa ad MDh 8.202 Mit ad YDh 2.34–2.35 ViCa ad YDh 2.170

Tabelle 3: Übersicht der kompilierten Kommentarpassagen in VS.

Eine quantitative Auswertung der Tabelle ergibt folgendes Bild: Von den insgesamt ca. 290 vollständig zitierten Smṛti-Versen in den von mir bearbeiteten Kapiteln von VS können 85 Versen eine Kommentierung zugeordnet werden, die nicht oder nur zu Teilen aus den Händen des Autors stammt. Daraus sollte jedoch nicht geschlossen werden, dass lediglich ein Viertel des Umfangs von VS einen kompilatorischen Charakter aufweist. Zum einen nehmen die aus Mit und ViCa entnommenen Kommentierungen einen überproportionalen Umfang im Verhältnis zu Sarvorus eigenständigen Erörterungen ein. Zum anderen fallen unter die genannte Anzahl von etwa 290 Versen auch solche, die nicht Gegenstand von Kommentierung sind. Außerdem wurden – wie bereits erwähnt – Glossierungen zu Stollen oder Halbversen, zumeist aus Mit zu YDh, nicht aufgenommen. Darüber hinaus kann auch nicht ausgeschlossen werden, dass einige Passagen nicht als Kompilationen erkannt wurden. Aus diesen Gründen scheint es angemessen, den Umfang kompilierten Materials am Gesamttext höher einzuschätzen.⁶⁴

In VS werden vorrangig zwei Texte kompiliert: Mit und ViCa. Der Anteil, den diese beiden Werke am Gesamtumfang von VS einnehmen, ist dabei von solcher Größe, dass diese nicht mehr nur als bloße Ergänzungen eines ansonsten eigenständigen Werkes aufgefasst werden können, sondern als konstitutiv für VS zu betrachten sind. Man könnte VS als einen Versuch ansehen, ViCa und Mit sinnhaft zu amalgamieren und zu ergänzen, wobei ViCa die Rolle des Leittextes einnimmt.⁶⁵ So hat Sarvoru beinahe das gesamte Textmaterial, das ViCa zum Schuldrecht (*ṛṇādāna*), Depositenrecht (*nikṣepa*) sowie Kaufrecht (*krītānuśaya*, *vikrīyāsampradāna*, *asvāmivikraya*) beinhaltet, in VS verarbeitet, auch wenn die einzelnen Passagen nicht in der dortigen Reihenfolge wiedergegeben werden.⁶⁶ Mit hingegen scheint für den Autor Richtschnur für das Verständnis von Versen aus YDh gewesen zu sein. Kommentierungen der Mit oder zumindest Auszüge derselben sind entsprechend die Hauptquellen für Erläuterungen zu YDh. Auffallend bei der Kompilierung ist, dass diese weitestgehend mechanisch erfolgte, ohne dass ein nennenswertes Bestreben des Autors ersichtlich wird, inhaltlich über die Abhandlungen von ViCa oder Mit hinauszugehen. Zwei Beispiele sollen hier genügen, um die Techniken des Kompilierens in VS zu illustrieren. Dabei lassen sich zwei Tendenzen

⁶⁴ Daneben bestehen bei den appositionellen Glossierungen vor allem Ähnlichkeiten zu ViCi und ViRa. Da es sich dabei eher um allgemein verfügbare Wissensbestände handelt, wurden sie nicht in die Übersicht aufgenommen.

⁶⁵ Dies fiel wohl auch schon H. T. Colebrooke auf, da am oberen Rand des Deckblattes der Colebrooke-Handschrift von VS (=A) angemerkt ist: „The chapter (?) follows the Vivāda Chandra almost completely“ (A, fol. 1a). Wenn meine Lesung der ersten beiden Wörter korrekt ist, bleibt jedoch unklar, auf welches Kapitel des VS sich Colebrooke hier genau bezieht.

⁶⁶ Die entsprechenden Kapitel in ViCa lauten: *tatrādāv ṛṇādānasthale vyavasthā*, *vṛddhiniṣedhasthala*, *ādhi-sthala*, *pratibhūsthala*, *ṛṇādānasthala*, *nyāsasthala*, *asvāmivikrayasthala*, *vikrīyāsampradāna*, *krītvanuśaya*.

feststellen: Während bei der Kompilation des ViCa die wortgetreue Reproduktion überwiegt (Bsp. 3), wird die Kommentierung der Mit eher in geraffter Form paraphrasiert (Bsp. 4).

Viertes Beispiel: Textvergleich ViCa und VS

ViCa S. 25

yatra ca dhanam alpam bhavati uttamarnā bahavaḥ ṛṇikaś ca vikrīyate tatra tanmūlyāt svasvadhanānusāreṇa sarve grhṇīyuh | dhanāntarābhavāt | karmakaraṇādau cāprabhūtvāt | uttamarnena vikraya ea na bhavati avaruddhasya svaprabhutvāvarodhāt | yadi patnī putrā vā patyādeḥ ṛṇasamādhānāya patnī svavikrayam karoti tadā bhavaty eva tayoś ca svaprabhutvānavarodhāt | yadā ca ṛṇī svayam vikrīyārddham khāditavān eva tadā nāskandyah anadhamarṇadāsatvāt |

VS 1.7.10

yatra dhanālpatve uttamarnābāhulye carṇiko vikrīyate tatra tanmūlyāt svasvadhanānusāreṇa ṛṇagrahaṇam, dhanāntarāsatvāt, karmakaraṇādau cāprabhūtvāt | uttamarnenāvaruddhasya vikrayo na bhavitum arhati, svaprabhutvāvarodhāt | yadi patyṛṇasodhanāya patnī pitṛṇasamādhānāya putrāś cātmavikrayam karoti tadā tayoḥ svaprabhutvānavarodhād bhavaty eva vikrayah | yadā ṛṇī svavikrayāṅgam khāditavān eva tadā nāskandyah, anadhamarṇadāsatvāt |

Auf den ersten Blick wird deutlich, dass die beiden Textpassagen in Wortfolge und Syntax beinahe identisch sind. Kleine Unterschiede bestehen im Gebrauch von Partikeln (*yatra ca* statt *yatra*) und Synonyma (*-satvāt* statt *-bhavāt*). Ob diese Anpassungen auf den Autor des VS zurückzuführen sind oder Sarvoru und dem Herausgeber des ViCa unterschiedliche Textfassungen vorlagen, kann an dieser Stelle nicht entschieden werden.

Fünftes Beispiel: Textvergleich Mit und VS

Mit ad YDh 2.178

vahnau pratāpyamānam suvarṇam na kṣīyate, atah kaṭakādinirmāṇārtham yāvat svarṇakārahaste prakṣiptam tāvat tulitam taiḥ pratyarparṇīyam; itarathā kṣayam dāpyā daṇḍyās ca | rajate tu śatapale pratāpyamāne paladvayam kṣīyate | aṣṭau trapuṇi sīse ca – śata ity anuvartate – trapuṇi sīse ca śatapale pratāpymāne 'ṣṭau palāni kṣīyante | tāmre pañca; daśāyasi; – tāmre śatapale pañcapalāni ayasi daśapalāni kṣīyante | atrāpi śata ity eva; kāmśyasya tu traputāmrayonitvāt tadanusāreṇa kṣayah kalpanīyah | ito 'dhikṣayakāriṇaḥ śilpino daṇḍyah |

VS 2.3.7 ad YDh 2.178

vahnau pratāpyamānam suvarṇam na kṣīyate | rajatādau śatapalamite pratāpyamāne kramaśo dvipalādikṣayah | ato 'dhikakṣayakāriṇaḥ śilpino daṇḍyāḥ |

Auch diese Kompilierung in VS folgt im Wortlaut streng der Vorlage, wobei es allerdings zu beträchtlichen Auslassungen kommt. Diese werden semantisch dadurch überbrückt, dass im zweiten Satz des VS *-ādi* eingefügt wird, was davon zeugt, dass die Kürzungen unter

Berücksichtigung des Textzusammenhangs erfolgten. Davon abgesehen wird im selben Satz lediglich eine Verbalkonstruktion durch eine Nominalkonstruktion ersetzt.

Kompilation und koloniale Textproduktion

Der stark kompilatorische Charakter wirft die Frage auf, ob dieser seinem kolonialen Entstehungskontext geschuldet ist. Da eingehende textkritische Untersuchungen sowohl zur vorkolonialen wie kolonialen Dharmanibandha-Literatur fehlen, muss der Versuch der Beantwortung dieser Frage zwangsläufig bis zu einem gewissen Grade hypothetisch bleiben. Dennoch sollen hier Überlegungen zu dieser Frage angestellt werden. Aufgrund der eingangs erwähnten Debatte um „Plagiate“ in ViRa kann als sicher gelten, dass das Kompilieren zu den gängigen Kompositionspraktiken eines Dharmanibandha gehörte. Allerdings nimmt das Kompilatorische in VS eine neue Qualität an, da in diesem ein weiterer Nibandha beinahe zur Gänze ebenso wie Teile eines umfangreichen Kommentars verwoben wurden. In VS scheint sich daher das Gattungsziel erweitert zu haben. Ein Dharmanibandha soll nun nicht mehr nur eine Synthese autoritativer Traditionsbestände bieten, sondern auch von der Tradition sanktionierte mustergültige Kommentierungen umfassen. Dieser Befund deutet sich auch in weiteren Dharmanibandha-Texten an, die in britischem Auftrag entstanden sind. In ihren Studien zu ViSe von 1775 kommt Rosane Rocher zu einem ähnlichen Ergebnis:

As I indicated in my article on competent witnesses, ViSe is not a very original text. All but its initial two chapters, on the creation and duties of castes, and on the glorification and duties of the king, draw heavily, and often verbatim, on earlier compendia. Of the nineteen chapters devoted to matters of law proper, seventeen were composed by weaving together statements and quotations borrowed from Caṇḍeśvara's Vivādaratnākara and Vācaspati Mīśra's Vivādacintāmaṇi [...]. (R. Rocher 1985: 532)⁶⁷

ViSe stellt eine interessante Parallele zu VS dar. Die Tatsache, dass beide Werke auf der Integration zweier anderer Texte beruhen und dass in VS die originären Textpassagen (das Einleitungskapitel [VS i–iv] sowie die sprachanalytische Untersuchung zum Grundlagenvokabular des Schuldrechts [VS 1.1.1–6]) zu Werkbeginn stehen, erinnert an R. Rochers Befunde. Auch spätere Arbeiten Rochers, die sich der Komposition des ViBh widmen, sind in diesem Zusammenhang äußerst aufschlussreich. Rocher berichtet, dass W. Jones in Vorbereitung des *Digest* ab dem Jahr 1788 eine Bibliothek von Dharmasāstra- und Dharmanibandha-Manuskripten aufzubauen begann. Diese Manuskripte wurden ab dem Jahr 1790 an diejenigen Pandits, die mit der Komposition des ViBh betraut waren, verliehen (R. Rocher 2007a: 64–65). Es bedarf keiner allzu großen Fantasie, um eine Verbindung zwischen der umfangreichen Verfügbarkeit von Kommentarliteratur während des Schreibprozesses einerseits und der Ge-

⁶⁷ Siehe auch R. Rocher (1980–1981: 73) und R. Rocher (1982: 187).

staltung des ViBh als eine Art Hyperkommentar andererseits herzustellen. ViBh stellt nicht nur eine in ihrem Umfang beeindruckende Sammlung von Smṛti-Versen dar, sondern kompiliert auch eine große Anzahl von Kommentarpassagen unter Angabe der jeweiligen Quelle. Die zunehmende Textualisierung kommentatorisch-exegetischen Wissens scheint daher ein wesentliches Charakteristikum für das Projekt der hinduistischen Zivilrechtskodifikation zu sein. Es zielte nicht darauf ab, neuartige Deutungen zu entwickeln, sondern althergebrachte und anerkannte Kommentierungen zusammenzutragen.

Lassen sich die Befunde zu ViBh auf VS, der als Teil des *Digest* konzipiert war, übertragen? Nach R. Rocher (2007a: 64) erhielt Jones die erste Handschrift für seine Sammlung im März 1789. In welchem Monat des Jahres 1789 VS fertiggestellt wurde und ob Sarvoru folglich schon auf Jones' Bibliothek für die Arbeit an seinem Werk zurückgreifen konnte, kann hier nicht entschieden werden. Es ist allerdings sehr wahrscheinlich, dass Sarvoru die Vorgabe, autoritative Kommentare zusammenzutragen, schon bei seiner Arbeit an VS umsetzte, denn Jones hatte bereits im März 1788 die Grundzüge des Vorhabens skizziert⁶⁸ und arbeitete darüber hinaus eng mit seinen Informanten zusammen (R. Rocher 1995). VS spiegelt einen Wandel im auktorialen Selbstverständnis wider. Dem Verfasser obliegt es nun nicht mehr, Dharmaśāstra als eine lebendige Wissensform durch eigenständige Kommentierungspraxis fortzuführen. Er wird vielmehr zum Verwalter vergangener Deutungsangebote. Die Handlungsmacht des Autors beschränkt sich vorrangig darauf, gültige Auslegungen auszuwählen und in ein Textganzes zu integrieren. Die Ursachen für diese „tertiäre Kanonisierung“, d. h. die Ausweitung des Kanons auf den Kommentar selbst, sollen im dritten Kapitel dieser Arbeit erörtert werden.

In diesem Kapitel wurde versucht, die Dharmanibandha-Gattung auf der Grundlage formaler wie diskursiver Merkmale zu definieren. Sodann wurde gezeigt, dass VS den formalen Charakteristika entspricht und durch seine intertextuellen Bezüge in der regionalen Auslegungstradition Mithilas verortet wird. Der stark kompilatorische Charakter des VS scheint jedoch über vorkoloniale Textpraktiken hinauszugehen, sodass es naheliegt, die verstärkte Textualisierung exegetisch-komentatorischen Wissens auf die Formierung kolonialen juristischen Wissens zurückzuführen. Die Frage, ob VS nicht nur in der Form, sondern auch im materiellen Bereich eine Fortsetzung der Dharmanibandha-Gattung darstellt, ist Gegenstand des folgenden Kapitels.

⁶⁸ Siehe William Jones' Brief an Marquis of Cornwallis, Kalkutta, 19. März 1788 (ediert in Cannon 1970: II 794–800).

2. *Vivādasārāṇava* und der Dharmaśāstra-Diskurs

2.1. Überblick

Auch wenn VS in formaler Hinsicht die Tradition der Dharmanibandha-Gattung fortschreibt, gibt es zahlreiche Gründe davon auszugehen, dass der Text in seiner materiellen Dimension von vorangegangenen Werken dieser Tradition abweicht. Die Gründe dafür sollen hier nochmals in Kürze in Erinnerung gerufen werden. An erster Stelle ist dabei der pragmatische Kontext zu nennen, in dem VS zum Einsatz kommen sollte. Zwar dienten schon frühere Werke der Gattung nicht nur rein scholastisch-exegetischen Zwecken, sondern auch der Generierung von symbolischem Kapital im höfischen Kontext, eine Verwendung als Gesetzbuch für die Gerichtspraxis ist jedoch nicht belegt. Insofern kann das britische Bestreben, ein Sanskrit-Gesetzbuch zu schaffen, das als Grundlage für richterliche Entscheidungen dienen sollte (R. Rocher 2010), als ein Novum in der Geschichte des Dharmaśāstra gelten. Auch der Prozess der Text- und Wissensproduktion für den Kodex hinduistischen Zivilrechts verlief in neuen Bahnen. Im Gegensatz zu früheren Patronen der Sanskrit-Literatur nahm der Orientalist Jones selbst Einfluss auf den Kompositionsprozess. Mit den beteiligten Pandits Rādhākānta und Sarvoru stand er in einem mehrjährigen engen Austausch (R. Rocher 1995) und stellte ihnen seine Manuskriptsammlung zur Verfügung (R. Rocher 2007a), sodass R. Rocher die Zusammenarbeit von Jones mit einheimischen Gelehrten als ein „Weben von Wissen“ (R. Rocher 1995) charakterisierte. Diese Befunde decken sich mit der gegenwärtigen Tendenz in der Forschung, die Produktion von Wissen in der anbrechenden kolonialen Moderne nicht länger als einen reinen Objektivierungsprozess zu verstehen, im Zuge dessen einheimische Intellektuelle auf eine Statistenrolle beschränkt blieben, sondern als einen Ausdruck dialogischer Begegnungen zu begreifen (Wagoner 2003: 783ff.).⁶⁹ Auch wurden indigene Wissenssysteme infolge der Kolonisierung nicht gänzlich in die Isolation gedrängt. Das neunzehnte Jahrhundert brachte zahlreiche Beispiele dafür hervor, dass westliche Normen und Institutionen in śāstrischen Debatten verhandelt wurden (Dodson/Hatcher 2012: 2, Hatcher 2012: 46ff.).

Neben geistes- und wissenschaftsgeschichtlichen Aspekten kann auch die koloniale Wirtschaftspolitik als mögliche Einflussgröße auf die materielle Dimension des VS angeführt

⁶⁹ Die Frage kolonialer Wissensproduktion wird im dritten Kapitel eingehender behandelt und soll daher hier nur angerissen werden.

werden. Das Eigentums- und Vertragsrecht standen aufgrund ihrer zentralen Bedeutung für die Grundsteuer- bzw. Pachteintreibung seit den 1790er Jahren im Zentrum von Regierungsdiskursen (Washbrook 2004: 70), die zu einer am britischen Vertrags- und Schuldrecht orientierten permanenten Grundsteuerveranlagung für die Grundherren führte (Rothermund 1993: 20–21).

Keiner dieser Faktoren hatte jedoch einen nachhaltigen Einfluss auf die Rechtsinhalte des VS. Die „Rechtskosmologie“⁷⁰ des Dharmaśāstra kommt in diesem ungebrochen zum Ausdruck. Dies soll anhand der folgenden Kriterien, die auf den im vorherigen Kapitel entwickelten Definitionsmerkmalen beruhen, gezeigt werden: das Fortwirken zentraler theologischer und soteriologischer Konzepte des Dharmaśāstra wie der brahmanischen Schuldentheologie, des ethisierten Tatvergeltungsprinzips oder der Verdienstübertragung; das Weiterbestehen rechtsrelativistischer Regelungen, die in der Hierarchie der Standesordnung (*varṇa*) begründet liegt; der Vorrang translokaler Theorie vor lokaler Praxis, wodurch gelebtes Recht nur in abstrahierter Form thematisiert wird; sowie das Ausbleiben einer Auseinandersetzung mit nicht-sanskritischem Rechtsdenken. Im Anschluss daran sollen die Befunde des VS daraufhin befragt werden, ob sie sich in eines der bestehenden Deutungsschemata zu den in kolonialstaatlichem Auftrag entstandenen Dharmaśāstra-Texten fügen.

2.2 *Vivādasārṇava* als Spiegel dharmasāstrischer Ideologeme

Theologisch-soteriologische Elemente

Nach Robert Yelle ist die Geschichte des anglo-hinduistischen Rechts eine der Entzauberung des Dharmaśāstra. Unter dem Einfluss einer protestantisch-theologischen Episteme wurden rituelle Elemente aus dem hinduistischen Recht getilgt und dem Dharma des Dharmaśāstra eine Aufteilung in Recht und Religion aufgezwungen:

The British incorporated certain portions of the Dharmaśāstra into the colonial legal system while not incorporating other portions, especially those that Europeans defined as ritual. Both law and religion were redefined in such a way as to exclude ritual. The redefinition of law as positive and secular and of religion as spiritual, interior, and private (or at least personal and familial), constructed an exhaustive dichotomy from which ritual was excluded as a superfluous and pernicious third term. (Yelle 2013: 140–141)

⁷⁰ Der Begriff ist French (2002: 346f.) entnommen, wo er zur Charakterisierung des tibetischen Rechts herangezogen wird. Diesem Konzept zufolge stellt Recht kein autonomes gesellschaftliches Feld dar, sondern ist in religiöse und kulturelle Kontexte eingebettet. Da auch das Dharmaśāstra nur in der Vielzahl seiner rhetorischen wie substanziellen Bezüge zu theologischen und metaphysischen Konzepten zu verstehen ist, scheint mir eine Anwendung des Begriffs in diesem Zusammenhang angemessen.

Durch diesen Säkularisierungsprozess wurde das *Dharmaśāstra* auf *vyavahāra* verkürzt und im Sinne von „Recht“ und „juristischem Prozess“ gedeutet. Einstmals gleichrangige Themengebiete wie „zeremonielle Observanzen“⁷¹ (*ācāra*) oder Sühnezeremonien (*prāyaścitta*) wurden ausgeblendet (Yelle 2013: 146). Bernard Cohn kommt hinsichtlich des *Digest* zu einem ähnlichen Befund, wobei er die Ursachen nicht in der protestantischen Theologie, sondern in der politischen Ideengeschichte sucht. Als Whig war W. Jones vorrangig an solchen Rechtsinhalten interessiert, die öffentliche und private Eigentumsrechte sowie deren Übertragung betrafen:

[...] the portions of the texts dealing with what British thought of as ethical and religious matters— instructions for rituals, incantations, speculative philosophy, and even rules of evidence—all had to be excised to produce what the British thought of as the rules determining „contracts“ and „succession“. The object was to find and fix a Hindu civil law concerned with the topics that Jones, a Whig in political and legal philosophy, was centrally concerned with—those rights, public and private, that affected the ownership and transmission of property. (Cohn 1996: 71)

Auch wenn die von Cohn und Yelle konstatierten Tendenzen für die koloniale Aneignung des *Dharmaśāstra* als anglo-hinduistisches Recht im neunzehnten Jahrhundert zutreffen, finden sie noch keinen Niederschlag in VS. Zwar umfasst VS keine eigenständigen Kapitel zu *ācāra* und *prāyaścitta* – wobei dies keineswegs eine Anomalie darstellt, da ein Nibandhakāra der Vormoderne nicht dazu verpflichtet war, alle Themengebiete gleichermaßen abzuhandeln –, rituelle, soteriologische oder theologische Aspekte nehmen jedoch weiterhin eine zentrale Stellung ein und unterscheiden sich in ihrer Anzahl nicht von früheren Texten der Tradition.⁷² Eine besondere Rolle kommt dabei der „brahmanischen Schuldentheologie“ (Malamoud 1983) zu, die zur Legitimation der grundlegenden Institutionen der brahmanischen Lebenswelt dient: dem Vedastudium, der Opferpflicht, dem Erhalt der Patriline sowie der Vater-Sohn-Identifikation (siehe Michaels 2006: 125). Das Sanskrit kennt kein eigenes Wort, um diese theologisch-moralischen Schulden von Schulden vertragsförmiger Natur zu unterscheiden, wodurch ersichtlich wird, dass sich beide in einem semantischen Kontinuum bewegen. Beide Bedeutungsdimensionen werden mit dem Begriff *ṛṇa* bezeichnet, wobei zwischen „niedrigeren“ (vertraglichen) (*adhama*) und „höheren“ (theologisch-moralischen) (*uttama*) Schulden differenziert wird, wie in NSm belegt ist:⁷³

⁷¹ Diese verkürzte Übersetzung von *ācāra* ist Yelle (2013: 146) entnommen und dient hier der Wiedergabe seines Standpunktes.

⁷² Die folgende Ausführung zur Schuldentheologie in VS beruht auf Cubelic (2013).

⁷³ Ich folge in der Übersetzung von *adhama* und *uttama* Davis (2010: 73).

Fathers wish for sons for their own sakes, thinking, „He will release me from both sacred and worldly debt“. (NSm 1.5, Übers. Lariviere 1989b.)⁷⁴

Die herausgehobene Bedeutung des Konzeptes *ṛṇa* für den intellektuellen und ideologischen Rahmen des Dharmaśāstra wurde von verschiedenen Autoren herausgearbeitet (siehe Malamoud 1983, Olivelle 1993, Davis 2010b). Donald R. Davis stellt heraus, dass *ṛṇa* in der hinduistischen Jurisprudenz als paradigmatische Metapher zur Beschreibung aller Formen menschlicher Beziehungen („paradigmatic metaphor for describing all human relationships“, Davis 2010b: 71) dient.⁷⁵ Dieses konzeptionelle Gewicht von *ṛṇa* schlägt sich auch in Textaufbau, Begriffsentwicklung und den Klassifikationssystemen der Dharmaśāstra-Literatur nieder. Dies zeigt sich darin, dass das „Nichtbezahlen von Schulden“ (*ṛṇādāna*) unter den Streitgründen (*vyavahārapada/vivādapada*) als erstes geführt wird.⁷⁶ Folglich erörtern auch Dharmanibandhas, die sich diesem Gebiet widmen, *ṛṇādāna* an erster Stelle und sprechen diesem Rechtstitel dadurch eine einführende Funktion zu. Dafür gibt es zwei Gründe. Der erste ist formal-prozeduraler Natur: Anhand von schuldrechtlichen Problemen werden grundlegende soziojuridische Konzepte und Vorgänge entwickelt und definiert wie etwa Eigentum (*svatva*), Besitz (*bhoga*), die Übertragung von Eigentumsrechten, Autonomie (*svatantratva*), Rechtsfähigkeit (*vyavahārajña*), die Voraussetzungen für einen rechtsgültigen Vertragsabschluss oder das Zeugen- und Beweisrecht.⁷⁷ Der zweite Grund ist materiell-konzeptioneller Natur. Da der thematische Kern der Schuld alle darauffolgenden Rechtstitel durchdringt (Davis 2010b: 78), werden die darin entworfenen soziojuridischen Rollen wie die des Geschäftspartners, Eigentümers, Arbeiters, Pächters, Gildenmitglieds, Ehemanns usw. in Analogie zu dem paradigmatischen Verhältnis von Gläubiger und Schuldner gedacht (Davis 2010b: 81). Man könnte mit Davis argumentieren, dass in der Terminologie der Mīmāṃsā der Rechtstitel des *ṛṇādāna* einen Archetyp (*prakṛti*) darstellt und alle folgenden dessen Ektyp (*vikṛti*) (Davis 2010b: 78). Aber wie konnte das Konzept *ṛṇa* diese konstitutive Kraft im Dharmaśāstra erhalten? Zur Beantwortung dieser Frage ist ein Blick auf Charles Malamouds Genealogie von *ṛṇa* als primordiale Schuld im Brahmanismus aufschlussreich. Semantisch umfasst *ṛṇa* im *Ṛgveda* ein

⁷⁴ *icchanti pitara putrān svārthahetor yatas tataḥ |
uttamarṇādhamarṇebhyo mām ayaṃ mocayiṣyati ||* (NSm 1.5).

⁷⁵ Nach Davis (2017: 36) kommt dem Erbrecht im Dharmaśāstra eine ähnlich paradigmatische Rolle für Fragen des Eigentumsrechts zu.

⁷⁶ Sarvoru versteht *ṛṇādāna* als *ṛṇasya-ādāna*, letzteres im Sinne von *grahaṇa*, also „Empfangen von Schulden“ (VS 1.1.1). Wenn ich mich auf das Kapitel *ṛṇādānanirūpaṇa* in VS beziehe, übersetze ich *ṛṇādāna* in Sarvorus Sinne, ansonsten in der etablierten Bedeutung „Nichtbezahlen von Schulden“. Aus seiner Übersetzung „Schuldenausgleich“ für *ṛṇādāna* lässt sich ablesen, dass auch Strauch (2002: 20) das Kompositum als *ṛṇa-ādāna* versteht.

⁷⁷ Die Bedeutung von *ṛṇādāna* für das Beweis- und vor allem das Dokumentenrecht wird in Strauch (2002: 34) behandelt.

weites Bedeutungsspektrum, das Aspekte von „Verbrechen“, „Schuld“ und „ritueller Pflicht“ umfasst (Malamoud 1983: 22, Olivelle 1993: 48). Der erste Nachweis einer Theologie der Schulden stammt aus spätvedischer Zeit. Die folgende Stelle aus der *Taittirīyasamhitā* (TS VI 3, 10, 5) bringt das sich in dieser Periode herausbildende Konzept einer dreifachen Erbschuld (*ṛṇatraya*), die ein Brahmane (später ein Zweimalgeborener) den Sehern (*ṛṣi*), Göttern und Vätern schuldet, beispielhaft zum Ausdruck:

A Brahman on birth is born with a threefold debt, of pupilship to the *ṛṣis*, of sacrifice to the gods, of offspring to the *pitṛs*. He is freed from his debt who has a son, is a sacrificer, and who has lived as a pupil: this (debt) he performs (*āvadayate*) by these cuttings off, and that is why the cuttings-off (*avadāna*) have their name. (TS VI 3,10,5, Übers. A. B. Keith 1914.)⁷⁸

Diese brahmanische Schuldentheologie fand Einzug ins *Dharmaśāstra* und verlor auch nach der Akkommodation asketischer Strömungen in Form des *varṇāśramadharmā* nichts von seiner Gültigkeit, wie die folgenden Verse aus MDh belegen:

Nachdem er [sc. ein Brahmane, S. C.] die drei Schulden getilgt hat, soll er seinen Geist auf die Entsagung richten; wer aber seinen Geist auf Entsagung ausrichtet, ohne getilgt zu haben, sinkt nach unten. Wenn er den Veda den Regeln gemäß studiert, Söhne nach dem Dharma gezeugt und Opfer nach seinen Möglichkeiten geopfert hat, soll er seinen Geist auf Entsagung ausrichten. (MDh 6.36–37, Übers. Michaels 2010a.)⁷⁹

Drei Merkmale der brahmanischen Schuldentheologie sind von besonderer Bedeutung für das *Dharmaśāstra*. Erstens, die Ideologie der dreifachen Erbschuld konstruiert den männlichen brahmanischen Hausvater und seine rituellen Pflichten als paradigmatische Figur des *dharmaśāstrischen* Diskurses (Davis 2010b: 81). Zweitens, Verschuldung ist der menschliche Naturzustand, die *conditio humana*. Auch das Opfer, das den Göttern entrichtet wird, ist nur ein Substitut für die eigentliche Schuld, die erst mit dem Tod beglichen ist – das eigene Leben:

Whereas the debt owed to the gods is always associated with two or three other congenital debts, the debt owed to Yama suffices unto itself; it dominates and explains all the others. If man is a borrowed being, if he holds in his possession goods that belong to death, he can only free himself by dying: buying back and disappearing become one and the same. To free himself without at the same time being destroyed, he must get Yama to accept a substitute of what he owes him: this he does by sacrifice. (Malamoud 1983: 30)

Schuld ist primordial und bedarf keiner Erklärung,⁸⁰ allein der Asket vermag diesen Zustand zu Lebzeiten zu überwinden. Drittens, Schulden stellen die zentrale soziokulturelle Codierung dar.

⁷⁸ *jāyamāno vai brāhmaṇas tribhir rṇavā jāyate brahmacaryeṇa ṛṣibhyo yajñena devebyaḥ prajāyā pitṛbhya eṣa vā anṛṇo yaḥ putrī yajvā brahmacārivāsī tad avadānair evāva dayate tad avadānānām avadānatvam |* (TS VI, 3, 10, 5).

⁷⁹ *ṛṇāni trīṇy apākṛtya mano mokṣe niveśayet | anapākṛtya mokṣaṃ tu sevamāno vrajaty adhaḥ || adhītya vidhivad vedān putrāṃś cōtpādya dharmataḥ | iṣṭvā ca śaktito yajñair mano mokṣe niveśayet ||* (MDh 6.35–36).

⁸⁰ „Nothing in these texts harks back to the original fall; neither crime, nor oversight, nor contract; in fact no event explains or even precedes the debtor situation in which he who comes into the world finds himself

Sobald ein Sohn die Schuld gegenüber seinem Vater durch die Zeugung eines eigenen Sohnes getilgt hat, wird er selbst zum Gläubiger seines Sohnes, der ihm nun wiederum einen Sohn schuldet. In diesem „Kreislauf der Schulden“ (Malamoud 1983: 36) ist es folglich nur möglich, ein Gläubiger oder Schuldner zu sein. Es sind die Erbschulden, welche das Leben eines Menschen überspannen, während vertragliche Schulden dessen Leben im Alltag bestimmen (Davis 2010b: 82). Allein im Zustand der Erlösung (*mokṣa*) wird diese Gläubiger-Schuldner-Dichotomie überwunden (Malamoud 1983: 35).

Bei der Ideologie der Erbschulden handelt es sich keineswegs um ein bloßes theologisches Konstrukt. Vielmehr hatte diese einen substanziellen Einfluss auf verschiedene Aspekte des Dharmaśāstra. Das bekannteste Beispiel dafür ist das Erbrecht nach Jīmūtavāhanas *Dāyabhāga* (12. Jh.) (DBh), dem zufolge nur der Sohn, welcher das Ahnenopfer (*piṇḍa*) darbringt, einen Anspruch auf das väterliche Erbteil erhält. Erbberechtigung beruht auf Sapiṇḍaschaft, der Teilhabe an der Speisegemeinschaft im Kontext des agnatischen *kula* (der patrilinearen Joint-Family) während des Ahnenrituals (*śrāddha*). Günther-Dietz Sontheimer hat das Konzept der Sapiṇḍaschaft folgendermaßen zusammengefasst: „The living and the dead are thus called *sapiṇḍas*, i. e. agnates within a pattern of four generations of living *sapiṇḍas* and three generations of dead *sapiṇḍas* (participating at *śrāddhas* in their descendant’s property)“ (Sontheimer 1977: 19).⁸¹ Die Ahnenspeise, d. h. die Opferung von Reisbällchen (*piṇḍa*) für die männlichen Ahnen der ersten, zweiten und dritten Generation (Vater, Großvater, Urgroßvater), hängt insofern mit der Vorstellung der Erbschulden zusammen, dass der Sohn dem Vater die korrekte Durchführung des Ahnenrituals „schuldet“, damit dieser die Wandlung zum Manen vollziehen kann (Michaels 2006: 161).

Neben dem Erbrecht zeigt sich auch das Schuldrecht maßgeblich von der brahmanischen Schuldentheologie beeinflusst.⁸² Dabei wird nicht nur das Nichtbegleichen von weltlichen Schulden zu einer Sünde erhoben, die zum Verlust jenseitigen Heils führt (siehe BSm 10.116), sondern die Schuldentheologie auch in eine Haftung von Söhnen und Enkeln für die Schulden ihres Vaters bzw. Großvaters übersetzt. Der Sohn ist nicht nur dazu verpflichtet, seine religiös-moralische Schuld gegenüber dem Vater zu begleichen, sondern auch dessen vertragliche Schulden zu übernehmen. Beides zusammen gewährleistet den Heilserwerb des Vaters im

immediately caught. There is no mythology of the process by which one becomes a debtor“ (Malamoud 1983: 29). D. Graeber entwickelte die interessante Deutung, dass das Opfer als Zinszahlung für den unbeglichenen Kredit des eigenen Lebens zu verstehen (Graeber 2011: 57).

⁸¹ Für den Einfluss von *sapiṇḍa*-Beziehungen auf das Ehe- und Erbrecht siehe auch Dumont (1983).

⁸² Folglich kann man Chatterjee Śāstri zustimmen, wenn er argumentiert, dass „the three concepts – *piṇḍa*, *dāya* and *ṛṇa* – are closely interrelated. It is hardly possible to determine which precedes the other“ (Chatterjee Śāstri 1971: 91).

Jenseits. In das anglo-hinduistische Recht hat dieses Schuldhaftungsprinzip als „pious obligation“ Eingang gefunden (Chatterjee Śāstri 1971: 87ff.). Folglich bilden Ritual und Recht im *Dharmaśāstra* eine Einheit.

Prägt ein solches rituelles und soteriologisches Verständnis von Schulden (*ṛṇa*) auch das Obligationenrecht des VS? In Kapitel 1 konnte gezeigt werden, dass VS wie andere Texte derselben Gattung seine Abhandlung mit dem Schuldrecht eröffnet. Darüber hinaus zeigt sich in VS auch das Muster, zentrale sozioridische Konzepte im Kontext des Schuldrechts zu entwickeln. Zwei kurze Beispiele sollen hierfür genügen. Das erste Beispiel betrifft das Konzept der Unabhängigkeit (*svātantrya*), womit im *Dharmaśāstra* zumeist die Vertragsfähigkeit einer Person bezeichnet wird, also die Möglichkeit, in ein Vertragsverhältnis einzutreten, ohne dafür die Erlaubnis einer Person, zu der man in einem Abhängigkeitsverhältnis steht, einholen zu müssen (Derrett 1962: 95). Die Antithese dieses Konzept stellt die „Abhängigkeit“ (*pāratantrya*) dar, womit Frauen, Sklaven und Kinder charakterisiert werden, die von Eigentumsrechten weitgehend ausgeschlossen sind, da das Konzept von Eigentumsrechten untrennbar mit Herrschaft, Macht sowie der Fürsorgepflicht über Schutzbefohlene verbunden ist (Derrett 1962: 98). Eine solche Vorstellung von Vertragsfreiheit findet sich auch in VS:

Ein Darlehen, das man Frauen, Sklaven usw. gewährt hat, ohne ihren Herrn (*svatantra*) darüber in Kenntnis zu setzen, erhält man ohne den Willen ihres Herrn nicht zurück. Denn es heißt bei Kātyāyana: „Man soll Frauen, Sklaven und Knaben nichts zinsfrei ausleihen (*udhṛta*). Ein Leihgeber erhält einen Ausleihgegenstand (*vasu*), den er diesen gegeben hat, nicht zurück“ (KSm 497). Deshalb hat auch Nārada gesagt: „Drei Personen [eine Frau, ein Sklave und ein Sohn] verfügen über keinen Besitz“ (NSm 5.39a). (VS 1.3.1)⁸³

Die Frage der Gültigkeit von Schuldverträgen wird an dieser Stelle genutzt, um allgemeine Aussagen über juristische Personen und deren Vertrags- und Besitzbefähigung zu treffen.

Ein weiteres Beispiel bildet die Frage nach der Rechtsfähigkeit bzw. Volljährigkeit. Auch hier wird das konkrete schuldrechtliche Problem, ab welchem Alter ein Sohn, dessen Vater verstorben ist, zur Rückzahlung von dessen Schulden verpflichtet ist, genutzt, um das Problem der Volljährigkeit zu erörtern und verschiedene Konzepte der Mündigkeit zu diskutieren.

Wenn der Vater gestorben ist, darf man einen Jungen, obwohl die Schulden seines (Vaters) auf ihn übergehen, bis zu seinem sechzehnten Lebensjahr nicht dazu zwingen, diese zu begleichen, weil er die Rechtsfähigkeit (noch) nicht erlangt hat. Denn Nārada sagt:

⁸³ *strīdāsādibhyaḥ svatantrāsambodhanena dattam ṛṇaṃ svatantrānicchāyāṃ na labhyate | na strībhyo dāsabālebhyaḥ pradadyāt kiṃ cid udhṛtam | dātā na labhate tat tu tebhyo dattam tu yad vasu ||* (KSm 497)
iti kātyāyanavacanāt | ata evoktam nāradena adhanās traya evaita iti (NSm 5.39a) | (VS 1.3.1)

„Ein (Sohn) ist, solange er die Rechtsfähigkeit noch nicht erlangt hat, nicht berechtigt, Schulden aufzunehmen, auch wenn er unabhängig ist“. (NSm 1.27ab)

„Bis zu seinem achten Lebensjahr muss man einen Knaben wie einen Embryo betrachten. Bis zu seinem sechzehnten Lebensjahr ist er ein Kind. Das nennt man das Knabenalter. Danach ist er rechtsfähig und unabhängig, wenn (er) keine Eltern (mehr hat)“. (NSm 1.31–1.32ab)

Manche sind der Meinung, dass schon nach dem achten Lebensjahr die Verpflichtung beginnt, die Schulden zu begleichen, weil unmittelbar darauf die Kindheit aufhört. Das ist nicht der Fall. Denn dass die Kindheit mit dem sechzehnten Lebensjahr endet, ist eine vollständig bewiesene Lehrmeinung. (VS 1.6.7)⁸⁴

Unterschieden wird hier zwischen drei Stufen der Mündigkeit. Während der ersten acht Lebensjahre ist der Sohn wie ein Embryo (*garbha*) zu betrachten und scheint keinerlei Pflichten zu haben. Ab dem achten Lebensjahr, wahrscheinlich im Zuge der Initiation (*upanayana*), beginnt das Knabenalter (*pauganḍa*)⁸⁵ und erst mit dem sechzehnten Lebensjahr setzt dann die volle Rechtsfähigkeit (*vyavahārajñā*) ein, sofern der Vater schon verstorben ist.

Abgesehen von der indirekten Durchdringung der Schuldentheologie, wird das Schuldrecht des VS auch auf materieller Ebene von dieser geprägt. Eindrücklich belegt dies die folgende Stelle, in der das Zusammenspiel von religiös-moralischen Schulden und vertraglichen Schulden sowie die Korrelation von Recht und Ritual deutlich werden:

Auch Manu sagt:

„Väter wünschen sich Söhne mit dem Gedanken: ‚Der (Sohn) soll (unsere) Schulden begleichen und uns von den höheren und niedrigeren (Schulden) befreien‘. Deshalb soll ein Sohn, sobald er auf die Welt gekommen ist, seine eigenen Angelegenheiten außer Acht lassen und mit aller Anstrengung den Vater von seinen Schulden befreien, damit dieser nicht in die Hölle wandert“. (NSm 1.5–6)

Wenn großväterliche, väterliche und eigene Schulden vorliegen, ist der Reihenfolge entsprechend die großväterliche (zuerst) zu tilgen. Denn es heißt:

„Man soll die väterlichen Schulden zuerst begleichen, danach erst die eigenen. In jedem Fall muss man vor diesen beiden die großväterlichen Schulden begleichen“. (BSm 10.113)

Unter diesen muss man die väterlichen (Schulden) samt Zinsen, von den „großväterlichen“ (Schulden) aber nur die Kapitalschuld „begleichen“. Das ist der Unterschied. Denn es heißt: „Die großväterlichen (Schulden) sind in gleicher Höhe (wie das Kapital) zu erstatten“ (BSm 10.114a). Wenn es mehrere Söhne gibt, die ihren Erbteil erhalten haben, werden die Schulden ihrem Anteil (am Erbe) entsprechend beglichen. Wenn keine Erbteilung vorgenommen wurde, (werden die Schulden) nach (den Regeln für) Geschäftspartnerschaften erstattet. Wenn die (Söhne) entsprechend

⁸⁴ *bālas tu mṛte pitari tadr̥nabhāg api yāvat ṣoḍaśavarṣam na dāpyah | aprāptavyavahāratvāt | aprāptavyavahāras tu svatanthro 'pi hi na r̥nabhāk | (NSm 1.27ab)*
garbhasthaiḥ sadr̥so jñeya āṣṭamād vatsarāc chiśuḥ |
bāla ā ṣoḍaśād varṣāt pauganḍas ceti śabdyate || (NSm 1.31)
parato vyavahārajñāḥ svatantraḥ pitarāv ṛte | (NSm 1.32ab)
iti nārādavacanāt | yat tu aṣṭamavatsarād ūrdhvam eva r̥nadānādhikāraḥ tadanantaram bālatvābhāvād iti ke cit tan na | ṣoḍaśavarṣāvadhibālatvasya sarvasiddhāntatvāt | (VS 1.6.7)

⁸⁵ Aus Larivieres Paraphrase von Asāhayas Kommentar zu NSm 1.31–32 geht hervor, dass ab dem achten Lebensjahr die Verpflichtungen bezüglich Reinheit und Studium einsetzen, ab dem sechzehnten Lebensjahr schließlich die volle Rechtsfähigkeit (Lariviere 1989b: 41).

dem Vorrang an Vorzügen verfahren, (dann) muss ihr Vorstand (die Schulden) begleichen. Denn Nārada sagt:

„Wenn der Vater verstorben ist, sollen die Söhne (seine) Schulden ihrem Erbteil entsprechend begleichen, sofern eine Erbteilung vorgenommen wurde. Wenn keine Erbteilung vorgenommen wurde, sollen sie von dem Sohn beglichen werden, der die Führung übernehmen soll“. (NSm 1.2)⁸⁶ (VS 1.6.2)

Der Einfluss der brahmanischen Schuldentheologie wird hier auf mehrfache Weise spürbar. Erstens, „höhere“ und „niedere“ Schulden werden als Korrespondenzen gedacht. Zweitens, wie „höhere“ Schulden sind auch die „niedrigeren“ heilsrelevant. Werden sie nicht getilgt, fällt der Schuldner der Verdammnis anheim. Drittens, der Sohn schuldet dem Vater die Begleichung der väterlichen Schulden und ist somit ein Garant für das jenseitige Heil des Vaters. Viertens, die Haftung des Sohnes erstreckt sich nicht nur auf die väterlichen Schulden, sondern auch auf die des Großvaters. Dies korrespondiert mit der Praxis generationenübergreifender Ahnenspeisung beim Totenritual. Fünftens, das Konzept der Schulden (*ṛṇa*) dient als gemeinsamer Referenzpunkt von Erb- und Schuldrecht. In VS sind Soteriologie und Vertrag, Ritual und Recht weiterhin eng verbunden, sodass es keine Anhaltspunkte gibt, von einer „Entzauberung“ des *Dharmaśāstra* in VS zu sprechen.

Um Gerechtigkeit herzustellen vertraut das *Dharmaśāstra* nicht nur auf die Strafgewalt des Königs. Versagt dieser in Rechtsprechung und Strafverfolgung, verhelfen die Konzepte von *karman* und Wiedergeburt (*saṃsāra*) zu ausgleichender Gerechtigkeit.⁸⁷ Ein Übeltäter entgeht seiner Strafe nicht, spätestens im nächsten Leben holt sie ihn ein. Die Zusammenführung und Ethisierung dieser beiden Konzepte erfolgte unter buddhistischem Einfluss (Michaels 2003: 214) und wird von Wilhelm Halbfass folgendermaßen beschrieben:

Im allgemeinsten Sinne können wir sagen, dass die indischen Konzeptionen von Karma und Wiedergeburt (d. h. vom *saṃsāra*) die Idee der Kausalität und Kontinuität mit dem Postulat der ausgleichenden Gerechtigkeit verbinden: Idealtypisch sollte dies zu Abläufen des Lebens und Erlebens führen, die sich sozusagen selbst regulieren und keiner göttlichen oder sonstigen Intervention bedürfen. Keine karmisch oder moralisch relevante Handlung sollte folgenlos bleiben, sondern Lohn und Strafe, d. h. positive oder negative Erlebniszustände und Existenzweisen, nach sich ziehen. An-

⁸⁶ *manur apy āha*
icchanti pitarah putrān ṛṇam nistārayiṣyati |
uttamarṇādhamarṇābhyām ayaṃ no mocayiṣyati ||
ataḥ putreṇa jātena svārtham utsṛjya yatnataḥ |
ṛṇāt pitā mocanīyo yathā na narakam vrajet || (NSm 1.5–6)
iti paitāmahapitryātmīyarnasadbhāve paitāmahakrameṇarṇasodhanam |
pitryam evāgrato deyaṃ paścād ātmīyam eva tu | tayoh paitāmahaṃ pūrvam deyaṃ evam ṛṇam sadā ||
(BSm 10.113) *iti vacanāt | tatra pitryam savṛddhikam deyaṃ paitāmahaṃ tu mūlamātram eveti vivekaḥ |*
paitāmahaṃ samaṃ deyaṃ (BSm 10.114a) *ity ukteḥ | vibhaktānekaputrasadbhāve svāṃśānurūpeṇa rṇa-*
dānam | avibhāge sambhūyasamutthānena teṣāṃ api guṇapradhānabhāvena vṛttau pradhānabhūtenaiva
deyaṃ | yad āha nāradaḥ
pitary uparate putrā ṛṇam dadyur yathāṃśataḥ |
avibhaktā vibhaktā vā yo vā tām udvahed dhuram || (NSm 1.2) (VS 1.6.2)

⁸⁷ Die Tatvergeltungslehre diente nicht nur dazu, nichtvollzogene Gerechtigkeit zu kompensieren, sondern auch hierarchische und rechtsrelativistische Gerechtigkeitskonzepte zu legitimieren (Glücklich 1983: 97ff.).

dererseits sollte keine positive oder negative (d. h. als Lohn oder Strafe deutbare) Erlebnis- und Existenzweise ohne entsprechende moralisch relevante Tatarsache sein. Diese Doppelprämisse impliziert eine volle Integration der karmischen Tatvergeltung und der Wiedergeburt. (Halbfass 2000: 24–25)

Erste Anzeichen der Rezeption dieser ethisierten Tatvergeltungslehre in der Dharmaliteratur finden sich in den Dharmasūtras des Āpastamba und Gautama (L. Rocher 1999: 79–80), eine systematische Ausarbeitung erfolgte dann in der Smṛti-Literatur, wobei vor allem das zwölfte Buch des MDh mit seinen detaillierten Wiedergeburtregistern heraussticht (L. Rocher 1999: 61–77). Spätestens ab dieser Periode kann die Tatvergeltungslehre als integraler Bestandteil der Rechtskosmologie des Dharmaśāstra gelten.⁸⁸

In VS tritt diese Doktrin in zweifacher Form zutage. Zum einen als metaphysische Strafandrohung und Schuldvergeltung, zum anderen als Verdienstübertragung. Als Beispiel für ersteres kann folgender Vers aus BSm dienen:

Außerdem sind die Schulden von den haftenden (*adhikārin*) Söhnen usw. zu begleichen. Denn es heißt: „Wer ein (Darlehen) von einem Gläubiger usw. erhalten hat und (dieses) dem Eigentümer nicht zurückzahlt, der wird in dessen Haus als Sklave, Sohn, Frau oder Vieh geboren“ (BSm 10.123) (VS 1.6.1).⁸⁹

Durch den Rückgriff auf das Prinzip der Tatvergeltung werden durch diese Rechtsnorm drei Ziele erreicht. Erstens widerfährt dem Gläubiger trotz eines Kreditausfalls Gerechtigkeit, da der Schuldner als Abhängiger in seinem Haushalt wiedergeboren wird und damit der Abarbeitung seiner Schulden spätestens im nächsten Leben nicht entrinnen kann. Zweitens dient die Androhung einer niederen Wiedergeburt dazu, den Schuldner auch in Ermangelung rechtsdurchsetzender Instanzen zur Vertragstreue anzuhalten. Drittens soll das dem Vater drohende Unheil die Söhne dazu veranlassen, für die väterlichen Schulden einzustehen.

Darüber hinaus soll das Tatvergeltungsprinzip auch die Instanz disziplinieren, die selbst das Strafmonopol innehat und keiner weltlichen Gerichtsbarkeit unterworfen ist:⁹⁰

Über einen Gegenstand, der von Dieben entwendet wurde, sagt Yājñavalkya: „Einen Gegenstand, den ein Dieb entwendet hat, muss der König jedoch seinen Untertanen wiedergeben. Denn wenn er diesen nicht herausgibt, übernimmt er die Schuld von (ihrem) Träger [dem Dieb]“ (YDh 2.36). Und Manu sagt: „Ein Gegenstand, der von einem Dieb entwendet wurde, muss der König (Angehörigen)

⁸⁸ Da dadurch Verbrechen und Sünde zusammenfallen, verwischen im Dharmaśāstra die Grenzen von Strafe (*daṇḍa*) und Sühne (*prāyaścitta*). So wird etwa der vom König verhängten Todesstrafe auch eine entschuldigende Wirkung zugeschrieben (Wezler 1995). Einen guten Überblick zu dieser Problematik bietet Lubin (2007).

⁸⁹ *ṛṇam ca putrādibhir adhikāribhir avāśyam eva nistāryam | yad āha nāradaḥ uttamarnādhim ādāya svāmine na dadāti yaḥ | sa tasya dāsaḥ strī putraḥ paśur vā jāyate grhe ||* (BSm 10.123) *iti vacanāt |*

⁹⁰ Das gleiche Muster spiegelt sich in der Vorstellung, dass der König am Verdienst bzw. der Schuld seiner Untertanen teilhat (siehe MDh 8.305, YDh 1.337) und dadurch einen Anreiz für die Aufrechterhaltung von Ordnung und Gerechtigkeit erhält (Hara 2002: 119ff.).

aller Stände zurückgeben. Ein König, der aus diesem (Gegenstand) Nutzen zieht, erhält die Schuld des Diebes“ (MDh 8.40) (VS 2.4.10).⁹¹

Als Strafe dafür, dass der König aus einem Verbrechen Kapital schlägt, statt seiner Gerechtigkeitsverpflichtung nachzukommen, überträgt sich die Schuldsubstanz (*kilbiṣa*) des Diebes auf ihn. In diesem Beispiel zeigen sich zwei der grundlegenden Merkmale, die Michaels für das *karman* herausgestellt hat: seine „Substanzhaftigkeit“ und „Übertragbarkeit“ (Michaels 2003: 215).

In VS lässt sich jedoch nicht nur Schuld übertragen, sondern auch das eigene Verdienst (*punya*).⁹² Während in manchen Fällen die Verdienstübertragung als Kompensationsleistung an den Gläubiger für die unbeglichenen Schulden von verstorbenen Asketen oder Feuerpriestern (*agnihotr*) erfolgt (siehe VS 1.6.1, NSm 1.7), so erscheint sie im Kontext des Pfandrechts geradezu als eine metaphysische Parallelwährung, die in einem Schuldvertrag als Sicherheit eingesetzt werden kann:

Bei einer Verpfändung auf der Grundlage des guten Lebenswandels usw. geht das Pfand nicht verloren, auch wenn sich (die Schuld) verdoppelt hat. Nichtsdestotrotz muss man die Kapitalschuld doppelt zurückerstatten. Denn es heißt:

„Einen, der sich einen Eigentumsgegenstand unter Verpfändung seines guten Lebenswandels geliehen hat, muss man dazu bringen, diesen mit Zinsen zurückzuerstatten. Eine Sache, die er auf ein Versprechen geliehen hat, soll er doppelt zurückerstatten“. (YDh 2.61)

„Verpfändung seines guten Lebenswandels“ bedeutet, dass ein Pfand wegen des vortrefflichen Betragens und der lauterer Absicht von Gläubiger und Schuldner verpfändet wird, ohne dass in Betracht gezogen wird, ob dieses einen zu hohen oder niedrigen Wert hat. Soviel bedeutet es. Oder: Eine „Sache“ wird empfangen, indem man seinen „guten Lebenswandel“, d. h. das Verdienst, das man sich durch das Baden im Ganges usw. erworben hat, verpfändet. Das ist die Bedeutung. „Auf ein Versprechen geliehen“ bedeutet, dass zum Zeitpunkt der Übergabe des Pfandes erklärt wird, dass eine die (geliehene) „Sache doppelt“ zurückzuerstatten ist und das Pfand nicht verloren geht. (VS 1.4.6)⁹³

⁹¹ *caurahrte yājñavalkyaḥ*
deyaṃ caurahrtaṃ dravyaṃ rājñā jānapadāya tu |
adadad dhi samāpnoti kilbiṣaṃ yasya tasya tat || (YDh 2.36)
iti manuś ca

dātavyaṃ sarvavarṇebhyo rājñā caurahrtaṃ dhanam |
rājā tad upabhuñjānaś caurasyāpnoti kilbiṣam || (MDh 8.40) (VS 2.4.10)

⁹² Bei H. H. Wilson (1855: 493a s. v. *sukṛtināmā*, or *-patra*) findet sich ein äußerst interessanter Hinweis auf eine Brahmanen vorbehaltene Form der schriftlichen eidlichen Erklärung, *sukṛtināmā* bzw. *-patra* genannt, in welcher der Aussteller mit seinen guten Taten für die Wahrhaftigkeit seiner Aussagen bürgt. Dies legt nahe, dass die Verdienstübertragung zumindest in Ansätzen in die Rechtspraxis überführt wurde.

⁹³ *caritrabandhakādau dvaiguṇye 'pi nādhināśaḥ | kim tu dviguṇaṃ dhanam eva dātavyam |*
caritrabandhakakṛtaṃ savṛddhyā dāpayed dhanam |
satyaṃkārakṛtaṃ dravyaṃ dviguṇaṃ pratipādayet || (YDh 2.61)
iti vacanāt | caritrabandhakaṃ śobhanācaritena bandhakaṃ uttamārṇādhamaṇayoḥ svacchāśayatvena
nyūnādhikabhāvāparyālocanayaivādhikṛtaṃ iti yāvat | yad vā caritraṃ gaṅgāsnānādipuṇyaṃ tad eva ba-
ndhakikṛtya grhītaṃ dravyam ity arthaḥ | satyaṃkārakṛtaṃ bandhakārpaṇasamaya eva dviguṇaṃ dravyam
eva dātavyam, nādhināśa ity paribhāṣitam | (VS 1.4.6)

An dieser Stelle werden zwei Deutungsmöglichkeiten für das Sanskrit-Kompositum *caritra-bandhaka* („Verpfändung des guten Lebenswandels“) aufgeführt. Die erste setzt ein Vertrauensverhältnis zwischen Schuldner und Gläubiger voraus, sodass entweder ein Pfand eingesetzt wird, das im Verhältnis zur Darlehenshöhe einen zu hohen oder zu niedrigen Wert hat. Die zweite Interpretation versteht „Verpfändung des guten Lebenswandels“ als Verpfändung der durch verdienstvolle Handlungen angesammelten Tatsubstanz. Beide angeführten Deutungen beruhen auf Mit ad YDh 2.61 und es wäre ein leichtes gewesen, die zweite, theologische Deutung auszusparen und dadurch dieses pfandrechtliche Instrument im Sinne eines säkularen Vertragsrechts zu aktualisieren. Diesen Weg schlug der Autor jedoch nicht ein. Das Primat war die Reproduktion autoritativer Auslegung und nicht die Schaffung verweltlichten Rechts. Folglich bleiben Theologie, Soteriologie und Ritual auch noch im späten achtzehnten Jahrhundert in unverminderter Weise zentrale Bestandteile des Dharmaśāstra-Diskurses.

Rechtsrelativismus

Auch wenn sich einige rechtliche Verpflichtungen aus theologischen und rituellen Prinzipien ableiten lassen, betrifft die Mehrzahl der obligationenrechtlichen Regelungen in VS Konflikte, die sich aus ökonomischen Beziehungen wie Kredit- und Kaufverträgen ergeben. Dies wirft die Frage auf, welche gesellschaftlichen Ordnungsvorstellungen VS zugrunde liegen, inwiefern sie das materielle Recht dort prägen, oder ob gar die entstehende Kolonialökonomie ihre Spuren in dem Text hinterlassen hat. Zur Präzisierung dieser Fragestellungen sollen zunächst einige wenige Begriffe aus der wirtschaftsethnologischen Theoriebildung eingeführt werden.

In diesem Zusammenhang erweisen sich David Graebers (2011: 94ff.) Überlegungen zu Modalitäten wirtschaftlicher Beziehungen als besonders nützlich. Graeber identifiziert drei mögliche moralische Prinzipien für ökonomisches Handeln. Als erstes führt er den Kommunismus an, worunter er kooperatives Verhalten versteht, das nicht auf definierten Besitzverhältnissen und einer direkten Reziprozitätserwartung aufbaut, sondern die jeweiligen individuellen Bedürfnisse berücksichtigt (Graeber 2011: 100–102). Das zweite Prinzip stellt der Austausch dar, der auf einer quantifizierbaren Äquivalenz der ausgetauschten Güter beruht. Darüber hinaus herrschen zwischen den beteiligten Akteuren eine Reziprozitätserwartung und ein Verhältnis formaler Gleichheit. Austauschverhältnisse sind unpersönlicher Natur, da die Transaktion von der Wertäquivalenz und nicht vom sozialen Kontext des Gegenübers bestimmt wird (Graeber 2011: 102–104). Schließlich können ökonomische Beziehungen noch auf Hierarchien beruhen. Diese werden durch eng umrissene Rollen der Über- und Unterordnung konstituiert, die von allen Parteien akzeptiert und über regelmäßige Abgaben, Frondienste oder

rituelle Dienstleistungen verstetigt werden. Aus diesen können wiederum Gruppenidentitäten hervorgehen, die in ein Kastensystem integriert werden, in welchem die einzelnen Kasten ihre Statusposition im Verhältnis zur obersten Hierarchieebene erhalten. Da die verschiedenen sozialen Positionen in dieser Hierarchie als von fundamental unterschiedlicher Qualität betrachtet werden, kann sich auch kein Verhältnis der Reziprozität und Äquivalenz bei einer Transaktion einstellen. Folglich nimmt die Zirkulation von Gütern in hierarchischen Gesellschaften häufig die Form von Abgaben, Tributen, Gaben und Geschenken an (Graeber 2011: 109–113). Dennoch beruhen ökonomische Verhältnisse in keiner Gesellschaft oder Gemeinschaft auf nur einer dieser Handlungsrationaltäten. Vielmehr sind alle drei Prinzipien als Modalitäten in jeder Gesellschaft in unterschiedlichen Kontexten präsent (Graeber 2011: 113). Schuldverhältnisse etwa sind Verträge zwischen Gleichrangigen, die, solange sie bestehen, eine Hierarchie zwischen den Vertragspartnern etablieren und die Gleichheit, auf der sie beruhen, suspendieren. Nach Graeber war es der Aufstieg des Kreditwesens in der frühen Neuzeit, gestützt von der organisierten Gewalt des Staates, der lokale, gemeinschafts- und vertrauensbasierte Ökonomien auflöste und den unpersönlichen, reziproken und quantifizierbaren Austausch zwischen (formal) Gleichen über Märkte zum dominanten ökonomischen Prinzip erhob (Graeber 2011: 332ff.).

Ähnlich argumentiert Karl Polanyi (2001 [1944]), der von einer Einbettung vormoderner Ökonomien in soziale, religiöse und politische Verhältnisse ausgeht. Die Kommodifizierung von Arbeit, Land und Geld in der Moderne schälte wirtschaftliche Aktivitäten aus ihren sozialen Lebenswelten heraus, sodass diese fortan über unpersönliche, individualisierte Marktbeziehungen koordiniert wurden, was zur Auflösung traditioneller Gesellschaftsordnungen führte (Polanyi 2001 [1944]: 60ff.).

Auch für Louis Dumont ist die Geschichte der Moderne eine der Entbettung des Ökonomischen (Dumont 1991: 118ff.). In seinem Werk bilden die gesellschaftlichen Ideologien Indiens und Europas ein Gegensatzpaar, wobei Indien als ein Idealtypus einer traditionellen Gesellschaft fungiert, vor dessen Hintergrund sich das Exzentrische der okzidentalen Moderne abzeichnet (Dumont 1991: 17f.). Die indische Gesellschaft ist holistisch und hierarchisch aufgebaut, was sich in der integrativen Kraft der komplexen Über- und Unterordnungsmechanismen des Kastensystems äußert. Die moderne Ideologie Europas, die im siebzehnten Jahrhundert ihren Anfang nahm, ist hingegen individualistisch und egalitär ausgerichtet. Ihre Entstehung verdankt sie der Loslösung des Ökonomischen von der Moral und vom Politischen (Krais 2001: 117ff.). Indien ist die Heimat des *Homo hierarchicus*, Europa die des *Homo aequalis*.

Obgleich Dumonts Theorie als brahmanozentrisch kritisiert wurde und in zahlreichen Aspekten als widerlegt gelten muss,⁹⁴ stellen Hierarchie und Rechtsrelativismus, d. h. die statusabhängige Formulierung und Durchsetzung von Rechtsnormen, konstitutive Prinzipien der hinduistischen Jurisprudenz dar, vor allem in Gestalt der Institution der Ordnung der Stände und Lebensstadien (*varṇāśramadharmā*).⁹⁵ Wenn man bedenkt, dass VS zu einer Zeit verfasst wurde, als sich die kapitalistische Dynamik südasiatischer Ökonomien durch die Konsolidierung der britischen Herrschaft beschleunigte (siehe Washbrook 1990: 498–499), wirft dies die Frage auf, ob Vertragsbeziehungen in VS weiterhin von hierarchischen und ständischen Strukturen geprägt sind oder sich diese als von ihrem sozialen Kontext entbettet erweisen und auf der Übereinkunft gleichrangiger Vertragssubjekte beruhen.

Die folgenden Beispiele sollen verdeutlichen, dass die *varṇa*-Ideologie das Obligationenrecht in VS weiterhin prägt.⁹⁶ Allerdings stellt *varṇa* nicht die einzige Kategorie dar, auf der Rechtsnormen gegründet werden, was jedoch keineswegs auf die Einflussnahme der kolonialen Moderne zurückzuführen ist. Schon in Smṛti-Texten finden sich statusorientierte Regeln neben solchen, die freie Vertragsabschlüsse ermöglichen. Dass diese Gleichzeitigkeit von Prinzipien auch in VS besteht, soll anhand zweier Stellen dargestellt werden. In der ersten Stelle wird YDh 2.38 erläutert, wo Risikoaufschläge bei Krediten an bestimmte Gruppen von Darlehensnehmern legitimiert werden. Davon abgesehen sollen aber die Zinssätze bei Kreditgeschäften unabhängig von der Kastenzugehörigkeit der Vertragsparteien auf der Grundlage der getroffenen Übereinkunft beruhen:

⁹⁴ Tiefergehende kritische Auseinandersetzungen mit Dumont bieten u. a. Quigley (1993) und Fuchs (1988).

⁹⁵ Zur Geschichte dieser Institution siehe Olivelle (1993: 190–201) und Hildebrandt (2011: 215–227). Hier ist allerdings anzumerken, dass ökonomisches Denken und Handeln in der frühen Nīti- bzw. Artha-Texttradition als eine eigenständige Wertesphäre und Wissensdisziplin unter dem Leitbegriff *vārttā* verstanden wurde (Davis 2018: 498). Eine umfassende Einbeziehung ökonomischer Rechtsgebiete in das Dharmaśāstra erfolgte erst mit der Aneignung dieses Diskursstranges, wofür vor allem MDh maßgeblich war (McClish 2018a: 258–259, 267). Im Zuge dessen wurden handelsrechtliche Fragen in den *vivādapadas* kodifiziert und als private Rechtsgeschäfte, die in königlichen Gerichtshöfen zu verhandeln waren, nominell dem Rājadharmā untergeordnet (Davis 2017: 12). Davis zufolge wurde wirtschaftliche Aktivität fortan auf den Dharma bezogen und in einem theologisch-moralischen Bezugssystem verhandelt. Darüber hinaus wurde Geschäftstätigkeit als Vaiśyadharmā in das ständische Gesellschaftsmodell einbezogen und als dem Sozialen untergeordnet erachtet (Davis 2018: 499, 505).

⁹⁶ Dies zeigt sich etwa auch darin, dass die Zinsnahme als Einkommensquelle nicht allen Mitgliedern der Gesellschaft gleichermaßen offensteht, sondern eigentlich nur Vaiśyas vorbehalten ist. Da auch den anderen Ständen Zinseinkünfte in Notzeiten gestattet sind, ist jedoch von einer flexiblen Auslegung dieser Norm auszugehen (*brāhmaṇādītrayasyāpadī vaiśyasya ca svavṛttivāt sarvadā grahaṇe nādharmāḥ*, VS 1.2.3). An anderer Stelle führt die Vorstellung, dass es sich bei der Geschäftstätigkeit um den speziellen *varṇadharmā* für Vaiśyas handelt, dazu, Vaiśyas im Gegensatz zu den anderen Ständen für väterliche Geschäftsschulden haftbar zu machen (*vañijyānimittakam ṛṇaṃ vañikśabde nocyate, vaiśyānāṃ vañijyāyā vihitatvena | taiḥ kṛtāni vañijyānimittakāni ṛṇāni tatputro dāpya eva, teṣāṃ vañijyāyā vihitatvāt*, VS 1.6.9). Diese Beispiele untermauern die von Davis (2017: 30) aufgestellte These, dass die *vivādapadas* eine erkennbare handelsrechtliche Ausrichtung aufweisen und sich dadurch auf den Vaiśyadharmā beziehen.

Weil sich die Empfänger (von Darlehen) unterscheiden, nennt Yājñavalkya unterschiedliche Zinssätze für Vertragszinsen:

„Waldgänger sollen zehn und Seefahrer zwanzig Prozent bezahlen, oder alle sollen an Personen aller Kasten (*jāti*) die von ihnen vereinbarten Zinsen zahlen“. (YDh 2.38)

Diejenigen, die ein Darlehen (*dhana*) auf Zins annehmen, um damit einen außerordentlichen Gewinn zu erzielen, und einen undurchdringlichen Wald betreten, dessen Zustand Besorgnis um den Verlust von Leben und Darlehen (*dhana*) (erweckt), diese sollen „zehn Prozent“ (Zinsen) zahlen. Seefahrer sollen dem Gläubiger „zwanzig Prozent“ „zahlen“. Der (Gläubiger) soll von Waldgängern zehn Hundertstel und von Seefahrern zwanzig Hundertstel (des Kapitals als Zinsen) nehmen. Denn bei diesen wird sogar der Verlust des Kapitals befürchtet. Andererseits sollen „alle“ Schuldner, d. h. Brahmanen usw., ob mit oder ohne Pfand, „an Personen aller Kasten“ „die Zinsen bezahlen“, zu denen sie sich verpflichtet haben. (VS 1.2.3)⁹⁷

Im Sinne der oben skizzierten Terminologie dominiert in dieser Stelle das Prinzip des Austauschs. Das Kreditgeschäft erfolgt ohne Ansehen der Person und die Zinssätze werden nach Marktgesetzen bestimmt, wie die geforderten Risikoaufschläge belegen. Parallel wurden jedoch auch Rechtsnormen aufgenommen, in denen die Standeszugehörigkeit des Schuldners die Freiheit des Vertragsabschlusses einschränkt:

Jetzt (folgen) die Regeln für Zinsen. Diesbezüglich sagt Yājñavalkya:

„Wenn ein Pfand gegeben wird (*sabandhaka*), soll für jeden Monat der achtzigste Teil als Zinsen bezahlt werden. Sonst nach der Reihe der Stände zwei, drei, vier und fünf Prozent“. (YDh 2.37)

„Wenn ein Pfand“ beim Verleihen „gegeben wird“, beläuft sich der „Zins“ (*vrddhi*), was ein Synonym für „Gewinn“ (*lābha*) und „Anteil“ (*kalā*) ist, jeden Monat auf den „achtzigsten Teil“ (des Wertes) des verliehenen Gegenstandes. Bei einem Verleih ohne Pfand sind der „Reihenfolge der Stände entsprechend“, d. h. Brahmanen usw., „zwei, drei, vier und fünf Prozent“ rechtmäßig (*dharmya*). Das ist die Bedeutung. Wenn der Schuldner dem Gläubiger etwas übergibt, um Vertrauen für die Sache, die er in Empfang genommen hat, zu schaffen, bezeichnet man dies als Pfand (*bandhaka*), was ein Synonym für „Hinterlegung“ (*ādhi*) ist. Das ist auch das Merkmal eines Bürgen (*lagnaka*). Denn es heißt bei Nārada:

„Beide – Pfand wie auch Bürge – erwecken in diesem Fall Vertrauen. Schriftstück und Zeugen sind die beiden Beweismittel, die zur Klärung beitragen“. (NSm 1.103)

Und weil es bei Bṛhaspati heißt:

„Ein Gläubiger soll niemals ein Darlehen (*ṛṇa*) gewähren ohne ein vollständiges Nutzungspfand (*ādhi*), ein Aufbewahrungspfand (*bandha*) oder einen vertrauenswürdigen Bürgen erhalten zu haben, auch nicht ohne ein schriftliches Dokument oder ohne Zeugen“. (BSm 10.5)

⁹⁷ *grahītrbhedena vrddhibhedam kārītām vrddhiṃ cāha yājñavalkyaḥ
kāntāragās tu daśakam sāmudrā viṃśakam śatam |
dadyur vā svakṛtām vrddhiṃ sarve sarvāstu jātiṣu || (YDh 2.38)
ye vrddhyā dhanaṃ grhītvādhikalābhārtham atigahanaṃ prāṇadhanavināśaśaṅkāsthānaṃ praviśanti te
daśakam śatam dadyur ye sāmudragās te viṃśakam śatam dadyur uttamārṇāya | kāntāragebhyo daśakam
śatam sāmudrebhyaś ca viṃśakam śatam aṃśam ādadyāt | tatra mūlavināśasyāpi śaṅkitatvāt | athavā sarve
brāhmaṇādayo 'dhamarṇā abandhake sabandhake vā svābhyupagatām vrddhiṃ sarvāsu jātiṣu dadyuh |
(VS 1.2.3)*

Wegen der Unterschiede zwischen einem Pfand, das (der Gläubiger) benutzen darf, und einem, das (er) nicht benutzen darf, wird „Aufbewahrungspfand“ getrennt genannt. Daraus folgt, dass der Gewinn bei einhundert *suvarṇa* mit einem Pfand einviertel *suvarṇa* beträgt. Ohne Pfand aber beträgt bei einhundert *suvarṇa*, die an jemanden ausgeliehen wurden, der zur Kategorie der Brahmanen gehört, der Zins zwei *suvarṇa*. Entsprechend sind es bei einem Kṣatriya drei *suvarṇa*. Im Vergleich zum Gewinn bei einem Brahmanen ist der Zins eineinhalbfach. Das ist die Bedeutung. Entsprechend sind es bei einem Vaiśya vier *suvarṇa*. Das ist der doppelte (Zinsgewinn) im Vergleich zum Brahmanen. Beim Śūdra sind es entsprechend fünf *suvarṇa*. Das ist der zweieinhalbfache (Zinsgewinn) im Vergleich zum Brahmanen. (VS 1.2.1)⁹⁸

In dieser Passage werden dem Austausch- und Hierarchieprinzip jeweils zwei unterschiedliche Anwendungsgebiete zugeordnet. Für den Fall, dass der Kredit gesichert ist, gelten statusunabhängige Regeln, bei einem ungesicherten Kredit kommt das soziale Kapital der Standeszugehörigkeit zum Tragen, das Vertretern höherrangiger Stände niedrigere Zinssätze zuspricht. Bei der Schuldbegleichung tritt die Privilegiensicherung für Angehörige höherer Stände, allen voran Brahmanen, durch das Hierarchieprinzip noch deutlicher zu Tage.

In keinem Fall darf man einen verarmten brahmanischen Schuldner gewaltsam (zur Schuldbegleichung) angehen. Denn es heißt bei Yājñavalkya: „Man soll einen zahlungsunfähigen Brahmanen seinen Vermögensverhältnissen entsprechend in Raten zur Begleichung (seiner Schulden) veranlassen“ (YDh 2.43cd). „Seinen Vermögensverhältnissen entsprechend“ heißt „seinen Möglichkeiten entsprechend“. Man soll die Schulden eines Brahmanen mit beschwichtigenden Worten eintreiben. Denn es heißt bei Manu: „Einen König, seinen Herren (*svāmin*) und einen Brahmanen soll man mit beschwichtigenden Worten zur Rückzahlung veranlassen“ (KSm 587ab). Wenn Schnapsbrenner usw. aufgrund von Armut nicht in der Lage sind, ihre Schulden zu begleichen, dann soll man sie in das eigene Haus holen und Arbeiten verrichten lassen. Denn es heißt:

„Arme Schuldner wie Schnapsbrenner usw. soll man in das (eigene) Haus bringen und Arbeiten verrichten lassen. Einen Brahmanen aber soll man dazu bringen, (die Schulden) in Raten zu begleichen“. (BSm 10.105)

Ein Gläubiger aus einer höheren Kaste, d. h. ein Brahmane usw., soll einen Schuldner aus einer niedrigeren Kaste, d. h. einen Kṣatriya usw., von seinen Schulden befreien, indem er ihn Arbeiten verrichten lässt. Denn es heißt bei Yājñavalkya: „Einen, der aus einer niedrigen Kaste stammt und verarmt ist, soll man zur (Begleichung) seiner Schulden Arbeiten verrichten lassen“ (YDh 2.43ab). Die „Arbeiten“ (dürfen) nicht in Widerspruch zu dessen familiärer Herkunft stehen und (sollen)

⁹⁸ *atha vṛddhivyavasthā | tatra yājñavalkyaḥ
aśtibhāgo vṛddhiḥ syān māsi māsi sabandhake |
varṇakramāc chatam dvitricatuḥpañcakam anyathā || (YDh 2.37)
sabandhake prayoge pratimāsam prayuktadravyasyāśītāmo bhāgo lābhakalāparaparyāyabhūtā vṛddhir
bhavati | bandhakarāhite prayoge ca varṇānām brāhmaṇādīnām krameṇa dvikaṁ trikaṁ catuṣkaṁ
pañcakam ca śataṁ dharmyaṁ bhavati | ayam arthaḥ | bandhakam nāma grhītdravyasyopariviśvāsārtham
adhamarṇenottamarṇe ādhīyamānam ādhyaparaparyāyabhūtam | tac ca lagnakasyāpy upalakṣaṇam |
viśvāsahetū dvāv atra pratibhūr ādhir eva ca |
likhitam sāksīṇas ca dve prāmāṇye vyaktikārake || (NSm 1.103) iti nāradyāt |
paripūrṇam grhītvādhim bandham vā sādhaulagnakam |
lekhyārūḍham sāksīmac ca ṛṇam dadyād dhanī sadā || (BSm 10.5)
iti brhaspativacanāc ca | bhogyābhogyādhībhedena bandhasya pṛthag uktiḥ | tathā ca sādhisatasuvarṇa-
prayoge sapādasuvarṇa eko lābhah | nirādhou tu brāhmaṇaviṣayaprayuktasuvārṇasate dvau suvarṇau
vṛddhiḥ | tathā kṣatriye trayah suvarṇāḥ | brāhmaṇalābhāpekṣayādhyarddhaguṇā vṛddhir ity arthaḥ | tathā
vaiśye catvārah suvarṇāḥ | brāhmaṇāpekṣayā dviguṇā | tathā śūdre pañca suvarṇāḥ | (VS 1.2.1)*

seiner Kaste entsprechen. Ein Gläubiger von niedrigerer (Herkunft) darf einen Schuldner von höherer Herkunft keine Arbeiten verrichten lassen. Folglich sagt auch Manu:

„Ein Schuldner soll (sich) durch Arbeit mit dem Gläubiger gleichstellen, wenn er aus der gleichen oder einer niedrigeren Kaste stammt. Aber ein Schuldner aus einer höheren Kaste soll seine (Schulden) in Raten zurückzahlen“. (MDh 8.177)

„Gleich(-stellen)“ bedeutet, dass (der Schuldner) dem Gläubiger hinsichtlich des Nicht-Schuldnerseins gleich wird. Wenn irgendwelche sagen sollten: „Ein höherstehender Brahmane aber soll keinen niedrigstehenden Brahmanen Arbeiten verrichten lassen, weil (beide) in ihrem Brahmanesein gleichrangig sind“ (siehe ViCa ad MDh 8.177, S. 23), (so) ist dies falsch. Denn, obwohl (die beiden) gleich sind, ist die Begründung, dass (die beiden) gleichrangig sind, nicht wirksam, weil die Verpflichtung zum Arbeitenlassen genannt worden ist. Denn andernfalls wäre (das Wort) „gleich“ unangebracht, weil eine Übertragung auf Kṣatriyas usw. auf der Grundlage des Gleichheitsgrundsatzes (*tulya-nyāyatā*) zu weit ginge (*atiprasakti*). Deshalb soll auch ein Brahmane seine Schulden abarbeiten durch Tätigkeiten, die seiner Kaste entsprechen wie (das Ausführen des) *svastyayana*-Ritus, Unterrichten usw. Denn es ist notwendig, (seine) Schulden zu tilgen wegen des (Ausspruchs): „(Stirbt) ein Asket oder ein Priester, der das Feueropfer darbringt, (mit Schulden, erhalten ihre Gläubiger das Verdienst der ganzen Askese oder des Feueropfer)“ (NSm 1.7a). Die hohe oder niedere Stellung (eines Brahmanen) wird durch Tugend erworben. Daher lautet auch die Essenz (der Aussagen) von Manu und anderen, dass man Brahmanen, die das Katzengelübde (*baiḍālavratika*) befolgen, usw. nicht zu Totenritualen usw. einladen soll. (VS 1.6.19)⁹⁹

Zwar wird hier der Grundsatz, dass Schulden zu begleichen sind, nicht in Frage gestellt, es wird einem Gläubiger von niedrigerem Stand jedoch untersagt, einen Schuldner höheren Standes zum Abarbeiten seiner Schulden zu zwingen. Des Weiteren darf ein brahmanischer Schuldner nicht zu Tätigkeiten gezwungen werden, die seiner Standeszugehörigkeit zuwiderlaufen. Da berufliche Spezialisierung zu den konstitutiven Merkmalen der Standeszugehörigkeit gehört und deren Missachtung Standesverlust nach sich ziehen kann, wundert es nicht, dass in diesem Fall das Hierarchieprinzip gewahrt wird.

Den eingangs skizzierten Analysen von D. Graeber ist insofern zuzustimmen, dass die Logik des Schuldverhältnisses als ein Vertrag zwischen ursprünglich Gleichen die Prinzipien einer

⁹⁹ *kṣīṇadhano brāhmaṇo 'dhamarṇo naikadaivāskandyah | brāhmaṇas tu parikṣīṇaḥ śanair dāpyo yathodayam iti (YDh 2.43cd) yājñavalkyāt | yathodayaṃ yathāsaṃbhavam | brāhmaṇarṇaṃ sāntvenaiva grhṇīyāt | rājānaṃ svāminaṃ vipraṃ sāntvenaiva pradāpayed iti (KSm 587ab) manuvacanāt | yadi śauṇḍikādāyo nirdhanatvena rṇasodhane 'paryāptās tarhi tān svagrham ānīya karma kārayet | nirdhanam rṇikaṃ karma grham ānīya kārayet | śauṇḍikādāyaṃ brāhmaṇas tu dāpanīyaḥ śanai śanaiḥ || (BSm 10.105) iti vacanāt | utkrṣṭajātīnottamarṇena brāhmaṇādīnā nirdhano 'pakṣṣajātīḥ kṣatriyādir adhamarṇaḥ karma kārayitvānṛṇī kartavyaḥ | hīnajātīṃ parikṣīṇaṃ rṇarthaṃ karma kārayed iti (YDh 2.43ab) yājñavalkyāt | karma tatkuṭumbāvirodhena svajātyanurūpam | apakṣṣas cottamarṇo notkrṣṭam adhamarṇaṃ karma kārayet | tathā ca manuḥ karmanāpi samam kuryād dhanikenādharmānikah | samo 'pakṣṣajātīs ca dadyāc chreyāṃs tu tac chanaiḥ || (MDh 8.177) iti samam anadhamarṇatayottamarṇatulyam | brāhmaṇas tūtkṣṣto nāpakṣṣabrāhmaṇaṃ karma kārayet | brāhmaṇatvena sāmyād eveti ke cit (ViCa ad MDh 8.177, S. 23) tan na, samatve 'pi karmakārayitavyatāyā uktatvena sāmyād eveti hetor asādhakatvāt | anyathā tulyanyāyatayā kṣatriyādiṣv apy atiprasaktyā sama iti asya niravakāśatāpatteḥ tasmāt svajātyanurūpasvastyanādhyaṇādhikarmanā brāhmaṇo 'pi svarṇam apākuryād eva | tapasvī vāgnihotrī vetyādīnā (NSm 1.7°) rṇāpanayanasyāvaśyakatvāt | utkrṣṣṭā-pakṣṣabhāvaś ca guṇakṛta eva | ata eva baiḍālavratikādāyo dvijāḥ śrāddhādau na nimantranīyā iti manvādisvaraso 'pi | (VS 1.6.19)*

hierarchischen Gesellschaftsordnung unterminiert. Da das Schuldverhältnis seine eigene Hierarchie erzeugt, droht es gar, die bestehende Hierarchie umzukehren, wenn ein Gläubiger niedrigeren Ranges Verfügungsgewalt über einen höherrangigen Schuldner erhält. Die letzten beiden Beispiele machen deutlich, dass in den schuldrechtlichen Erörterungen des VS der Versuch unternommen wird, die Prinzipien von Hierarchie und Austausch zu integrieren.¹⁰⁰ Die Akkommodation dieser beiden widerstreitenden Handlungsrationaltäten ist keinesfalls als Reaktion auf die Markt- und Vertragsförmigkeit der kolonialen Ökonomie zurückzuführen, sondern ist schon in den Smṛti-Texten selbst angelegt. Ein endgültiger Sprung „from status to contract“ (Henry James Sumner Maine) wird in VS nicht vollzogen.

Śāstrischer Idealismus

Dharmanibandha-Werke sind Teil des śāstrischen Diskurses. Folglich wird die Theorie der Praxis und das normative Ideal der empirischen Realität vorgezogen. Sein Prestige bezieht ein Śāstra daraus, dass sein Geltungsanspruch Ort und Zeit transzendiert, und damit weder auf eine bestimmte Region noch eine historische Periode begrenzt ist.¹⁰¹ Diesem Anspruch stand das britische Interesse gegenüber, über die in Auftrag gegebenen Dharmaśāstra-Werke verlässliche Kenntnis von regionalen Sitten und Bräuchen zu erhalten. Konnte sich die entstehende koloniale Wissensform gegenüber dem Wahrheitsregime und der Prestigeökonomie des Śāstra behaupten?

Auch dies muss verneint werden. Als paradigmatisch für die Repräsentation der Praxis in VS kann die folgende Stelle zu regionalen Unterschieden in Zinssätzen gelten:

Der Zins ist dem örtlichen Gewohnheitsrecht eines Landes entsprechend (zu erheben). Denn es heißt:

„Die äußerst vorzügliche Vorschrift, dass Schulden Zinsen bringen, ist über die ganze Erde verbreitet. Die Regeln unterscheiden sich aber abhängig von dem örtlichen Gewohnheitsrecht, dem zufolge die Schulden festgesetzt werden. In einem Land wird festgelegt, dass das Doppelte, das Dreifache und das Vierfache (des Kapitals) zu bezahlen ist, in einem anderen sogar das Achtfache.“ (NSm 1.90–91) (VS 1.2.5)¹⁰²

Zwar wird hier anerkannt, dass lokale Sitten (*ācāra*) eine gültige Rechtsquelle zur Bestimmung von Zinssätzen darstellen, aber wir erfahren nicht, in welcher Gegend welcher Zinssatz tatsächlich erhoben wird. Obwohl diese in der Smṛti niedergelegte Rechtsnorm ein

¹⁰⁰ Auch das dritte von Graeber herausgearbeitete Prinzip, der Kommunismus, lässt sich in VS bei den Regelungen zur kollektiven Schuldenhaftung in Familien feststellen (siehe VS 1.6.13).

¹⁰¹ Zum Śāstra als Bestandteil der Sanskrit-Kosmopolis siehe Pollock (2006: 196ff.).

¹⁰² *yatra deśe yathā vṛddhyācāraḥ tatra tathaiva vṛddhiḥ
ṛṇānām sārvaḥaumo 'yaṃ vidhir vṛddhikaraḥ paraḥ |
deśācārasthitis tv anyā yatra ṛṇam avatiṣṭhati ||
dviguṇam triguṇam caiva tathānyasmimś caturguṇam |
tathāṣṭaguṇam anyasmin deyaṃ deśe 'vatiṣṭhate ||* (NSm 1.90–91) (VS 1.2.5)

Aktualisierungspotential birgt, wird dieses nicht genutzt. Das Gewohnheitsrecht bleibt eine unbestimmte Größe.

Dieses Muster zeigt sich auch in einer Passage zum Pfandrecht, wo eine Ausnahme von der allgemeinen Regel (siehe NSm 1.111, YDh 2.60), dass ein Pfand, das durch höhere Gewalt verloren geht, vom Schuldner ersetzt werden muss, formuliert wird:

Irgendwo aber ist es sogar üblich, dass, wenn eine verpfändete Kuh usw. aufgrund höherer Gewalt verschwindet, der Gläubiger das Darlehen verliert und der Verpfänder seine Kuh usw. Die Grundlage dafür ist ein Brauch, der nicht in Widerspruch (zu den genannten Regeln) steht. Daher liegt in diesem Fall kein außerordentlicher Vorgang vor. (VS 1.4.4)¹⁰³

Aus dem Gewohnheitsrecht ergibt sich die Möglichkeit, dass der Gläubiger den Verlust des ihm gegebenen Pfandes durch den Verzicht auf sein Darlehen kompensiert. Die lokale Rechtspraxis zeigt sich hier als Rechtsquelle *sui generis*, da sie im Gegensatz zum obigen Beispiel nicht auf einem Smṛti-Vers beruht. Das Fehlen einer autoritativen Textquelle macht einen Ursprung der Regel im Gewohnheitsrecht zwar wahrscheinlich, ihre Aufnahme in das Diskursuniversum des Śāstra erforderte es jedoch, dass sie ihrer konkreten lebensweltlichen Spuren entkleidet wird und nur noch als Handlungsoption vager Herkunft erscheint (*kva cit*, „irgendwo“).

Auch an anderen Stellen in VS scheint die Rechtswirklichkeit Abdrücke in der śāstrischen Imagination hinterlassen zu haben. Ein weiteres Beispiel dafür entstammt dem Pfandrecht. Während die Klassifikation von Pfandarten in der Dharmaśāstra-Literatur weitestgehend nur das Nutzpfund (*bhogyādhi*), das Bewahrungspfand (*gopyādhi*), das Amortisationspfand (*kṣayādhi*), die Verpfändung des guten Lebenswandels (*caritrabandhaka*) sowie die Unterscheidung von beweglichen und unbeweglichen Pfandarten kennt (siehe Das 1946, Sternbach 1965: I: 29ff., Chatterjee Śāstri 1971: 205ff.), führt VS in einer Prosapassage das „Sichtpfand“ (*dr̥ṣṭibandhaka*) ein, wobei es sich mit hoher Wahrscheinlichkeit um eine Art der Hypothek handelt:

Eine Hypothek (*dr̥ṣṭibandhaka*), die bis zur Rückzahlung des Darlehens Vertrauen schaffen soll und nach wechselseitiger Zustimmung, dass sie im Blickfeld bleiben soll, als ob sie gefangen wäre, vom Gläubiger in Besitz genommen wird, ist unmittelbar nach der Rückzahlung des Darlehens herauszugeben. Denn dies folgt aus der Übereinkunft (zwischen Schuldner und Gläubiger). Folglich darf die (Hypothek) von einem anderen Gläubiger, mit dem dahingehend keine Vereinbarung getroffen wurde, nicht in Beschlag genommen werden. Denn (die Hypothek) wurde dem (Gläubiger) vom Eigentümer anvertraut, indem er dessen Eigentum in Verwahrung genommen hat. Und weil

¹⁰³ *kva cit tu bandhakitagavāder daivān nāṣe dhanikasya dhanam yāty ādhātur gavādikam yātīty evam api vyavahārah tatrāvīgītadeśācāra eva mūlam iti nātīva tatra nirbharaḥ kāryaḥ* | (VS 1.4.4)

Vermögensverlust und Strafe überliefert werden, wenn ein Darlehen unrechtmäßig eingetrieben wird. (VS 1.4.7)¹⁰⁴

Auch wenn *dr̥ṣṭibandhaka* keine etablierte Pfandkategorie des Dharmasāstra darstellt, lässt sich die Bedeutung dieses Terminus aus britischen Quellen bestimmen. Sir Thomas Strange berichtet im Jahr 1825 über ein „*dristha bandhaca*“, wobei es sich um „a sort of mortgage, much in use in Hindustan, and the provinces subject to Bombay [...] [...] according to the usual course of mortgages with us) the pledge is assigned to the creditor as a security without possession, or intention of possession, till the stipulated time arrives“ (Strange 1825: 287–288). Auch Horace H. Wilsons *Glossary of Judicial and Revenue Terms* (1855) beinhaltet einen Eintrag zu *dr̥ṣṭibandhaka*, wo dieses folgendermaßen definiert wird: „Mortgage or pledge of real substantial property, that which may be kept in view; or, also, that from which, although possession be had, no profit or benefit is derived“ (H. H. Wilson 1855: 148). Im nepalesischen Pfandrecht bezeichnet *dr̥ṣṭibandhaka* die Verpfändung von Land ohne Nießbrauch (Forbes 1996: 57, Anm. 22). Diese Belege sowie der Hinweis in VS, dass das Pfand weiterhin im Sichtfeld des Schuldners verbleibt, legen nahe, dass es sich um die Pfandgabe einer Liegenschaft oder Immobilie handelt, also eine Hypothek, die nur für den von ihr gesicherten Kredit Gültigkeit besitzt.

Ist dies nun ein Beleg dafür, dass Sarvoru den śāstrischen Blick unter britischem Druck vermehrt auf die Rechtspraxis legt, obgleich er diese nicht lokal kontextualisiert? Auch dies muss verneint werden, da die vorliegende Passage aus ViCa entnommen ist (ViCa ad BSm 10.48, S. 11) und somit dem fünfzehnten Jahrhundert entstammt. Dies trifft auch auf weitere hochinteressante und zugleich eigentümliche Stellen zu, die etwa den Verkauf eines Schuldners und seiner Familienangehörigen in die Sklaverei (VS 1.7.10) oder Haftungsfragen beim Einschmelzen von Silbergeld (VS 2.2.4) betreffen.¹⁰⁵ Dort, wo VS sich dem gelebten Recht zuzuwenden scheint, erfolgt dies nur über die Vermittlung von ViCa. Diese Praxisspuren haben nur deshalb Eingang in VS gefunden, weil sie selbst schon zu Śāstra geronnen waren.

Indozentrismus

Orthodox-sanskritische Diskussionen über den Dharma neigen dazu, eine inhaltliche Auseinandersetzung mit dem Anderen und Fremden auszusparen, um ihre eigene Universalität

¹⁰⁴ *yas tu dhanapratyarpāṇaparyantaṃ viśvāsārtham eva dr̥ṣṭigocara āsiddha iva tiṣṭhatv iti parasparānumatyā dr̥ṣṭibandhako dhaninopanīyate sa dhanaprāptyanantaram eva tyājyaḥ, tadvyavasthāyā niṣpatteḥ | anevaṃkr̥tavyavasthenottamarṇāntareṇa tu sa nāvaroddhum arhaḥ, svāminā taddhanapraveśakatvenaiva tasya niyuktatvāt, anyāyena ṛṇagrahaṇe 'rthahānidaṇḍayoḥ smaraṇāc ca | (VS 1.4.7)*

¹⁰⁵ ViCa enthält zahlreiche weitere Prosapassagen, die oft ohne direkten Bezug zu einem Smṛti-Vers stehen, und schon deshalb auf die außertextuelle Wirklichkeit verweisen. Leider ist ViCa in der Dharmasāstra-Forschung bisher nur unzureichend berücksichtigt worden und unter den Nibandhas der sog. Mithila-Schule bleibt seine Bekanntheit hinter der von ViRa und ViCi zurück.

zu etablieren. Konzepte und Personen außerindischer Provenienz fristen ein Schattendasein an den Rändern brahmanischen Erkenntnisinteresses, ein Phänomen, welches Wilhelm Halbfass als Indozentrismus bezeichnet (Halbfass 1988: 187). Schon lange vor der Präsenz europäischer Mächte und ihrer Rechtsinstitutionen übte eine Regierungs- und Rechtskultur persisch-zentralasiatischen Ursprungs großen Einfluss auf die Verwaltung der indischen Regionalstaaten aus, wie sich an der Präsenz der „Sprache des politischen Islam“ (Alam 2004) in den südasiatischen Vernakularsprachen unschwer ablesen lässt (siehe auch Davis 2010a: 22–25). Wird VS seinem pragmatischen Ziel, ein Gesetzbuch für die Gerichtspraxis darzustellen, zumindest dahingehend gerecht, dass er die Rechtskonzepte, -institutionen und -terminologie seiner Zeit aufgreift? Der Auftakt des Werkes scheint diese Frage zu bejahen. In den eulogischen und glückverheißenden Eröffnungsversen (*maṅgalācaraṇa*) wird deutlich, dass sich Sarvoru sowohl des Verwendungszwecks seiner Arbeit als auch der von Jones anvisierten Systematik des Aufbaus des *Digest* bewusst war. Im sechsten Vers heißt es:

Dieser kluge Regent, Mister Jones, hat den Gegenstand (*artha*) gemäß den Lehrtexten verstanden, um ihn seinen Untertanen zu lehren, und verkündete, dass dieses Buch, nützlich in Gerichtsverfahren (*vyavahāra*) und den ganzen Gegenstand umfassend, verfasst werden soll. (VS i., v. 6)¹⁰⁶

Das Konzept des *Digest* wird in diesem Vers konzise zusammengefasst. Es soll ein Buch für die Gerichtspraxis sein und kein scholastisch-exegetisches Werk. Darüber hinaus soll das materielle Recht in diesem Gesetzbuch vollständig niedergelegt sein, womit der Anspruch von Jones deutlich wird, mit dem *Digest* ein Werk zu schaffen, welches das Vertragsrecht umfassender abbildet als dies im ersten britischen Kodifikationsversuch ViSe geschehen ist.¹⁰⁷

Auch der Textaufbau, den Jones dafür vorgesehen hat, scheint Sarvoru nicht entgangen zu sein:

Er [W. Jones], der ein Mond ist, entstanden aus den Wogen des schönen Landes England, der die Weltgegenden mit seinem herrlichen Mondschein erstrahlen lässt, welcher die Lehrtexte (*śāstra*) studiert und diese dann verbunden mit seiner Fremdsprache (*pratibhāṣā*) in seiner Schrift niedergelegt hat. (VS i., v. 2)¹⁰⁸

Dabei handelt es sich wohl um eine Anspielung auf Jones' ursprüngliche Vorstellung bezüglich der äußeren Gestaltung des *Digest*, nach der auf der einen Seite der Originaltext in Sanskrit, auf der gegenüberliegenden Seite die englische Übersetzung stehen sollte: „I would write the Translation on the opposite pages, and after all inspect the formation of a perfect index“.¹⁰⁹ Bis

¹⁰⁶ *arthaṃ yathāśāstram avetya śāsituṃ prajāḥ sudhīr mistarayonsabhūpatiḥ |
ajjñāpat sa vyavahārasādhako granthaḥ samastārthamayo viracyatām || 6 ||* (VS i., v. 6)

¹⁰⁷ Siehe William Jones' Brief an Marquis of Cornwallis, Kalkutta, 19. März 1788 (ediert in Cannon 1970: II 797).

¹⁰⁸ *iṅglāssudeśārṇavabhūsudhākaro diṣo yaśaścandrikayā prakāśayan |
adhītya śāstram pratibhāṣayātha tat svayā samastam svalipau yuyuja yaḥ || 2 ||* (VS i., v. 2)

¹⁰⁹ Siehe William Jones' Brief an C. W. Boughton Rouse, 24. Oktober 1786 (ediert in Cannon 1970: II 721).

auf eine weitere Ausnahme bleiben diese beiden Verse die einzigen Zeugen eines Aufgreifens britischer Rechtsformen in VS. Dass diese Ausnahmen zu Werkbeginn auftreten, ist insofern keine Besonderheit, da der *śāstrārambha* grundsätzlich der Selbstverortung des Autors dient und dort der sozialgeschichtliche Kontext seines Werkes greifbar wird (Minkowski 2008: 1). An einer Stelle im Kaufrecht findet sich jedoch die Rezeption eines arabisch-persischen Rechtsbegriffs. Der Abschnitt regelt die Strafzahlung für einen Verkäufer, der dem Käufer eine Ware, für die dieser eine Anzahlung („Handgeld“, Skt. *satyaṃkārakṛta*) geleistet hat, nicht verkauft:

Wenn ein Kaufinteressent einem Verkäufer als Vorbedingung für den Kauf Geld übergibt und ein Verkäufer dieses entgegennimmt mit der Zusage, dass seine Ware verkäuflich ist, wird dies als „Handgeldvereinbarung“ bezeichnet. Im Alltag ist dies als *beāna* bekannt. Wenn (der Verkäufer) bezüglich des Verkaufes seine Meinung ändert, muss er dem Käufer dieses (Handgeld) doppelt erstatten. Denn bei Yājñavalkya heißt es: „Eine Sache, die als Handgeld vereinbart wurde, soll man doppelt zurückerstatten lassen“. (YDh 2.61cd) (VS 2.3.5)¹¹⁰

Dem Sanskrit-Begriff *satyaṃkārakṛta* wird hier die sanskritisierte Form *beāna* eines persisch-arabischen Begriffs gleichgesetzt, den H. H. Wilson (1855: 47a) als „Baiāna, or Bayāna“ in sein Glossar britisch-indischer Verwaltungsbegriffe aufgenommen hat und mit „earnest money“, also „Handgeld“ bzw. „Anzahlung“, übersetzt. Des Weiteren wird dieser Begriff als der im Alltag geläufige Ausdruck qualifiziert. Auch an dieser Stelle orientiert sich VS stark an ViCa und gibt den dortigen Gedankengang in Abweichung von der allgemeinen Tendenz in leicht erweiterter Form wieder, wie die folgende Gegenüberstellung zeigt.

VS 2.3.5 ad NSm 8.7

*kretukāmena krayaparisthitaye vikretrē
dīyamānaṃ
svapaṇyavikretavyatābhyupagamena
vikretrā grhyamāṇaṃ ca yad dhanam tat
satyaṃkārakṛtam ity ucyate veāneti
tallaukikī prasiddhiḥ | tac ca vikraye
vimatena tena dviguṇam kretari deyam |
satyaṃkārakṛtam dravyam dviguṇam
pratidāpayet (YDh 2.61cd) iti
yājñavalkyavacanāt |*

ViCa ad NSm 8.7, S. 51

*kretukāmena yat krayaparisthitaye vikretrē
dravyam dīyate tat satyaṃkārakṛtam tat
tadavikraye dviguṇam labhyate
satyaṃkārakṛtam dravyam dviguṇam
pratidāpayet (YDh 2.61cd) iti vacanāt |*

Interessant ist jedoch, dass in ViCa der Bezug auf den persisch-arabischen Begriff fehlt. Ob diese Aktualisierung des ViCa dem Autor des VS zuzuschreiben ist oder Sarvoru selbst eine Handschrift des ViCa vorlag, in welcher der Bezug zu *beāna* interpoliert worden war, kann hier nicht entschieden werden. In jedem Fall ist die Relevanz dieser Stelle nicht all zu hoch zu

¹¹⁰ Für den Sanskrit-Text siehe die Gegenüberstellung weiter unten.

veranschlagen, da auch hier eine Auseinandersetzung mit dem nicht-sanskritischen Rechtsterminus unterbleibt. Mögliche konzeptionelle Unterschiede zwischen *beāna* und *satyaṃkāraḥ* werden nicht thematisiert, lediglich eine Äquivalenz zwischen beiden hergestellt: Das Andere bleibt eine Variation des Eigenen. Die Wirklichkeit stellt keine Herausforderung für die śāstrische Norm dar, sondern kann diese nur bestätigen. Auch in VS setzt sich die indozentrische Tendenz der brahmanischen Orthodoxie fort.

2.3 Zusammenfassung

In diesem und dem vorangegangenen Kapitel sollte aufgezeigt werden, dass VS in formaler Hinsicht der Dharmanibandha-Gattung entspricht und in ideologisch-materieller Hinsicht den Dharmaśāstra-Diskurs perpetuiert. Wie decken sich diese Befunde mit bestehenden Forschungsansätzen zu den Dharmaśāstra-Texten, die in britischem Auftrag zur Kodifizierung des hinduistischen Zivilrechts verfasst wurden?

In diesem Zusammenhang lassen sich drei Positionen ausmachen. Derrett antizipierte gewisse Annahmen der rezenten wissenschaftsgeschichtlichen Strömung, koloniale Wissensproduktion als Ergebnis dialogischer Begegnung zu betrachten. Er stellt fest, dass der Textaufbau von ViSe von den śāstrischen Vorläufern abweicht und als eine Bearbeitung derjenigen Themengebiete erscheint, die von der Kolonialverwaltung vorgegeben worden waren (Derrett 1968: 240). Außerdem lassen sich für Derrett zahlreiche Rechtskonzepte in ViBh nur aus der engen Zusammenarbeit eines Pandits mit einem britischen Rechtsgelehrten erklären. So bemerkt Derrett zur Anwendung der *Maxime communis error facit ius* in ViBh:

From where could such a notion have come? Obviously some English lawyer has been consulting with him [sc. Jagannātha Tarkapañcānana, S. C.], putting questions to him, guiding him as to where Hindu learning must somehow be forthcoming. Similarly his comments on a wide range of topics reveal intercourse with a western mind. (Derrett 1968: 247)

Als weitere Beispiele für den Einfluss britischen Rechtsdenkens nennt Derrett den Status von Königen, betrügerische Rechtsstreitigkeiten, die gerichtliche Zuweisung von Vormundschaft sowie die Abtretung von Schuldforderungen (Derrett 1968: 247–248).

Obgleich auch W. Jones und Sarvoru Śarman in engem Austausch standen, konnte keinerlei Rezeption fremder Rechtskonzepte in VS nachgewiesen werden. Dennoch scheint die in Derretts Beobachtung implizite Annahme, dass der juristische Diskurs im frühkolonialen Bengalen nicht in zwei vollständig isolierte Stränge, nämlich einen englischen und einen sanskritischen, zerfällt, sondern von Berührungspunkten zwischen diesen beiden auszugehen ist, richtig. Der stark compilerische Charakter des VS in Bezug auf die Kommentarliteratur

zeugt davon, dass Sarvoru in dieser Hinsicht den Erfordernissen seines Auftrags gerecht werden wollte.

Auch Nandini Bhattacharyya-Panda (2008) geht davon aus, dass sich der direkte Austausch zwischen Kolonialbeamten und Pandits in den kolonialen Dharmaśāstra-Texten ViSe und ViBh niederschlug. Im Gegensatz zu Derrett, der den Transfer als Ergebnis einer intellektuellen Begegnung begreift, sieht Bhattacharyya-Panda darin koloniale Herrschafts- und Wirtschaftsinteressen gespiegelt (Bhattacharyya-Panda 2008: 2). Als Hauptziel des Kodifizierungsprojektes sieht sie eine stabile Definition von Eigentums- und Besitzrechten. Dies lag zum einen in den Konflikten zwischen Pachtbauern (*raiyyat*) und Grundherren (*zamindar*) über Landrechte begründet, welche die kolonialen Steuereinnahmen zu schmälern drohten. Die Kodifikation war darauf ausgelegt, klare Eigentumsverhältnisse zu schaffen, die der zweifelsfreien Bestimmung der Steuersubjekte dienen und damit zu stetigen und vertraglich abgesicherten Steuereinnahmen führen sollten (Bhattacharyya-Panda 2008: 78ff.). Gerade das Erbrecht erwies sich dabei als ein zentrales Vehikel der kolonialstaatlichen Steuerpolitik. Während der Amtszeit von Generalgouverneur W. Hastings diente das Erbrecht dazu, die Eigentumsrechte der *zamindari* zu begrenzen und die Ansprüche der Pachtbauern zu sichern (Bhattacharyya-Panda 2008: 80). Im *Permanent Settlement*, das 1793 als Teil des *Cornwallis Code* in Kraft trat, wurde hingegen ein fester Grundsteuersatz veranschlagt und den *zamindari* im Gegenzug ein absolutes Eigentumsrecht an ihrem Landbesitz zugesprochen, sodass nach Bhattacharyya-Panda Eigentumsrechte auch in ViBh in diesem Sinne als absolut und veräußerlich definiert wären, wofür keine Vorläufer im vorkolonialen Dharmaśāstra bestanden hätten (Bhattacharyya-Panda 2008: 248). Da die britische Kolonialregierung darüber hinaus Steuerzahlungen von Grundherrinnen als weniger verlässlich einstufte, hätte ViBh das Erbrecht von Ehefrauen beschränkt, um den Landbesitz unter männliche Kontrolle zu bringen (Bhattacharyya-Panda 2008: 173ff.). Für Bhattacharyya-Panda sind koloniale Dharmaśāstra-Texte daher weitgehend strategische Kompilationen älterer Texte, die auf britische Interessen im Wirtschafts- und Verwaltungsrecht zugeschnitten waren und denen es an Originalität mangelte:

[...] the *Vivādarṇavasetu* and the Code had certain unique features that were not present in the *Nibandhas* and *Tikās* typical of the Dharmaśāstra tradition. Unlike the authors of the pre-colonial *Nibandhas* and *Tikās*, the pundits sponsored by the colonial rulers did not offer any original interpretation of any specific issue. They rather adopted an irregular method of simultaneous presentation of contending views from both the *Dāyabhāga* and the *Mitākṣarā* traditions. The *Vivādarṇavasetu* and the Code incorporated only those issues on property and inheritance, succession and contract that were relevant for the British rulers in carrying on land-revenue administration or trade and commerce. (Bhattacharyya-Panda 2008: 245)

Während der von Bhattacharyya-Panda geäußerte Befund des kompilatorischen Charakters auf VS zutrifft, lässt sich in diesem Fall allerdings nicht von einer strategischen Aneignung der

Dharmaśāstra-Literatur sprechen. Auch solche Passagen, die in keinem unmittelbaren Zusammenhang mit der britischen Justizverwaltung stehen und rituellen oder soteriologischen Gehalts sind, wurden aufgenommen. In VS stand die Reproduktion autoritativer Kommentierung im Vordergrund, nicht die Aktualisierung des Dharmaśāstra im juristischen Feld des frühen Kolonialismus.

In ihren zahlreichen Arbeiten zu ViSe und ViBh gelangt R. Rocher zu dem Ergebnis, dass es sich bei diesen Texten um traditionelle Vertreter der Dharmanibandha-Gattung handelt (siehe R. Rocher 1980–1981, 1982, 1985). Der Aufbau des ViBh folgt den achtzehn Streitgründen (*vivādapada*), beruht auf Zitaten der Smṛti-Literatur, ordnet diese thematisch und wird ergänzt durch Extrakte der Kommentarliteratur sowie eigene Gedankenführungen (Rocher/Rocher 2012: 37). Die einzige Abweichung zu vorkolonialen Mustern in ViBh sehen L. und R. Rocher in den dortigen Ausführungen zum Eigentums- und Veräußerungsrecht für Landbesitz, der auf Debatten innerhalb der Kolonialregierung zur Stellung der *zamindari* hindeutet (Rocher/Rocher 2012: 38–39). Für ViSe aber scheinen selbst solche geringen Anpassungen nicht zuzutreffen, sodass dem Werk die Originalität abgesprochen wird:

The *Vivādārṇavasetu* is not a very original work. The pandits had been given the task to prepare a compilation of Hindu laws on the basis of the best authorities available, and that they did. They took earlier treatises and blended them in a new text. The interest of the *Vivādārṇavasetu* does not lie in any novel or surprising interpretation of the law, but in the evidence it provides on the relative esteem in which earlier authorities were held in Bengal at the very end of the long history, just before its transformation into Anglo-Indian law. (R. Rocher 1982: 187)

Von den drei hier beschriebenen Ansätzen decken sich die Analysen von L. und R. Rocher mit den Befunden aus VS am meisten. Ähnlich wie ViSe ist auch VS im Aufbau ein traditioneller Nibandha, der weitgehend ein Destillat der überlieferten Kommentarliteratur darstellt, ohne innovative oder originelle Interpretationen hinzuzufügen. Was R. Rocher jedoch nicht thematisiert, ist die Tatsache, dass eben dieser hochkompilatorische Charakter selbst interpretationsbedürftig und keinesfalls nur als eine konsequente Fortschreibung der Texttraditionen des Dharmaśāstra zu verstehen ist.

Dass eine formelle oder materielle Neuausrichtung des Dharmaśāstra im frühen Kolonialismus ausblieb, wurde in den zurückliegenden beiden Kapiteln dargelegt. Dabei wurden schon erste Gründe, die sich aus der Diskurstradition der Dharmanibandha-Gattung ergeben, dafür genannt, vor allem die Ideologie des Brahmanismus, der sāstrische Idealismus sowie der Indozentrismus, der orthodoxen Erörterungen zum Dharma eingeschrieben ist. Es bedarf jedoch einer differenzierteren Historisierung der Entstehungsbedingungen des VS, welche den Kontext der frühneuzeitlichen und frühkolonialen Wissensproduktion miteinbezieht und somit die bereits dargestellten Faktoren der *longue durée* um solche einer mittleren und geringeren historischen

Die koloniale Restauration des Dharmasāstra

Reichweite ergänzt, um das Erstarren des Dharmasāstra hin zu einer bloßen Textreproduktion zu verstehen. Dies bildet den Gegenstand des folgenden Kapitels.

3. *Vivādasārārṇava* im Kontext frühneuzeitlicher und kolonialer Wissensproduktion

3.1 Überblick

Nach Jürgen Osterhammel umfasst die „Suchoptik“ des Historikers einen kurzen, einen mittleren und einen sehr weiten Zeithorizont. Jeder Zeitfokus fügt in dieser „Tiefenstaffelung der Zeithorizonte“ ein weiteres Erklärungsmoment hinzu (Osterhammel 2014: 9). In diesem Sinne erfordert auch die Frage nach dem Ausbleiben einer Aktualisierung des Dharmaśāstra im späten achtzehnten Jahrhundert einen Erklärungsansatz, der den unterschiedlichen Zeitrhythmen, welche die Produktion dharmasāstrischen Wissens dieser Epoche prägten, Rechnung trägt. Würde sich die Untersuchung nur auf den langen Zeithorizont und somit auf die in den vorangegangenen Kapiteln dargestellten Einflussgrößen wie die brahmanozentrischen, indo-zentrischen und idealistischen Strukturprinzipien des Dharmaśāstra-Diskurses beschränken, so würde sich daraus ein essentialistisches, teleologisches und deterministisches Narrativ ergeben, welches das Scheitern einer endogenen rechtlichen Moderne auf der Grundlage des Dharmaśāstra einzig auf die inhärente Wandlungsunfähigkeit des dharmasāstrischen Wissenssystems sowie die Innovationsaversion seiner Trägerschicht zurückführt und damit auktoriale Handlungsspielräume negiert. Dies würde nicht nur den nachhaltigen Veränderungen in den soziokulturellen Bedingungen für die Sanskrit-Textproduktion in der Zeitspanne nach dem Aufkommen der Dharmanibandha-Gattung bis zur Abfassung der kolonialen Dharmaśāstra-Texte keinerlei Rechnung tragen, wie sie etwa in Gestalt von Vernakularisierungsprozessen, der Herausbildung indo-islamischer Literaturen oder der Genese der Kolonialgesellschaft zutage treten. Ein solcher reduktionistischer Ansatz würde vielmehr Antworten auf die Fragen schuldig bleiben, warum Sarvoru Śarman es nicht den Dharmaśāstrins des zwölften Jahrhunderts gleichtat, die mit der Schöpfung einer neuen Textgattung auf die sich wandelnde kulturelle und politische Formationen antworteten, oder warum er sich in der Kommentierung nicht dieselben auktorialen Freiräume wie Nibandhakāras früherer Generationen zugestand, sondern sich in seinem Werk zu großen Teilen mit der Kompilation bestehender Kommentare begnügte und damit Aktualisierungspotentiale ungenutzt ließ.

Auch wenn sich aus der Perspektive eines langen Zeithorizontes VS in die Diskurstraditionen des Dharmaśāstra und der Dharmanibandha-Gattung fügt, entbindet dies folglich nicht von einer Analyse derjenigen historisch-kontingenten Faktoren, die nicht nur zu einer Stabilisierung

dieser Diskurstraditionen geführt, sondern deren Tendenzen zu Textualisierung und Kanonisierung im frühen Kolonialismus sogar noch intensiviert haben. Diese Faktoren zeichnen sich erst dadurch ab, dass man einen mittleren Zeitfokus wählt, der die Diskurstraditionen innerhalb der sanskritischen Wissensformen in dem der Kolonialherrschaft unmittelbar vorangehenden Jahrhundert in den Blick nimmt, welche die Rezeptionsbasis für die frühkoloniale sogenannte „Renaissance“ des Dharmaśāstra bilden. Die konkreten Aneignungsformen dharmasāstrischer Traditionsbestände in VS sowie die ihnen zugrunde liegende Rationalität und Intentionalität werden hingegen erst aus dem Blickwinkel eines kurzen Zeitfokus verständlich, wodurch zum einen das Zusammenspiel von sanskritischer Gelehrsamkeit und britischem Rechtsdenken im Kontext kolonialstaatlicher Wissensproduktion, zum anderen die sozialen Kämpfe um Hegemonie in der sich herausbildenden Kolonialgesellschaft beleuchtet werden.

Die theoretische Grundlage für einen solchen auf drei Zeitschichten beruhenden Deutungsrahmen lässt sich aus einer Verbindung kontextualistischer und sozialgeschichtlicher Ansätze der Ideengeschichte herleiten. Der Kontextualismus, wie er von Vertretern der sogenannten Cambridge School angewendet wird und in den Arbeiten von Quentin Skinner beispielhaft hervortritt, positioniert sich zwischen einem Reduktionismus, der Texte als reine Epiphänomene politisch-ökonomischer Verhältnisse betrachtet, und einem Kanonismus, der Texte als überzeitliche Auseinandersetzung mit universellen, allgemeinemenschlichen Problematiken versteht (Bevir 2011: 14ff.). Dem wird ein Ansatz entgegengesetzt, der auf eine detaillierte Verortung von Autoren in ihren historischen Milieus abzielt, um die illokutionäre Dimension ihrer Sprechakte zu rekonstruieren (Skinner 1972: 406). Folglich betrachtet Skinner Texte als intentionale Handlungen und Interventionen in die jeweiligen sozialen, politischen und literarischen Kontexte ihrer Zeit (Skinner 2002: 115). Um die einer Textäußerung zugrunde liegende Intentionalität verstehen zu können, muss diese nicht nur an ihren Handlungszusammenhang rückgebunden werden, sondern auch im Licht bestehender Aussagekonventionen und geteilter rhetorischer, stilistischer und ideologischer Sinnrepertoires untersucht werden (Skinner 1972: 407; Lottes 1996: 28, 40).

Die Frage der Übertragbarkeit des Kontextualismus Skinner'scher Prägung auf die Geistesgeschichte vormoderner sanskritischer Wissensformen wurde in jüngerer Zeit von S. Pollock (2008) und Jonardon Ganeri (2011) aufgeworfen. Pollock (2008: 537) benennt einige Gründe politischer wie kultureller Natur, welche die Möglichkeiten einer solchen Übertragung zweifelhaft erscheinen lassen: Biographische Rahmendaten wurden im indischen Kontext in geringerem Umfang schriftlich erfasst als in Europa. Es formierte sich kein Äquivalent zum

europäischen absolutistischen Staat mit seinen reichen archivalischen Hinterlassenschaften. Indische Textzeugnisse, die nicht durch Abschriften tradiert wurden, fielen dem dortigen Klima zum Opfer, wodurch die Rekonstruktion historischer literarischer Diskurse eingeschränkt wird. Schließlich bestehen bei der vormodernen Textproduktion in Sanskrit diskursive Muster, welche der raumzeitlichen Verortung und auktorialen Selbstdarstellung nur wenig Raum geben. All dies trägt dazu bei, dass das Sozialprofil von Intellektuellen der Sanskrit-Traditionen in der frühen Neuzeit schemenhaft bleibt.

Auch wenn Pollocks Einwände berechtigt sind, so treffen sie auf den in dieser Arbeit behandelten Fall eines Dharmaśāstrin der frühen Kolonialzeit nicht zu. Zwar schweigt sich auch VS über seine lebensweltliche Verankerung weitgehend aus und gleichermaßen bleibt die Biographie Sarvoru Śarmans vor dem Beginn seiner kolonialstaatlichen Laufbahn im Dunkeln, für die Zeit der Abfassung des VS liegen uns jedoch Quellen vor, die eine sozioökonomische wie geistesgeschichtliche Kontextualisierung im Umfeld kolonialer Wissensproduktion gestatten.

Von größerer Relevanz für die vorliegende Fallstudie sind Ganeris Überlegungen zur Übertragbarkeit von Skinners Ansatz (Ganeri 2011: 63–73). Auch Ganeri stellt heraus, dass die individuellen Kontexte vormoderner indischer Autoren keinesfalls in gleichem Detailreichtum erfasst werden können wie dies für ihre europäischen Zeitgenossen gilt (Ganeri 2011: 64–65). Nach Ganeri wird dieser Umstand jedoch durch den reichen diachronen Kontext der literarischen Produktion in Sanskrit kompensiert. Textäußerungen von Sanskrit-Intellektuellen sollen daher vorrangig als intertextuelle Interventionen innerhalb eines Traditionszusammenhangs verstanden werden, die zum einen die Gestalt einer Auseinandersetzung mit Autoren der Vergangenheit annehmen, sich aber auch an ein zukünftiges Publikum richten (Ganeri 2011: 65ff.). Das Interventionsfeld eines Sanskrit-Autors ist folglich nicht nur die Gegenwart, sondern auch Vergangenheit und Zukunft. Ganeris Versuch, kontextualistische Ansätze für die indische Geistesgeschichte dadurch fruchtbar zu machen, dass er die Rolle intertextueller Auseinandersetzungen herausstellt, ist auch für VS von Bedeutung.

Wie die beiden vorangegangenen Kapitel gezeigt haben, verortet sich Sarvoru Śarman durch das Einhalten bestimmter literarischer und thematischer Konventionen selbst als Dharmaśāstrin und Nibandhakāra. Die Inkorporierung von Deutungen der Mithila-Schule lassen sich im Sinne Ganeris als intertextuelle Intervention innerhalb einer scholastischen Diskursgemeinschaft verstehen, die darauf abzielt, Autoren der Mithila-Tradition zu sanktionieren. Welche Form der Selbstpositionierung VS vor dem Hintergrund frühneuzeitlicher Wissensproduktion in Sanskrit darstellt, soll in Abschnitt 3.2 dargestellt werden. Allerdings bleibt Sarvorus Intervention

keineswegs auf die intertextuelle Dimension beschränkt. Als Mitglied der kolonialen Justizverwaltung, Autor im Rahmen eines kolonialstaatlichen Kodifizierungsprojektes und Informant im Dienst eines Orientalisten agierte Sarvoru noch in einem weiteren Kontext als dem der Gemeinschaft einheimischer Gelehrter. Nimmt man die Prämissen des Kontextualismus ernst, muss VS folglich auch als strategisch-intentionale Auseinandersetzung mit den ideologischen Paradigmen des Kolonialstaats verstanden werden sowie, auf einer noch weiter eingegrenzten Analyseebene, mit dem Rechtsdenken des Patrons des Werkes, W. Jones. Dieser Aspekt wird im Zentrum von Abschnitt 3.3 stehen.

Auch wenn sich der Kontextualismus als Leitansatz innerhalb der politischen und juristischen Ideengeschichte etabliert hat, sind seine Prämissen keinesfalls unwidersprochen geblieben. Bedeutsam scheint mir die von Ellen Meiksins Wood (2012: 8–11) hervorgebrachte Kritik zu sein, die für eine sozialgeschichtliche Erweiterung des Kontextualismus plädiert. Wood hebt zu Recht hervor, dass Kontext im Kontextualismus vorrangig als sprachlich-textuell verfasst gilt. Eine Analyse des sozialen Kontextes bleibt daher häufig auf die intellektuellen Zirkel, in denen sich die Autoren bewegten, beschränkt. Welche Rolle literarische Aktivität bei sozioökonomischen Transformationsprozessen und politischen Konfliktkonstellationen spielt, wird nur unzureichend berücksichtigt. Wood versucht daher den engen Fokus auf Diskurstraditionen und explizit ausgetragene politische Debatten, der in der Cambridge School vorherrscht, aufzubrechen und Textäußerungen auch auf soziale Antagonismen und Eigentumsverhältnisse zu beziehen, welche die gesellschaftliche Wirklichkeit der Autoren nicht minder prägten (Wood 2012: 12–13). Auch wenn in der sozialgeschichtlichen Erforschung des achtzehnten Jahrhunderts in Südasien in den vergangenen Jahrzehnten der bedeutende Einfluss vorkolonialer politischer und sozioökonomischer Prozesse auf die Herausbildung des Kolonialstaates betont wurde (siehe etwa Washbrook 1988: 68–72, 76), darf dies nicht den Blick auf die beträchtlichen gesellschaftlichen Veränderungen verstellen, die mit der Entstehung der Kolonialbürokratie verbunden waren (O’Hanlon 2012: 118). Ein sozialgeschichtlicher Blick auf VS wird daher nicht umhinkommen, diesen Text auch als eine interessengeleitete Auseinandersetzung mit den sozialen Spannungen der frühen Kolonialgesellschaft zu lesen. Darauf soll in Abschnitt 3.4 näher eingegangen werden.

Auf der Grundlage dieser methodischen Vorüberlegungen sollen im vorliegenden Kapitel die folgenden Thesen entwickelt werden:

1. Das Ausbleiben einer Aktualisierung und der kompilatorische Charakter des VS spiegeln frühneuzeitliche Tendenzen in der śāstrischen Wissensproduktion wider. Es gibt gute Gründe zur Annahme, dass schon im siebzehnten und achtzehnten Jahrhundert, also vor der

kolonialen Vereinnahmung und Ossifizierung sanskritischen Wissens, das Dharmaśāstra in eine Phase des Neotraditionalismus eingetreten war, in der nicht nur den Grundtexten der eigenen Disziplin sowie der überlieferten Kommentarliteratur erhöhte Aufmerksamkeit zukam, sondern auch archaische Deutungen wiederauflebten (Pollock 2005: 79–82).

2. Dass VS theologisch-soteriologische Rechtsnormen enthält, weitgehend autoritativen Deutungen folgt, anstatt originäre zu entwickeln, und mit z. T. kollidierenden Vorschriften aufwartet, stellt keinerlei Widerspruch zum juristischen Paradigma des frühen Kolonialstaates dar, ganz im Gegenteil erfüllt VS dessen Zielsetzungen geradezu. Die koloniale Rechtspolitik für das hinduistische Zivilrecht folgte drei Prinzipien: Erstens sollten für Hindus die allgemein anerkannten und traditionell sanktionierten Sitten und Bräuche ihrer Religionsgemeinschaft gelten, ohne dass diese durch gesetzgeberische Tätigkeit verändert werden sollten. Diese wurden fälschlicherweise im Dharmaśāstra lokalisiert (Lariviere 1989a: 757, Mann 2007: 5, R. Rocher 2010: 80). Zweitens war der *Digest* darauf ausgelegt, eine Sammlung traditionell sanktionierter Rechtsnormen bereitzustellen, über deren tatsächliche Verwendung erst im Rahmen konkreter Gerichtsverhandlungen entschieden wurde. Der *Digest* war also weder als ein kohärentes juristisches Textkorpus noch als endgültige legislative Festschreibung des hinduistischen Zivilrechts konzipiert (J. E. Wilson 2007: 16–17) und somit auch keinem kolonialen Rationalisierungsgebot unterworfen. Drittens sollten der Rechtstheorie von W. Jones zufolge die im historischen Prozess organisch gewachsenen rationalen Prinzipien des hinduistischen Rechts durch den Kodifizierungsvorgang offengelegt werden. Keinesfalls sollten diesem fremde Prinzipien von außen aufoktroziert werden.¹¹¹ Rechtliche Anpassungen an die Gegenwart sollten erst im Rahmen eines *Code* erfolgen und waren nicht für den *Digest* vorgesehen, als dessen Teil VS konzipiert wurde. Auch dies wirkte einer Rezeption fremden Rechtsdenkens in VS entgegen. Bei genauerer Betrachtung lässt sich folglich von keinerlei Modernisierungsdruck auf den Autor des VS ausgehen, ganz im Gegenteil, da gerade in besonderem Maße anerkannte Normen gefragt waren, die Sarvoru durch seine Kommentarkompilation schließlich auch bereitstellte. Die Umsetzung kolonialstaatlicher Rechtspolitik in VS wirft ferner ein Licht auf die Dynamiken der Wissensproduktion im frühen Kolonialismus, die man zwar als dialogisch begreifen kann, jedoch mit der paradoxen Wendung, dass die dadurch entstandene transkulturelle Verflechtung nicht zu einer Neuerfindung des Dharmaśāstra führte, sondern geradezu eine Schließung lebendiger Kommentierungspraxis bewirkte.

¹¹¹ Dies ergibt sich aus der Darstellung des Rechtsdenkens von Jones in Ibbetson (1998: 25ff.).

3. Die koloniale Rechtspolitik, die auf der Vorstellung religiös fundierter Rechtskulturen aufbaute, brahmanische Rechtsberater an den Gerichtshöfen ansiedelte und fälschlicherweise das Dharmaśāstra zur Quelle althergebrachten Gewohnheitsrechts erhob, ermöglichte Brahmanen privilegierten Zugang zu staatlichen Positionen und die gesellschaftliche Durchsetzung brahmanischer Konzepte von Hierarchie und Reinheit. Der Traditionalismus und Konservativismus des VS, der sich etwa in einem ständisch verfassten Rechtsrelativismus oder der brahmanischen Schuldentheologie Ausdruck verleiht, ist daher als eine strategische Intervention zu verstehen, brahmanische Werte auf höchster staatlicher Ebene zu verankern und somit dem kulturellen und symbolischen Kapital der sozialen Gruppe des Autors dauerhaft Geltung zu verschaffen.

3.2 *Vivādasārāṇava* im Kontext des frühneuzeitlichen Dharmaśāstra

Wie war es möglich, dass die sanskritischen Wissenssysteme mit ihrer beinahe zweitausendjährigen Geschichte und all ihrem intellektuellen Reichtum den Wissenschaften der europäischen Moderne, die im Zuge des Kolonialismus in Indien Einzug hielten, nichts entgegensetzen konnten und schließlich dem Untergang geweiht waren? Um Antworten auf diese Frage zu finden, unterzog S. Pollock die sanskritischen Wissenssysteme in der Periode vor Anbruch des Kolonialismus einer historischen Analyse, die auch das Dharmaśāstra umfasst und folglich für den Argumentationsgang dieser Arbeit von Bedeutung ist. Im Gegensatz zu etablierten Ansätzen in der postkolonialen Historiographie vertritt Pollock die These, dass es nicht erst der Kolonialismus war, welcher der kreativen Weiterentwicklung der literarischen Sanskrit-Kultur ein Ende setzte und diese in eine neotraditionalistische Form überführte, vielmehr hatten sich die sanskritischen Wissensformen im achtzehnten Jahrhundert selbst traditionalisiert und somit ein Vakuum geschaffen, das die europäischen Wissenschaften mit Leichtigkeit füllen konnten (Pollock 2005: 85).

Pollock untergliedert die Geschichte des sanskritischen Wissens in der frühen Neuzeit (ca. 1550–1800) in drei Phasen. Er konstatiert einen regelrechten Innovationsschub zu Beginn dieser Epoche, in der sich nicht nur neue Gattungen und diskursive Idiome herausbildeten und die Textproduktion in Sanskrit enorme Zuwächse verzeichnen konnte, sondern sich auch ein neues historisches Bewusstsein unter den Sanskrit-Intellektuellen einstellte (Pollock 2001a: 5). Dies äußerte sich in einer verstärkten Auseinandersetzung mit der Rezeptionsgeschichte von Werken der Sanskrit-Literatur durch das Studium ihrer Kommentartraditionen sowie einer zunehmenden Hinwendung zu den kanonischen Grundtexten der einzelnen Disziplinen (Pollock 2005: 79). Vor allem aber lässt sich bei zahlreichen Autoren jener Periode das

Aufkommen einer Vorstellung von historischer Periodizität beobachten, wodurch eine Trennlinie zwischen Gegenwart und Vergangenheit gezogen wird. Dies spiegelt sich unter anderem in der Entstehung einer Semantik wider, in der sich die Autoren selbst als „neu“ (*navya*), ihre Vorgänger jedoch als „alt“ (*prācīna*) verstehen.

Dieses Moment blieb jedoch nicht unangefochten. Es etablierte sich schon bald eine „Gegenreformation“ (Pollock 2005: 81), welche diese positive Qualifizierung des Neuen zurückwies und ihr einen Neotraditionalismus entgegensetzte. An anderer Stelle verwendet Pollock auch den Begriff des „Neoklassizismus“ (Pollock 2005: 76) für dieses Phänomen. Im Dharmaśāstra schlägt sich diese Strömung, die schließlich die Oberhand gewinnen sollte, darin nieder, dass aus der Zeit gefallene, archaische Deutungen wiederauflebten, wie etwa die des Kṣatriyastatus von Königen. Ebenso wird der Idealismus der śāstrischen Theorie dem tiefgreifenden sozialen Wandel der Epoche als Bollwerk gegenübergestellt (Pollock 2005: 75). Das letzte Moment schließlich bildet die „Implosion“ der Sanskrit-Gelehrsamkeit im achtzehnten Jahrhundert, in dem die Textproduktion weitgehend zum Erliegen kommt und somit der Boden für die Etablierung der kolonialen epistemischen Moderne bereitet wird (Pollock 2005: 82, 85).

Warum unterlag die Neuheit der Retraditionalisierung? Warum bildete Indien keine alternative epistemische Moderne heraus? Erste Überlegungen Pollocks zu diesem Thema finden sich in seinem viel diskutierten Aufsatz „Death of Sanskrit“, in dem er versucht, den Verlust an Innovationskraft und Kreativität in der Kultur des Sanskrit über einen multikausalen Ansatz zu erklären (Pollock 2001b: 416–417). Pollock nennt dabei die folgenden Gründe: Die höfischen Strukturen, innerhalb derer die literarische Kultur des Sanskrit gepflegt wurde, waren geschwächt. Die Konkurrenz mit Regionalsprachen, die den Status von Literatursprachen angenommen hatten, nahm zu. Es bildete sich ein vernakulares Bewusstsein unter den Intellektuellen heraus, die begannen, eher lokal als kosmopolitisch zu denken. Es wurde versäumt, neue institutionelle Strukturen zu schaffen, die eine „moderne“ Sanskrit-Kultur hätten tragen können. Textuelle Neuerungen blieben nur auf die Form beschränkt und betrafen nicht die Wissenssubstanz, sodass kein Idiom entwickelt wurde, das eine kritische Auseinandersetzung mit den Traditionsbeständen oder die Formulierung einer neuen Theorie der Religion, Politik oder Subjektivität erlaubte, welche den soziopolitischen Transformationsprozessen dieser Epoche hätte gerecht werden können. Im Gegenteil, die literarische Produktion wurde immer restriktiver und das Persönliche, Innerweltliche und Gegenwartsbezogene verschwand zunehmend aus der literarischen Kultur des Sanskrit. Schließlich waren es die Sanskrit-Intellektuellen selbst, die an ihren Glasperlenspielen

festhielten und in einer Welt, die ihnen fremd geworden war, aus einer Verweigerungshaltung und Einkapselung ihr Prestige bezogen. Daher resümiert Pollock:

At all events, the fact remains that well before the consolidation of colonialism, before even the establishment of the Islamic political order, the mastery of tradition had become an end in itself for Sanskrit literary culture, and reproduction, rather than revitalization, the overriding concern. As the realm of the literary narrowed to the smallest compass of life-concerns, so Sanskrit literature seemed to seek the smallest possible audience. However complex the social processes at work may have been, the field of Sanskrit literary production increasingly seemed to belong to those who had an ‚interest in disinterestedness‘, as Bourdieu might put it; the moves they made seem familiar moves in the game of elite distinction that inverts the normal principles of cultural economies and social orders: the game where to lose is to win. In the field of power of the time, the production of Sanskrit literature had become a paradoxical form of life where prestige and exclusivity were both vital and terminal. (Pollock 2001b: 418)

In einer späteren Arbeit entwickelt Pollock eine ausgewogenere Perspektive, die das Ausbleiben einer śāstrischen Moderne nicht nur als Defizit begreift, und macht folgende drei Erklärungsangebote für die Statik sanskritischen Wissens vor dem Anbruch des Kolonialismus: Erstens ist Südasiens in der frühen Neuzeit in einen soziopolitischen Gleichgewichtszustand eingetreten, sodass die Reproduktion kultureller und politischer Ordnung nicht als Mangel, sondern als Ausdruck sozialer Kohärenz und gelöster intellektueller Problematiken verstanden werden kann. In diesem Sinne war es erst die inhärente Gewalttätigkeit der europäischen Vormoderne, welche die Errungenschaften der Moderne provozierte. Es gilt sich daher von der Fortschrittsobsession bei der Beurteilung der sanskritischen Wissenssysteme zu befreien (Pollock 2005: 85–87). Die zweite Perspektive stellt die Umkehrung der ersten dar. Die Tradition wirkte zu jener Zeit in Indien auf eine Weise totalitär, dass sie jede Form der Veränderung und des Widerstands im Keim erstickte und sich freiheitliche Impulse erst gar nicht artikulieren konnten (Pollock 2005: 87–88). Drittens können beide Deutungen für sich Gültigkeit beanspruchen, abhängig vom jeweiligen Diskurs oder Kontext. Pollock verwirft diese Position jedoch, da er in ihr die Gefahr der Beliebigkeit sieht (Pollock 2005: 89–90). Zahlreiche Kritiker der Thesen Pollocks haben sich zu Wort gemeldet.¹¹² Hier sollen jedoch nur diejenigen Argumente skizziert werden, die für den Kontext dieser Arbeit von Interesse sind.¹¹³ Jürgen Hanneder widerspricht Pollocks Auffassung eines radikalen Bruchs und

¹¹² Siehe Hanneder (2002), Bronner/Shulman (2006), Dodson (2007: 144ff.) und Hatcher (2007). S. Kaviraj (2005: 124) hingegen versucht Pollocks These zu erweitern und ausdifferenzieren, indem er drei Momente der Neuheit in der südasiatischen Ideengeschichte lokalisiert: Neuheit als Bestandteil der einheimischen Wissenstraditionen, das Bewusstsein der Neuheit als eine spezifische historische Konfiguration der frühen Neuzeit und schließlich den epistemischen Bruch, der sich durch die Einführung der kolonialen Wissensformen und die Disqualifizierung der einheimischen Wissenschaften vollzog.

¹¹³ Hanneder bringt neben bedenkenwerten Gegenbelegen auch methodisch orientierte Kritikpunkte an, etwa die Schwierigkeiten die Qualität von Sanskrit-Texten zu bewerten (Hanneder 2002: 299–301) sowie die empirischen Lücken in der indologischen Forschung, welche theoretische Überlegungen von der Reichweite Pollocks erschweren (Hanneder 2002: 306).

Absterbens der literarischen Kultur des Sanskrit im achtzehnten Jahrhundert und spricht stattdessen von „Wandel“ (Hanneder 2002: 299). Neben der Kontinuität in der Textproduktion stellt für Hanneder vor allem die Einbeziehung von Sanskrit-Pandits in das britische Erziehungswesen einen Beweis für die Anpassungsfähigkeit der sanskritischen Kultur an die Moderne dar, die letztlich auch eine notwendige Bedingung für die Herausbildung der Indologie darstellte (Hanneder 2002: 309).

Michael Bergunder (2016: 69) stellt heraus, dass es sich bei dem Neotraditionalismus und den Abschottungstendenzen innerhalb der Sanskrit-Gelehrsamkeit der frühen Neuzeit um eine Neupositionierung handelt, die erst als Reaktion auf die Auseinandersetzung mit der persischen Sprache und Philosophie und den vernakularen Bhakti-Traditionen entstand und darüber hinaus nur eine Strömung unter vielen darstellte.¹¹⁴ Das Vorliegen von Übersetzungen philosophischer und theologischer Werke aus dem Persischen ins Sanskrit und umgekehrt sowie von Grammatiken des Persischen in Sanskrit legen nahe, dass auch für die brahmanische Sanskrit-Tradition von einem deutlichen persischen Einfluss auszugehen ist (Bergunder 2016: 49–50). Bergunders Beobachtungen weisen darauf hin, dass Pollocks Narrativ der Retraditionalisierung der literarischen Sanskrit-Kultur einer weiteren Differenzierung bedarf und etwa dahingehend zu befragen ist, ob restaurative Bestrebungen bestimmte Wissensgebiete wie etwa das Dharmaśāstra stärker prägten als andere.

Brian A. Hatcher (2007) und Michael S. Dodson (2007) betonen die Kontinuitäten, welche die frühe Neuzeit und die koloniale Moderne verbinden. Hatcher kritisiert Pollocks Dichotomisierung, in der Śāstra und europäische Wissenschaft als zwei hermetische Diskursuniversen konzeptionalisiert werden, zwischen denen kein Austausch möglich gewesen sein sollte (Hatcher 2007: 347). Entsprechend habe die Kolonialherrschaft der Sanskrit-Kultur keinen Todesstoß versetzt, sondern diese lediglich transformiert (Hatcher 2007: 349–350). Als Beispiele dafür nennt er sowohl die einflussreichen Positionen, die Sanskrit-Intellektuelle in der Kolonialgesellschaft über das Prestige ihrer Gelehrsamkeit erlangen konnten (Hatcher 2007: 347), als auch die Persistenz śāstrischer Modi der Exegese in den Vernakularsprachen (Hatcher 2007: 352ff.). Daraus folgert Hatcher, dass Intellektuelle auch in der Kolonialzeit noch im Medium des Sanskrits dachten, kommunizierten und auf dessen kulturell-textuelle Ressourcen zurückgriffen (Hatcher 2007: 358). Dodsons Kritik an Pollock folgt weitestgehend der Hachers. Allerdings bringt Dodson den wichtigen Punkt ein, dass das Śāstra in der Kolonialzeit – weit davon entfernt nur ein abgelebtes Relikt zu sein – kreativ eingesetzt wurde,

¹¹⁴ Bergunder (2016) stellt zugleich eine exzellente Zusammenfassung des Forschungsstandes und der verfügbaren Quellen zur Begegnung persischer und sanskritischer Gelehrsamkeit in dieser Epoche dar.

um gleichermaßen einheimische Traditionen wie Institutionen der westlichen Moderne zu kritisieren (Dodson 2007: 145).

Die Kritik an Pollock kann nur zum Teil überzeugen. Auch wenn Pollocks Charakterisierung des Sanskrit im kolonialen Bengalen als „ghostly existence“ (Pollock 2001b: 395) eine polemische Überzeichnung darstellt, ist es angesichts der gravierenden soziokulturellen Umwälzungen der Kolonialzeit angebracht, von grundlegend veränderten Diskursbedingungen des Sanskrit auszugehen, die weit mehr als einen „Wandel“ bedeuten.¹¹⁵ Zu nennen wären hier die Herausbildung kolonialstaatlicher Wissensformen, die Etablierung neuer Bildungseinrichtungen, die Verbreitung des Englischen als Amts- und Wissenschaftssprache (Kaviraj 2005: 120–121), die Rekonfiguration des religiösen Feldes nach westlichen Konzepten von Religion und Säkularismus sowie des Öffentlichen und Privaten, und die Konsolidierung vernakularer Identitäten unter nationalistischen Vorzeichen, die alle den sozialen Ort des Sanskrit neu definierten. Von Bedeutung sind hingegen Hatchers und Dodsons Einsichten, dass die Ossifizierung des Śāstra keine Naturgesetzlichkeit darstellte, sondern dieses beachtliche Potentiale zur Aktualisierung bot, und dass im kolonialen Kontext für die Sphären des sanskritischen und britischen Wissens von einem Austauschverhältnis auszugehen ist.

Aus Derretts Einschätzung zum Zustand śāstrischer Gelehrsamkeit zur Zeit der Etablierung der britischen Herrschaft (Derrett 1968: 229–231) lässt sich ein Mittelweg zwischen den Positionen Pollocks und seiner Kritiker gewinnen. Demnach fanden die Briten eine lebendige Tradition des Dharmaśāstra vor, was der Theatralik von Pollocks Metaphern des „Todes“ und der „Implosion“ der Sanskrit-Kultur den Wind aus den Segeln nimmt. Andererseits verweist auch Derrett darauf, dass die herausragenden Werke jener Epoche dem siebzehnten Jahrhundert zu verdanken sind und die Arbeiten des achtzehnten Jahrhunderts allenfalls der Popularisierung des Dharmaśāstra dienten (Derrett 1968: 231). Derrett folgert daher, dass das achtzehnte Jahrhundert in der Geschichte des Dharmaśāstra nicht als eines von besonderer Brillanz zu gelten habe (Derrett 1968: 230–231). Diese zweite Beobachtung deckt sich mit Pollocks Befund eines Erschlaffens der Kreativität in jener Epoche.

Auch wenn sich der von Pollock konstatierte Bruch in der vorkolonialen Sanskrit-Kultur wohl nicht mit der von ihm beschriebenen Intensität vollzogen hat, erlaubt seine Charakterisierung des intellektuellen Klimas zur Zeit des achtzehnten Jahrhunderts, bestimmte Eigenschaften des VS besser nachzuvollziehen: das Festhalten an traditionell sanktionierten Normen, Theologien und Ideologemen, das besondere Gewicht der Kommentartradition, der weitgehende Verzicht

¹¹⁵ S. Kaviraj (2005: 132) spricht in diesem Zusammenhang von einer „epistemic rupture on the vastest possible scale – one of the greatest known in history“.

auf eine kreative Auseinandersetzung und individuelle Akzentsetzungen sowie das Ausblenden der Rechtswirklichkeit. Eine solche Rezeptionsgrundlage dürfte das Abfassen eines Textes nach Art des VS, mit all seinen kompilatorischen Elementen, stark begünstigt haben. Allerdings weisen Pollocks Kritiker zu Recht darauf hin, dass der Rückzug in Tradition und das Verwalten des Bestehenden keine innere Notwendigkeit des Sanskrit-Diskurses darstellte. Nur eine Generation nach Sarvoru formulierten Intellektuelle durch die Linse von Sanskrit-Texten kritische Positionen zu gesellschaftspolitischen Fragen. Folglich ist auch Sarvoru nicht einfach als Marionette eines frühneuzeitlichen Diskursregimes zu betrachten. Welche Absicht Sarvoru damit verfolgte, den Text in der vorliegenden Art zu verfassen, kann daher nur ein Blick mit kurzem Zeitfokus enthüllen, der die mikrohistorische Dimension des VS im Kontext kolonialer Rechtsparadigmen anvisiert.

3.3 *Vivādasārārṇava* im Kontext kolonialer Rechtsparadigmen

Vierzehn Jahre nach der Veröffentlichung der englischen Übersetzung des *Digest* fällt H. T. Colebrooke ein vernichtendes Urteil über den Text, den er selbst übersetzt und dessen Herausgabe er in die Wege geleitet hatte:

In the preface to the translation of the Digest, I hinted an opinion unfavourable to the arrangement of it, as it has been executed by the native compiler. I have been confirmed in that opinion of the compilation, since its publication; and indeed the author's method of discussing together the discordant opinions maintained by the lawyers of the several schools, without distinguishing in an intelligible manner which of them is received doctrine of each school, but on the contrary leaving it uncertain whether any of the opinions stated by him do actually prevail, or which doctrine must now be considered to be in force and which obsolete, renders his work of little utility to persons conversant with the law, and of still less service to those who are not versed in Indian jurisprudence; especially to the English reader, for whose use, through the medium of translation, the work was particularly intended. (Colebrooke 1810: ii–iii)

Colebrooke bringt an dieser Stelle das für die hinduistische Zivilrechtskodifizierung grundlegende Missverständnis zum Ausdruck: Vom *Digest* versprachen sich die Kolonialbeamten eine gesicherte Quelle zu gelebtem Recht und lokalen Sitten, was sie aber erhielten, war Dharmaśāstra (Lariviere 1989a: 757ff.). Zwar wurde der *Digest* für Pandits und britische Richter in der kolonialen Justizverwaltung gleichermaßen zu einem geschätzten Handbuch, er erlangte jedoch niemals die erhoffte autoritative Stellung (Derrett 1968: 249, Mann 2007: 15). Obwohl Colebrookes Vorwürfe an die Pandits des *Digest* anderes vermuten lassen, setzt VS in geradezu bemerkenswerter Weise die rechtspolitischen Vorgaben der Kolonialregierung um, auch wenn dies nicht zu den von den Briten erhofften Ergebnissen führte. Wollte man einen Schuldigen für das oben genannte Missverständnis suchen, so wäre dieser in den kolonialstaatlichen Rechtsparadigmen zu finden und nicht im intellektuellen Unvermögen der Pandits.

Im Folgenden sollen drei Aspekte der britischen Rechtspolitik und ihrer ideologischen Grundlagen herausgestellt werden, die maßgeblich zum restaurativen und kompilatorischen Charakter des VS beigetragen haben: das Paradigma der Ancient Constitution, die historische Semantik des Kodifikationsbegriffs sowie die Rechtsphilosophie und die Kompositionsvorgaben von W. Jones.

Der von Generalgouverneur W. Hastings konzipierte *Judicial Plan* von 1772 gilt gemeinhin als die Geburtsstunde des anglo-hinduistischen Rechts und der kolonialen Kodifikationsbemühungen (Derrett 1968: 232ff., R. Rocher 2010: 78ff., Mann 2007: 4ff.). Nicht nur wurde das Dharmaśāstra dadurch zum *lex loci* in Fragen des Erb-, Ehe- und Kastenrechts erhoben, sondern auch das System brahmanischer Rechtsberater in der Justizverwaltung etabliert. Was auch immer die Beweggründe für diese rechtspolitische Entscheidung gewesen sein mögen,¹¹⁶ sie geben vielleicht eine Antwort darauf, warum das Dharmaśāstra seine prominente Stellung erhalten hat, sie erklären aber weder, warum VS nicht nur solche Smṛti-Zitate beinhaltet, die den kolonialstaatlichen Interessen dienen, noch, warum die Kommentarkompilation dort einen so großen Stellenwert einnimmt. Dies wird erst deutlich, wenn man den *Judicial Plan* im weiteren ideologischen Kontext der Ancient Constitution betrachtet, welche, wie Robert Travers (2007: 8–9) unlängst überzeugend herausgearbeitet hat, die legitimatorische Grundlage des frühen Kolonialstaates darstellte.

J. G. A. Pocock hat dieses aus der Common-Law-Tradition entstammende und für frühneuzeitliche britische Regierungsdiskurse maßgebliche Konzept folgendermaßen definiert:

The doctrine of the ancient constitution received its classical formulation, though probably not its original conception, about the year 1600. It was the work of common lawyers, and seems to have been shaped throughout by assumptions concerning the common law of England and deeply implanted in the mind of everyone trained in that study. These assumptions were first, that all the law in England might properly be termed common law; second, that common law was common custom, originating in the usages of the people and declared, interpreted and applied in the courts; third, that all custom was by definition immemorial, that which had been usage and law since time out of mind, so that any declaration of law, whether judgement or (with not quite the same certainty) statute, was a declaration that its content had been usage since time immemorial. (Pocock 1960: 129)

Diese Definition gibt die Leitmotive an, welche die britische Rechtspolitik in Indien während der zweiten Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts prägen sollte: Recht liegt in Sitten und Bräuchen begründet, die ihre Legitimität aus der tiefen historischen Verankerung mit der Geschichte einer Gemeinschaft beziehen und aus deren Frühgeschichte stammen. Des Weiteren wird die Rolle gerichtlicher Interaktion für die Auslegung und Anwendung dieses Gewohnheitsrechts betont, woraus sich die Implikation ergibt, dass der *Digest* nicht als ein

¹¹⁶ Die verschiedenen Positionen werden in Kapitel iii skizziert.

Produkt staatlicher Gesetzgebung verstanden wurde. Wie Travers dargestellt hat, wurde die Lehre der Ancient Constitution in zweifacher Hinsicht zur Rechtfertigung der Kolonialherrschaft eingesetzt. Die Behauptung, in Übereinstimmung mit der Ancient Constitution Bengalens zu handeln und dadurch die etablierten Institutionen und rechtlichen Gepflogenheiten der neu gewonnenen Kolonialgebiete zu respektieren, diente dazu, den Vorwürfen des Despotismus und der Korruption, die gegenüber der EIC erhoben wurden, entgegenzutreten. Außerdem konnten Eingriffe in die Rechts- und Verwaltungspraxis als notwendige Maßnahmen dargestellt werden, den ursprünglichen Zustand der Ancient Constitution, die durch die Mogul-Herrschaft korrumpiert worden sei, wiederherzustellen (Travers 2007: 8, 117). In diesem Sinne diente der Rekurs auf die Ancient Constitution und die Konstruktion einer hinduistischen Rechtskultur unter Hastings auch der Legitimation staatlicher Zentralisierungsbestrebungen (Travers 2007: 139). Anhand dreier Beispiele soll aufgezeigt werden, dass das Rechtsparadigma der Ancient Constitution die Rechtspolitik in den 1770er Jahren prägte und direkten Einfluss auf die in Auftrag gegebenen Dharmaśāstra-Texte hatte.

Dass Hastings nicht die Absicht hatte, durch den *Judicial Plan* materielle Änderungen im ostindischen Justizsystem vorzunehmen, belegt der folgende Auszug aus einem Brief Hastings' an Josias Dupre:

The only material changes which we have made in the ancient constitution of the country are dividing the jurisdiction in civil and criminal cases by clearer lines than were formerly between them, and in removing the supreme courts of justice to Calcutta. (Warren Hastings' Brief an Josias Dupre, Esq., Fort William, 6. Januar 1773, zit. nach Gleig 1841: I 272.)

Hastings ging davon aus, dass die hinduistische Rechtskultur durch schriftlich niedergelegte Gesetze konstituiert wird, die ohne Veränderung aus dem Altertum bis in die Gegenwart überliefert wurden, und versteht es somit analog zum englischen Common Law:

Among the various plans which have been lately formed for the improvement of the British interests in the provinces of Bengal, the necessity of establishing a new form of judicature, and giving laws to a people who were supposed to be governed by no other principle of justice than the arbitrary wills, or uninstructed judgements, of their temporary rulers, has been frequently suggested; and this opinion I fear has obtained the greater strength from some publications of considerable merit in which it is too positively asserted that written laws are totally unknown to the Hindoos, or original inhabitants of Hindostan. From whatever cause this notion has proceeded, nothing can be more foreign from truth. They have been in possession of laws, which have continued unchanged, from the remotest antiquity. (Warren Hastings' Brief an Lord Mansfield, Fort William, 21. März 1774, zit. nach Gleig 1841: 399–400.)

Das Paradigma der Ancient Constitution blieb dabei keineswegs auf britische Repräsentationen hinduistischen Rechts beschränkt, sondern wirkte sich auch auf die im kolonialstaatlichen Auftrag entstandenen Dharmaśāstra-Texte aus. Dies zeigt sich deutlich in Hastings' Vorwort

zu Nathaniel Brassey Halheds Übersetzung des ViSe, in dem Hastings die Gründe darlegt, warum es zu keiner Überarbeitung des Textes im britischen Sinne gekommen ist:

I have no time to offer any observations upon these Productions; indeed they will best speak for themselves: I could have wished to have obtained an Omission or Amendment of some Passages, to have rendered them more fit for the Public Eye; but the Pundits, when desired to revise them, could not be prevailed upon to make any Alterations, as they declared, they had the Sanction of their Shaster, and were therefore incapable of Amendment; possibly these may be considered as essential Parts of the Work, since they mark the Principles on which many of the Laws were formed, and bear the Stamp of Antiquity, in which the Refinements of Society were less known, and the Manners more influenced by the natural Impulse of the Passions. (Hastings 1776: iv)

Diese Passage ist höchst aufschlussreich für das Verständnis der kolonialen Wissensproduktion im Bereich des hinduistischen Rechts. Auf der einen Seite stehen die Autoren des ViSe, die ein neotraditionalistisches, zu großen Teilen kompiliertes Werk verfassen und mit Verweis auf die Imperative ihrer Disziplin jedwede Modernisierung zurückweisen, auf der anderen Seite steht der britische Patron, der durch die Brille der Ancient Constitution den Konservativismus der Pandits als wesentlichen Ausdruck ihrer Rechtskultur betrachtet. Folglich scheint das Kodifizierungsprojekt des hinduistischen Rechts maßgeblich von den Effekten zweier sich wechselseitig verstärkender restaurativer Diskurse geprägt zu sein, eines neotraditionalistischen, frühneuzeitlichen Dharmaśāstra-Diskurses sowie eines britischen, Common-Law-basierten Diskurses um die Ancient Constitution. Dazu traten noch die philologischen Interessen der Auftraggeber, die unter der Annahme einer Verfallsgeschichte der hinduistischen Zivilisation auf den „Wahrheitsgehalt eines Urtextes“ (Mann 2007: 29) abstellten. Diese Effekte scheinen sich zu einem intellektuellen Klima verdichtet zu haben, welches der Sakralität des Althergebrachten den Vorzug vor der lebendigen Auseinandersetzung und Weiterentwicklung des Dharmaśāstra gegeben hat.

Auch wenn das Paradigma der Ancient Constitution nachvollziehbar macht, woher sich der Neotraditionalismus des VS speist, bleibt dennoch zu klären, warum im Namen eines Rechtsverständnisses, das auf die kontinuierlich- und konsensstiftende Kraft von Gewohnheitsrecht und juristischen Institutionen setzt und staatliche Gesetzgebungstätigkeit mit Skepsis betrachtet, ein Kodifikationsprojekt unternommen wurde (J. E. Wilson 2007: 13). Auf der Grundlage von Jon E. Wilsons (2007) Arbeit zum ideengeschichtlichen Kontext der frühen kolonialen Rechtspolitik in Bengalen soll gezeigt werden, dass sich auch aus dem anvisierten pragmatischen Kontext des *Digest* kein Veränderungsdruck auf die im Dienste des Kolonialstaates stehenden Pandits ableiten lässt.

Wilson hebt zu Recht hervor, dass es nicht genügt, die Rezeption politischer Konzepte allein auf der Grundlage intellektueller Traditionszusammenhänge zu studieren, stattdessen müssen gleichermaßen die aus lokalen Konstellationen erwachsenden Bedeutungszuweisungen und

-modifikationen berücksichtigt werden (J. E. Wilson 2007: 7f.). Folglich darf auch im Rahmen einer Untersuchung der frühkolonialen Rechtspolitik in Indien diese nicht als eine unveränderte Umsetzung des Paradigmas der Ancient Constitution begriffen werden, sondern es gilt den semantischen Verschiebungen, die sich für dieses Konzept aus dem kolonialen Kontext heraus ergeben, besondere Beachtung zu schenken. Wilson betont, dass die kollektive Erfahrung eines Bruches mit der vorkolonialen institutionellen Ordnung und die Vorstellung, als „Fremde“ die Regierungsgeschäfte zu leiten, die Kolonialbeamten dazu brachte, die in England vorherrschende Vorstellung einer politischen Gesellschaft aufzugeben, nach der Herrscher und Untertanen durch ein historisch gewachsenes und allgemein anerkanntes Bündel an Sitten und Bräuchen, juristischen, politischen und kirchlichen Institutionen und Eigentumsvorstellungen miteinander verbunden sind (J. E. Wilson 2007: 13). Stattdessen kristallisierte sich zunehmend eine scharfe Trennung zwischen dem Kolonialstaat und der indischen Gesellschaft heraus (J. E. Wilson 2007: 8–9). Die diesem Distanzierungsprozess zugrunde liegende Ideologie bezeichnet Wilson als „autoritären Liberalismus“ (J. E. Wilson 2007: 8). Als Gründe für diese wachsende „Entfremdung“ der Kolonialherren von den politischen und rechtlichen Gepflogenheiten Indiens führt Wilson sowohl das verbreitete Vorurteil an, es mit einer korrupten und despotischen Gesellschaft zu tun zu haben, als auch die wachsende Besorgnis, kein vollständiges Bild der lokalen Geschehnisse zu erhalten, von den einheimischen Informanten und Angestellten übervorteilt zu werden, und infolgedessen verwundbar zu sein (J. E. Wilson 2007: 15).¹¹⁷ Dies führte dazu, dass die Kolonialregierung zunehmend auf Distanzierungsmechanismen zurückgriff, um sich unabhängiger von den für sie unberechenbaren Institutionen und Akteuren zu machen. Der zunehmende Rückgriff auf textualisiertes Wissen über das vermeintliche Gewohnheitsrecht war einer dieser Mechanismen. Das Kodifizierungsprojekt illustriert diesen Vorgang, wie sich etwa an dem folgenden Brief von W. Jones an Lord Cornwallis zeigen lässt, in dem Jones für sein Vorhaben wirbt:

[...] if we give judgement only from the opinions of the native lawyers and scholars, we can never be sure, that we have not been deceived by them. It would be absurd and unjust to pass an indiscriminate censure on a considerable body of men; but my experience justifies me in declaring, that I could not with an easy conscience concur in a decision, merely on the written opinion of native lawyers, in any cause in which they could have the remotest interest in misleading the court: nor, how vigilant so ever we might be, would it be very difficult for them to mislead us; for a single obscure text, explained by themselves, might be quoted as express authority, though perhaps in the very book, from which it was selected, it might be differently explained or introduced only for the purpose of being exploded. [...] If we had a complete Digest of Hindu and Mohammedan laws, after the model of Justinian's inestimable Pandects, compiled by the most learned of the native lawyers, with an accurate verbal translation of it into English; and if copies of the work were repositied in the

¹¹⁷ Dass der *Digest* die Unabhängigkeit von den Pandits an den Gerichtshöfen sichern sollte, ist Konsens in der Forschungsliteratur (siehe etwa Derrett 1968: 244ff., Lariviere 1989a: 761, Mann 2007: 14, R. Rocher 2010: 81–82).

proper offices of the Sedr Divāni 'Adālat, and of the Supreme Court, that they might occasionally be consulted as a standard of justice, we should rarely be at a loss for principles at least and rules of law applicable to the cases before us, and should never perhaps, be led astray by the Pandits and Maulavi's, who would hardly venture to impose on us, when their impositions might so easily be detected. (William Jones' Brief an Marquis of Cornwallis, Kalkutta, 19. März 1788, zit. nach Cannon 1970: II 795–796.)

Dieser Brief ist in zweifacher Hinsicht aufschlussreich. Zum einen deckt er die Motivation auf, die hinter dem *Digest* liegt, nämlich eine bessere Kontrolle über die Rechtsgutachten der einheimischen Rechtgelehrten zu gewinnen (J. E. Wilson 2007: 17). Zum anderen wird deutlich, dass der Rechtskodex nicht darauf ausgelegt war, ein einheitliches Korpus verbindlichen Rechts zu definieren, sondern die bestehenden Institutionen und juristischen Aushandlungsverfahren zu ergänzen (J. E. Wilson 2007: 16–17). Daher kommt Wilson zur überzeugenden Schlussfolgerung: „The *Digest* was not an attempt to ‚codify‘ Hindu law. Instead, its British publishers meant it to be a compilation of existing usage, intending to represent existing practice rather than define law“ (J. E. Wilson 2007: 16). Voll ausgebildete Kodifikationen, die vor dem Hintergrund eines positiven Rechtsverständnisses das hinduistische Recht abschließend, systematisch, eindeutig und widerspruchsfrei festschreiben sollten, betreten erst im neunzehnten Jahrhundert die Bühne der indischen Rechtsgeschichte (J. E. Wilson 2007: 22–23). Die „Kodifikation“ des ausgehenden achtzehnten Jahrhunderts war noch immer in den Rechtsparadigmen des Common Law verankert und ist eher als eine Improvisation in fremdem sozialem Terrain, denn als Ausdruck einer kohärenten Rechtspolitik zu verstehen. Wilsons Arbeit sollte daher als eine Warnung davor gelesen werden, Kodifikationsvorstellungen des neunzehnten Jahrhunderts – der sogenannten „Kodifikationszeit“¹¹⁸ – unreflektiert auf die koloniale Rechtspolitik in Bengalen im späten achtzehnten Jahrhundert zu übertragen.

Der von Wilson skizzierte pragmatische Kontext des *Digest* hält jedoch auch für die Kompositionsprinzipien des VS wichtige Einsichten bereit. Da dieser nur dazu dienen sollte, den britischen Richtern eine erweiterte Quellenbasis für die Urteilsfindung zu bieten und nicht als die einzig bestimmende Rechtsgrundlage gedacht war, bestand für Sarvoru auch keinerlei Zwang, den Text in „modernisierter“ Form vorzulegen oder eigene Überlegungen beizusteuern. Im Gegenteil, im Sinne des weiterhin dominanten Paradigmas der Ancient Constitution hätte

¹¹⁸ Unter „Kodifikationszeit“ versteht man die Phase der Verbreitung kodifizierten Rechts in Europa, die sich ab der Mitte des achtzehnten Jahrhunderts in verschiedenen Wellen vollzog. Sie wird häufig mit den Rationalisierungsbemühungen eines professionellen Juristenstandes, staatlicher Monopolisierung von Gesetzgebung, dem Aufstieg des Bürgertums sowie dem aufkommenden Nationalismus in Verbindung gebracht (Kroppenberg/Linder 2014: 70ff.).

dies den aus der althergebrachten Überlieferung herrührenden autoritativen Charakter sogar geschmälert.

Nachdem nun solche Einflüsse auf den neotraditionalistischen Charakter des VS dargestellt wurden, die aus allgemeineren Tendenzen der kolonialstaatlichen Rechtspolitik hervorgingen, soll jetzt die Frage erörtert werden, inwiefern das Rechtsdenken des Auftraggebers und Gesprächspartners Sarvorus, W. Jones, dieses Werk beeinflusst haben könnte. Hierbei stütze ich mich weitgehend auf Ibbetsons Rekonstruktion von Jones' rechtsphilosophischen Annahmen und seiner rechtsvergleichenden Methodik (Ibbetson 1998).

Kennzeichnend für Jones' Rechtsdenken ist die die Ablehnung des Gesetzesrechts sowie seine Überzeugung, dass das (unverschriftlichte) Gewohnheitsrecht die wahre Rechtsquelle darstellt (Ibbetson 1998: 24–25). In einem Brief an Thomas Yeates fasst Jones seine Position in einer Auseinandersetzung mit dem Begriff der Constitution zusammen:

This constitutional or public law is partly unwritten, and grounded upon immemorial usage, and partly written or enacted by the legislative power; but the unwritten, or common law, contains the true spirit of our Constitution: the written has often most unjustifiably altered the form of it; the common law is the collected wisdom of many centuries, having been used and approved by successive generations; but the statutes frequently contain the whims of a few leading men, and sometimes of the mere individuals employed to draw them: lastly, the unwritten law is eminently favourable, and the written generally hostile, to the absolute rights of persons. (William Jones' Brief an Thomas Yeates, Lamb's Buildings, Temple, 7. Juni 1782, zit. nach Cannon 1970: II 553.)

Diese Abwertung verschriftlichten Rechts scheint auf den ersten Blick eine überraschende Haltung bei dem Mann, der bis heute in einem Atemzug mit der Kodifikation des hinduistischen Zivilrechts genannt wird, und stellt einen weiteren Beleg dafür dar, dass der *Digest* keinesfalls im Sinne eines kodifizierten Gesetzesrechts gelesen werden sollte. Während Gesetzesrecht immer die Gefahr birgt, dass Recht zum Erfüllungsgehilfen einer eigennützig denkenden Minderheit verkommt (Ibbetson 1998: 26), kann nur das Gewohnheitsrecht für sich in Anspruch nehmen, dem Gemeinschaftswillen Ausdruck zu verleihen.¹¹⁹

Auch wenn Jones diese Haltung in Bezug auf Indien dahingehend modifizierte, dass er sich eine Einführung des englischen Verfahrensrechts dort vorstellen konnte (Ibbetson 1998: 27), konzeptionalisierte auch er das Zivilrecht in Analogie zum Common Law, wie er im Vorwort seiner Übersetzung des MDh zum Ausdruck bringt:

It is a maxim in the science of legislation and government, that Laws are of no avail without manners, or, to explain the sentence more fully, that the best intended legislative provisions would have no

¹¹⁹ Jones definiert Recht folglich als „[t]he Will of the whole community as far as it can be collected with convenience“ (William Jones' Brief an Viscount Althorp, 1. Dezember 1779, zit. nach Cannon 1970: I 334). Arnold (2001: 105–106) stellt heraus, dass Jones von einer unterschiedlichen Fundierung dieses Gemeinschaftswillens in England und Indien ausging. Während das englische Rechtssystem auf einem vernunftorientierten Gesellschaftsvertrag unter Wahrung individueller Freiheit beruhe, seien die autochthonen Rechtsordnungen in religiöser oder monarchischer Autorität begründet.

beneficial effect even at first, and none at all in a short course of time, unless they were congenial to the disposition and habits, to the religious prejudices and approved immemorial usages of the people for whom they were enacted. (Jones 1796: iii)

Während das willkürliche Gesetzesrecht leicht Unstimmigkeiten in einer Rechtsordnung verursachen kann, stellt das Gewohnheitsrecht ein harmonisches und ausgewogenes Rechtssystem dar, weil die zwischen einzelnen Regeln bestehenden Widersprüche über dessen langen Entwicklungszeitraum hinweg ausgeglichen werden. Dieser inhärente Ausgleichsmechanismus bringt eine rationale Struktur hervor, die das gewohnheitsrechtliche System zu einem kohärenten Ganzen zusammenfügt. Folglich offenbaren sich im Zuge der Kodifikation die rationalen Gestaltungsprinzipien des Rechtssystems von selbst (Ibbetson 1998: 29) und sind schon in seiner vermeintlich ältesten Ausprägung, MDh, *in nuce* enthalten (Jones 1796: iv). Es wird deutlich, dass sich auch aus Jones' rechtstheoretischen Prämissen kein Modernisierungsdruck auf Sarvoru ergeben konnte.¹²⁰

Darüber hinaus finden sich in Jones' Vorstellungen zur Gestaltung des *Digest* wichtige Hinweise zur Erklärung des kompilatorischen Charakters des VS. In dem schon zitierten Brief an Lord Cornwallis von 1788 – ein Jahr vor der Abfassung des VS –, in welchem Jones das Kodifikationsvorhaben mit dem von Kaiser Justinian in Auftrag gegebenen *Corpus Iuris Civilis* (528–534 n. Chr.) vergleicht, geht Jones auf schon vorliegende Texte ein, auf denen der *Digest* aufbauen könnte, darunter auch ViSe, über den Jones folgendes Urteil fällt:

The last-mentioned work is entitled *Vivādārṇava Setu*, and consists, like the Roman Digest, of authentick texts, with the names of their several authors regularly prefixed to them, and explained where an explanation is requisite, in short notes taken from commentaries of high authority: it is, as far as it goes, a very excellent work; but, though it appear extremely diffuse on subjects rather curious than useful, and though the chapter on Inheritances be copious and exact, yet the other important branch of jurisprudence, the law of Contracts, is very succinctly and superficially discussed, and bears an inconsiderable portion to the rest of the work. (William Jones' Brief an Marquis of Cornwallis, Kalkutta, 19. März 1788, zit. nach Cannon 1970: II 797.)

Allein die Tatsache, dass Jones ViSe mit den Werken des spätklassischen römischen Juristen Ulpian vergleicht, dessen Arbeiten maßgeblich in das *Corpus Iuris Civilis* eingeflossen sind, zeugen von Wertschätzung. Auch wenn Jones die thematische Gewichtung in ViSe kritisiert, zeigt er sich mit dem Aufbau des Werkes zufrieden: Smṛti-Zitate, versehen mit kurzen Kommentaren, welche den Werken geachteter Kommentatoren entnommen sind. VS folgt weitgehend diesem Muster und belegt dadurch, dass Sarvoru den Vorgaben seines Patrons nachgekommen ist.

¹²⁰ Allerdings erstreckte sich das Bestreben, anerkanntes Gewohnheitsrecht wiederherzustellen, nicht gleichermaßen auf alle Rechtsbereiche, sondern galt vor allem für privatrechtliche Verträge und das Erbrecht. Im Falle von Körperstrafen oder der Sklaverei-Rechtsprechung stand Jones für eine Stärkung der individuellen Freiheits- und Eigentumsrechte ein (Arnold 2001: 109–116).

Einen eindeutigen Nachweis dafür, dass VS nicht darauf ausgelegt war, das Dharmaśāstra zu aktualisieren, findet sich schließlich in Jones Vorwort zu seiner Übersetzung von MDh, in der er dessen Verhältnis zum *Digest* wie folgt darlegt:

These considerations, and a few others more immediately within my province, were my principal motives for wishing to know, and have induced at length to publish, that system of duties, religious and civil, and of law in all its branches, which the *Hindus* firmly believe to have been promulgated in the beginning of time by MENU, son or grandson of BRAHMÁ, or, in plain language, the first of created beings, and not the oldest only, but the holiest of legislators; a system so comprehensive and so minutely exact, that it may be considered as the *Institutes* of *Hindu* Law, preparatory to the copious *Digest*, which has lately been compiled by *Pandits* of eminent learning, and introductory to a *Code* which may supply the many natural defects in the old jurisprudence of this country, and, without any deviation from its principles, accommodate it justly to the improvements of a commercial age. (Jones 1796: iii–iv, Hervorhebungen im Original.)

Jones erachtet seine Übersetzung des MDh als eine grundlegende Einführung in das System der hinduistischen Jurisprudenz, welche dem *Digest* als Sammlung bedeutender Rechtsnormen und Deutungen voranzustellen ist. Doch auch dem *Digest* kommt keine letztgültige Autorität zu, da er des *Code* bedarf, der seine veralteten Vorschriften an die Gegebenheiten des „kommerziellen Zeitalters“ anpasst (Ibbetson 1998: 31–32). Für VS hatte dies jedoch keine Konsequenzen: Der *Digest* und somit VS waren geradezu als Sammlung „alten“ Rechts gedacht, da die Aktualisierung erst in einem *Code* vorgesehen war, der jedoch nie vollendet wurde. Es scheint, als wollte Jones den vorrangig restaurativen Rahmen seines Projekts mit dem *Code* verlassen. In welcher Form sich Jones diese Anpassung des hinduistischen Rechts im *Code* vorstellte, ob über kolonialstaatliche Gesetzgebung, anglo-hinduistisches Fallrecht oder sogar modernisiertes Dharmaśāstra bleibt im Dunkeln. Jones' vorzeitiger Tod verhinderte dieses einzigartige intellektuelle Vorhaben.

Ziel dieses Abschnittes war es aufzuzeigen, dass die Kompositionsprinzipien des VS in formaler wie materieller Hinsicht in keinem Widerspruch zu dem dominanten Rechtsparadigma des frühen Kolonialstaates, zum anvisierten pragmatischen Kontext des *Digest* sowie der Rechtsphilosophie und den inhaltlichen Vorstellungen des Auftraggebers W. Jones standen, sondern diese sogar erfüllten. Pio Caroni sieht rechtliche Kodifikation durch zwei miteinander zusammenhängende Momente gekennzeichnet, nämlich „einerseits das Verfahren, in dem das Recht eines breiten, homogenen Teils der Rechtsordnung gesammelt und einheitlich gestaltet wurde (d. h. dessen sog. Durchkodifizierung), andererseits sein Ergebnis, d. h. das vom Staat sanktionierte und in Kraft gesetzte Gesetzbuch“ (Caroni 2016). Der *Digest* sollte weder das eine noch das andere sein, sodass das Fehlen von Systematisierung und Modernisierung nicht überrascht. Die Enttäuschung vonseiten der Auftraggeber ist daher nicht in der Umsetzung des Projekts begründet, sondern auf das grundlegende Missverständnis zurückzuführen, eine

scholastisch-exegetische Tradition als Quelle von Gewohnheitsrecht zu setzen. Das Ausbleiben von Aktualisierung und schöpferischer Auseinandersetzung in VS lässt sich wiederum aus den Rückkoppelungseffekten zwischen zwei restaurativen Diskursen verstehen, einem britischen um die Ancient Constitution sowie einem brahmanischen neotraditionalistischen Dharmaśāstra-Diskurs. Pollock (1993a) hat auf die Möglichkeit einer ideologischen Konvergenz zwischen dem brahmanischen und dem britischen Herrschaftsdiskurs hingewiesen und schlägt vor, ein Inventar von übereinstimmenden Ideologemen zusammenzutragen:

What might in fact be worth assembling is just such an inventory of ideologemes, for the preexistence of a shared ideological base among indigenous and colonial elites may have been one contributing factor to the effectiveness with which England consolidated and maintained its rule in India. (Pollock 1993a: 101)

Die hier herausgearbeitete Übereinstimmung zwischen dem britischen und brahmanischen Rechtsdiskurs kann als Beleg für Pollocks Vermutung verstanden werden. Die Verflechtung beider Diskurse scheint jedoch über eine bloße Konvergenz hinauszugehen und soll im Folgenden im Zusammenhang mit bestehenden Ansätzen zur kolonialen Wissensproduktion betrachtet werden.

Bei der Erforschung kolonialer Wissensformen in Indien lassen sich zwei idealtypische Ansätze unterscheiden. Auf der einen Seite befindet sich die klassische postkoloniale Historiographie, nach der Kolonisatoren und Kolonisierte in unterschiedlichen Diskursräumen zu verorten sind und sich die Rolle einheimischer Intellektueller auf die Bereitstellung von empirischem Rohmaterial für eine fremde westliche Wissensform beschränkt (Wagoner 2003: 783–784). Neuere dialogische Ansätze betonen hingegen interaktionale Momente in frühkolonialen Begegnungskonstellationen und den Einfluss indigener Gelehrter auf die Ausgestaltung dieser Wissensformen selbst (Wagoner 2003: 784–785). Beide Ansätze sollen hier kurz skizziert werden.¹²¹

Die Produktion von Dharmaśāstra-Texten im frühkolonialen Bengalen stellt ein beliebtes Beispiel für die Untersuchungen zur Herausbildung kolonialen Wissens dar, d. h. solchen Wissensbeständen und epistemischen Praktiken, die als unerlässlich für den Aufbau und Erhalt der europäischen Kolonialherrschaft gelten (Cohn 1996, Said 1979: 77–99). Für den südasiatischen Kontext stießen vor allem die Arbeiten von Bernard S. Cohn die Debatte nach dem Verhältnis von Wissenschaft und Macht beim Aufbau des Kolonialstaates an. Cohn charakterisiert die kolonialstaatliche Textproduktion in Bengalen folgendermaßen: „[T]he production of these texts and others that followed them began the establishment of discursive

¹²¹ Eine ausführlichere Darstellung bieten Wagoner (2003) und Sengupta/Ali (2011).

formation, defined an epistemological space, created a discourse (Orientalism), and had the effect of converting Indian forms of knowledge into European objects“ (Cohn 1996: 21). Daher war die Eroberung Indiens auch eine Eroberung durch Wissen (Cohn 1996: 16), die imperiale Herrschaft entsprechend nicht nur ökonomischer und militärischer, sondern auch epistemologischer Natur (Begrich/Randeria 2012: 74). Nach Cohn stellt sich der Prozess kolonialer Wissensformation folgendermaßen dar: Nach den Vorgaben der „investigativen Modalitäten“ (Cohn 1996: 5) des Kolonialstaates stellten einheimische Informanten den Orientalisten empirisches Material zur Verfügung, welches diese textualisierten und kodifizierten, durch Korrespondenzen und Analogien in ihre Wissenshorizonte einfügten und schließlich in europäische Wissensgegenstände verwandelten. Im Verlauf dieses Vorgangs wurde einheimisches Wissen durch westliche Wissensformen verdrängt (Cohn 1996: 53ff.). Dieser Arbeitsprozess gestaltete sich nicht nur hierarchisch und vermachtet, mit einer klaren Unterordnung der einheimischen Informanten unter ihre europäischen Auftraggeber, sondern führte auch dazu, dass nur selektive Informationen zu westlichen Wissensobjekten erhoben wurden, wodurch sich unweigerlich ein verzerrtes Bild der einheimischen Gesellschaft ergab, welches schließlich durch koloniale Machtapparate reifiziert wurde (Begrich/Randeria 2012: 73–74).

Diese Sichtweise auf koloniales Wissen wurde in jüngerer Zeit vermehrt einer kritischen Betrachtung unterzogen. Die aus dieser Auseinandersetzung entstandenen Perspektiven werden weithin als „dialogisch“ (Wagoner 2003, Sengupta/Ali 2011) bezeichnet und sollen hier anhand der Arbeiten von Dodson (2007) und Hatcher (2012) dargestellt werden. Die Kritik am „traditionellen“ Ansatz zu kolonialem Wissen umfasst vorrangig die folgenden drei Aspekte: Erstens wird die Rolle des Staates überschätzt. Gerade im Frühkolonialismus war staatliche Macht noch stark begrenzt, sodass eine Vielzahl vorkolonialer Wissensformen außerhalb des staatlichen Einflussbereichs weiter bestehen konnte. Brian Hatcher betont dabei die Bedeutung des Śāstra, das er als wichtiges Vehikel der Auseinandersetzung mit der kolonialen Öffentlichkeit und Handlungsmatrix zur Abwehr und Umleitung kolonialer Einflussnahme begreift (Hatcher 2012: 47). Zweitens stellten indigene Wissenseliten nicht nur Objekte der kolonialen Wissenspolitik dar, sondern konnten diese aktiv mitgestalten (Hatcher 2012: 46). Folglich muss der Blick für lokale Abänderungen und Verhandlungen der kolonialen Moderne geschärft werden, die auf die Interventionen dieser Eliten zurückzuführen sind. Drittens lieferten einheimische Intellektuelle nicht nur das Rohmaterial für die kolonialen Wissenssysteme, sondern prägten selbst die epistemologischen Modelle, die diesen zugrunde lagen (Dodson 2007: 9ff.). Die Begegnung zwischen Orientalisten und Pandits sollte daher nicht nur in

Begriffen von Hierarchie und Macht, sondern auch von Dialog und Austausch betrachtet werden.¹²² Indigene Gelehrte sind nach Dodson nicht nur externe Zulieferer des Orientalismus-Diskurses, sondern dessen integraler Bestandteil, da Orientalismus als „a range of scholarly practices which were devoted to the explication of Indian history, cultural forms, and social structures, principally through the medium of Indian languages and texts, and through an association with recognized India learned elites, the paṇḍits“ (Dodson 2007: 4–5) zu definieren ist. Orientalismus darf daher nicht als Versuch verstanden werden, Herrschaft auf der Grundlage europäischer Konzepte zu etablieren, sondern als ein Strategiebündel, das darauf abzielte, bestehende indische Autoritätsquellen gleichzeitig zu kooptieren, kontrollieren und modifizieren (Dodson 2007: 5). Diese ambige Konstellation eröffnete indigenen Intellektuellen Interventionsspielräume, auch wenn weiterhin von einer grundlegenden Asymmetrie des Machtgefüges zwischen Kolonisierten und Kolonisatoren auszugehen ist.

Welches Licht wirft VS auf diese beiden Ansätze? Die bisherige Untersuchung hat gezeigt, dass in VS sowohl die Rechtsparadigmen des Kolonialstaates als auch die Kompositionswünsche des Auftraggebers berücksichtigt werden. Dadurch ist nachgewiesen, dass sich Sarvoru und Jones nicht in hermetisch getrennten Diskursräumen bewegten, auch wenn die darin zum Ausdruck kommende Begegnung von kolonialem Rechtssystem und sanskritischer Jurisprudenz zu keiner nennenswerten Rezeption britischer Rechtskonzepte im Dharmaśāstra führte. Aus diesem Grund ist dem dialogischen Ansatz hier der Vorzug zu geben. Darüber hinaus stellt sich im Sinne von Dodsons Orientalismusverständnis die Frage nach der Handlungsmacht des Autors als doppeldeutig heraus. Auf der einen Seite wird über das Konzept der Ancient Constitution der Dharmaśāstra-Diskurs zur Naturalisierung kolonialer Herrschaft vereinnahmt. Auf der anderen Seite ermöglichte es dieses Konzept dem Dharmaśāstrin, seine Traditionsbestände weitgehend unbehelligt von kolonialstaatlicher Einflussnahme zu verstetigen. Das gleiche Muster wiederholt sich beim kompilatorischen Charakter des VS. Der Auftrag, besonders geachtete Kommentare als Quelle lokalen Gewohnheitsrechts zusammenzuführen, schränkte zum einen die auktoriale Freiheit drastisch ein. Zum anderen gestattete dies dem Mithila-Pandit Sarvoru, seiner regionalen Kommentartradition eine nie dagewesene staatliche Sanktionierung zu verschaffen und damit Vertretern dieser Tradition nachhaltig zu symbolischem und juridischem Kapital in der Kolonialgesellschaft zu verhelfen. Die weitere Karriere Sarvorus und die seines Sohnes in der Justizverwaltung legen davon Zeugnis ab (R. Rocher 1989: 630–631). Die kolonialstaatliche Rechtspolitik ist daher keinesfalls als eine

¹²² Darauf, dass die kulturellen Gegensätze zwischen Indern und Briten im späten achtzehnten und beginnenden neunzehnten Jahrhundert im Allgemeinen nicht so scharf hervortraten wie in späteren Perioden der britischen Kolonialgeschichte, verweist u. a. von Hinüber (2009: 177).

unilaterale Legitimierungsstrategie zu lesen, sondern als Ausdruck eines geteilten Diskursfeldes, in dem britische und brahmanische Akteure auf die ideologischen Ressourcen der jeweils anderen Seite zurückgriffen, um ihre eigene hegemoniale Position zu sichern. Die Begegnung von hinduistischer Jurisprudenz und Orientalismus stärkte Tendenzen zur Textualisierung und Kanonisierung im Dharmasāstra zu Lasten einer lebendigen Auslegungspraxis, sodass, paradoxerweise, eine transkulturell höchst verflochtene Begegnung eine restaurative Wirkung entfaltete und nicht in eine Neuschöpfung mündete. In diesem Zwischenfazit ist schon angeklungen, dass es nicht genügt, die Resilienz des Dharmasāstra-Diskurses allein über Diskurstraditionen, Ideologien und Konzepte zu erklären. Das letzte Puzzlestück stellt der sozialgeschichtliche Kontext des entstehenden „Brahman Raj“ des achtzehnten Jahrhunderts dar, welcher den Gegenstand des folgenden Abschnittes bildet.

3.4 Vivādasārārṇava und das „Brahman Raj“

Während strukturalistische Gesellschaftstheorien die hierarchisch-brahmanozentrische Kastenordnung als Essenz des sozialen Gefüges in Indien ansehen (Dumont 1980) und postkoloniale Ansätze diese zum Produkt orientalistischer Imagination und kolonialer Regierungspraktiken erklären (Dirks 2001: 19ff., Inden 2000a: 49ff.), hat sich in den letzten Jahrzehnten ein Paradigma herausgebildet, in welchem die Entstehung der brahmanischen Wertehegemonie als ein historischer Prozess verstanden wird, der weder in den Uranfängen südasiatischer Zivilisationsentwicklung begründet liegt, noch einzig einem kolonialstaatlichen *fiat* entspringt (C. A. Bayly 1988, S. Bayly 1999, O’Hanlon 2012, Washbrook 1988). Vielmehr war es das achtzehnte Jahrhundert in der Geschichte Indiens, das durch den Niedergang des Mogul-Reichs und tiefgreifenden gesellschaftlichen Wandel den Nährboden für die Brahmanisierung legte, die das neuzeitliche Indien in sozialer, politischer, legitimatorischer und religiöser Hinsicht nachhaltig prägen sollte. Erst in jener Periode des „Brahman Raj“ (1700–1830) erfassten soziale Konfigurationen, die der Kategorisierung Dumonts entsprechen, weitere gesellschaftliche Kreise (S. Bayly 1999: 64, Washbrook 1997: 437). Der Kolonialstaat verstärkte diesen Prozess, kann aber keinesfalls als sein alleiniger Urheber gelten.

Die umfassendste Historisierung der Brahmanisierung jener Epoche hat S. Bayly vorgelegt (S. Bayly 1999: 64–96). Auch wenn Bayly überwiegend auf Material aus dem Reich der Marathen zurückgreift, zeigt sie Parallelentwicklungen in anderen Regionen des Subkontinents auf und belegt dadurch den panindischen Geltungsanspruch ihres Modells. Für Bayly waren brahmanische Dienste an den hinduistischen Höfen in drei Gebieten gefragt (S. Bayly 1999: 73–75). In der Steuerverwaltung wurden brahmanische Bankiers ebenso benötigt wie

brahmanisches Kapital bei der Versteigerung von Steuereinzugsrechten. Darüber hinaus konnten Brahmanen ihre Kompetenzen als Schreibereliten in den Verwaltungsdienst einbringen und wurden als Offiziere in der Armee eingesetzt. Schließlich dienten Brahmanen auch als Präzeptoren und Ritualspezialisten an den Höfen selbst und waren damit zentrale Akteure königlich-hinduistischer Legitimationspolitik.

Dies löste einen Prozess aus, der vielfältige soziale, religiöse und politische Auswirkungen hatte, die sich unter dem Konzept der Brahmanisierung subsumieren lassen. Die enge Verflechtung von König- und Brahmanentum drückte sich nicht nur in brahmanisch geprägten Herrschaftsritualen aus, sondern auch in königlichen Stiftungen an panindischen Pilgerorten, die brahmanischen Werten zu erhöhter Sichtbarkeit verhalfen (S. Bayly 1999: 64–65). Brahmanen, die staatliche Ämter bekleideten, rekrutierten wiederum andere Brahmanen für Schlüsselpositionen, sodass sich die brahmanische Dominanz konsolidierte und immer weiter ausdehnte (S. Bayly 1999: 69). Brahmanen im Staatsdienst mussten verstärkt auf die Dienste brahmanischer Priester zurückgreifen, wodurch panindische Brahmanennetzwerke weiter gestärkt wurden (S. Bayly 1999: 70). Um Zugang zu staatlichen Ämtern zu erhalten, übernahmen nicht-brahmanische Schreibergruppen brahmanische Werte (S. Bayly 1999: 66, 71). Zusammen mit der zunehmenden Zahl an einwandernden Brahmanen, die in den Staatsdienst strebten, provozierte dies das Aufkommen von Reinheitsdiskursen, die darauf ausgelegt waren, unliebsame Konkurrenten auszuschließen, und dadurch den gesellschaftlichen Stellenwert von Reinheitsnormen langfristig erhöhten (S. Bayly 1999: 71–72). Schließlich griffen Brahmanen in der Staatsverwaltung auch zunehmend auf *varṇa* und *jāti* als Grundlage für staatliche Klassifikationssysteme zurück oder übten die Schiedsgerichtbarkeit über Kastenstatuskonflikte aus, sodass diese Kategorien sukzessive in die soziale Wirklichkeit einsickerten – Jahrzehnte vor der Entstehung des Kolonialstaates und seiner Formen kolonialen Wissens (S. Bayly 1999: 76–77).

Nichtsdestotrotz gewann die Brahmanisierung und Verkastung der indischen Gesellschaft durch den entstehenden Kolonialstaat eine neue Qualität. Die gestiegene Steuerlast unter der Kolonialregierung veranlasste wirtschaftliche Gruppen durch die Fixierung vormals fluider Kastengrenzen, sich Handels- und Handwerksmonopole zu sichern (S. Bayly 1999: 80–81). Darüber hinaus versuchten Kolonialbeamte zur leichteren Verhandlungsführung, Sprecher und Anführer von handeltreibenden Gruppen zu identifizieren, was zu deren Homogenisierung und Verstetigung als Kaste beitrug. Schließlich kompensierten die in den Kolonialstaat einverlebten hinduistischen Königtümer ihren Machtverlust dadurch, dass sich ihre Herrscher in erhöhtem Maße als legitime hinduistische Könige gerierten, indem sie brahmanische Asketen

und Ritualspezialisten in ihre Herrschaftsbereiche einluden (S. Bayly 1999: 81–82). Auch wenn die Briten den Brahmanen eigentlich mit Misstrauen begegneten, fürchteten sie um die Loyalität ihrer Untertanen und Vasallenkönige, sollten sie brahmanische Werte und Privilegien nicht respektieren, und griffen daher brahmanozentrische Konzepte der Kastenhierarchie in der kolonialen Rechts- und Verwaltungspraxis auf (S. Bayly 1999: 87, 93).

Washbrooks Arbeiten decken sich mit S. Baylys Befunden, verorten die Brahmanisierung jedoch im größeren Zusammenhang einer Sozialgeschichte des Kapitalismus im frühneuzeitlichen Südasien (Washbrook 1988: 69–72). Demnach brachte die kommerzielle Expansion und die Herausbildung fiskalisch-militärischer Staatlichkeit ein regionalisiertes Staatensystem hervor. Die Steuerverwaltung kam dabei zunehmend unter die Kontrolle von Wirtschafts- und Schreibereliten, die staatliche und lokale Ressourcen vereinnahmten und an ihre Familien weitergaben. Die identitätspolitische Strategie der Brahmanisierung war folglich darauf ausgelegt, die gewonnenen Status- und Machtzuwächse brahmanischer Verwaltungseliten legitimatorisch abzusichern (Washbrook 1988: 72). Da diese Eliten die EIC zunehmend als Garanten für eine langfristige Sicherung ihrer Privilegien und Eigentumsrechte ansahen, traten sie vermehrt in deren Dienst als Vermittler, Bankiers, Informanten und Verwaltungsangestellte. Unter kolonialer Schirmherrschaft weitete sich die frühneuzeitliche Brahmanisierung zu einer umfassenden Traditionalisierung der indischen Gesellschaft aus (Washbrook 1997: 435–436). Für den Kolonialismus identifiziert R. O’Hanlon (2012) drei Faktoren, die Kaste als dominante soziale Identifikationsform festigten und einer gesellschaftlichen Codierung anhand von Reinheit und Unreinheit Auftrieb verliehen. Zum einen führte die koloniale Politik der Sesshaftmachung, welche der Erhöhung von Steuereinnahmen aus der Landwirtschaft diene, zu einem verstärkten Konkurrenzdruck unter eingesessenen und neu hinzugekommenen agrarischen Gemeinschaften (O’Hanlon 2012: 109–112). Daraus ergaben sich Abgrenzungsstrategien, die zu Unterscheidungen zwischen „reinen“ und „unreinen“ agrarischen Kasten führten, auch wenn zusätzliche Identitätsmarker wie regionale Patriotismen oder devotionale Frömmigkeit in diese Identitätsbildungsprozesse mithineinspielten. Im urbanen Kontext wurde vermehrt auf Exklusionsstrategien zurückgegriffen, die zugezogene soziale Gruppierungen mit dem Stigma der Unberührbarkeit belegten (O’Hanlon 2012: 113–116). Schließlich verstärkte auch die Demilitarisierung Indiens, der Aufbau eines kolonialstaatlichen militärischen Gewaltmonopols sowie die Unterwerfung unabhängiger Königreiche durch den Company State diesen Verbürgerlichungs- und Verkastungsdruck noch weiter, da seminomadische Söldnergruppen und zuvor an den Höfen angestellte Künstler, Handwerker und Diener ebenfalls nach Besitz oder Beschäftigung auf den Feldern strebten (O’Hanlon 2012: 111–113). Im Zuge dessen

wurden frühere Codierungen sozialer Stratifikation auf der Grundlage von Ehre und Status zugunsten einer Unterscheidung zwischen Reinheit und Unreinheit entwertet, was zum Aufbau einer agrarischen hierarchischen Kastenordnung beitrug (O’Hanlon 2012: 113, 132). Von besonderer Bedeutung für sozioreligiöse Brahmanisierungsprozesse war der Aufbau der Kolonialbürokratie, welcher den politischen und sozialen Aufstieg von Schrifteliten, darunter eine große Zahl an Brahmanen, konsolidierte. Als die EIC die Metamorphose von der Handelsgesellschaft zum Steuereintreiber vollzogen hatte, wandelte sich mit ihr auch das frühere Netzwerk aus Übersetzern, Sekretären, Steuerverwaltungsangestellten und Informanten in eine professionalisierte Bürokratie (O’Hanlon 2012: 118). Brahmanische Tugenden strahlten daher besonders hell am Wertehimmel der frühen Kolonialgesellschaft, sodass zahlreiche soziale Gruppen brahmanische Lebensstile übernahmen und sich von soziokulturellen Praktiken, die als islamisch und niedrigkastig galten, verabschiedeten (C. A. Bayly 1988: 159–160).

Diese Charakterisierung der Brahmanisierung als ein prozessuales, auf immer weitere sozioreligiöse Lebensbereiche ausgreifendes Phänomen, das schließlich in der orientalistischen Regierungspraxis und Rechtspolitik des Company State kulminieren sollte, wurde von C. A. Bayly wie folgt zusammengefasst:

Hierarchical application of caste which stressed the great gulf between the pure and the polluted and the immutability of caste boundaries and lifestyles were long established at the ancient centres of Hindu scholarship in India where Brahmins clustered in numbers and a constant process of textual recension and interpretation went on. Tanjore, Benares and the newer centre of Nadia in central Bengal were all places where the high philosophical traditions of Hinduism prevailed and notions of purity and pollution were expected to define social life. Indian normative codes and descriptions of travelers suggest that life in the ancient agricultural areas dominated by these religious centres was, in fact, conducted according to principles of purity, pollution, endogamy and hierarchy. In the last centuries before colonial rule the growing power of Brahmins and scribal people and the desire of dynasties to legitimate themselves in terms of orthodoxy ensured that this was a powerful tradition in the process of constant reinvention. And it was from adepts of this tradition at Nadia in particular that H. T. Colebrooke derived the material and ideology which was to form the basis of his Hindu law code prepared for the use of Warren Hastings’s neo-traditional administration in Bengal. (C. A. Bayly 1988: 156)

Es ist offenkundig, welche Strategie Sarvoru mit VS vor dem Hintergrund dieser gesellschaftlichen Wandlungsprozesse verfolgte. Der Brahmanismus erhielt sozialen und politischen Rückenwind, den Sarvoru nutzte, um über VS die brahmanische Wertehegemonie und brahmanische Privilegien im Rechtssystem festzuschreiben und somit die eigenen Standesinteressen zu perpetuieren. Der Rechtsrelativismus und standesabhängige Sonderrechte, die Persistenz der Schuldentheologie als Kernideologem des *varṇāśrama-dharma*, die patriarchalische Haushaltsführung sowie das konsequente Ausblenden außer-śāstrischer Rechtsinstitutionen, sie alle spiegeln den brahmanischen Regulierungsanspruch über

die sich durch die kolonialstaatliche Rechtspolitik herauskristallisierende Sphäre des Privaten. Folglich war es nicht nur das intellektuelle Klima des Dharmaśāstra-Diskurses der frühen Neuzeit oder die Auswirkungen kolonialer Rechtsparadigmen allein, die Sarvoru zur Komposition eines neotraditionalistischen Textes veranlasst haben, auch der sozialgeschichtliche Kontext des VS – der Siegeszug der brahmanischen Orthodoxie und die Konsolidierung brahmanischer sozialer Autorität im Kolonialstaat – standen einer Neuerfindung des Dharmaśāstra im Wege.

4. Zusammenfassung

Am Anfang dieser Studie stand die Frage nach dem literarischen Charakter des VS. Es wurde aufgezeigt, dass VS als eine Fortsetzung der Dharmaśāstra-Literatur zu betrachten ist und eindeutig den formalen, rhetorischen und ideologischen Merkmalen der Dharmanibandha-Gattung folgt. Allein der kompilatorische Charakter, der sich durch die beinahe lückenlose Integration von ViCa und beträchtlicher Teile von Mit äußert, verleiht den Textualisierungs- und Kanonisierungstendenzen dieser Gattung eine neue Qualität. VS stellt also weder ein durchrationalisiertes, widerspruchsfreies und praxisbezogenes Gesetzbuch dar, wie es in der Kodifikationszeit der westlichen Welt ab dem neunzehnten Jahrhundert die Rechtskultur bestimmen sollte, noch provozierte der koloniale Kontext in VS eine formale oder materielle Neuausrichtung des Dharmaśāstra. Dieser empirische Befund ermöglichte es, bestehende Deutungen zum Korpus der Dharmaśāstra-Texte, die der hinduistischen Zivilrechtskodifizierung zugrunde lagen, zu hinterfragen. Weder die von Derrett (1968) für ViBh postulierte Rezeption britischen Rechtsdenkens schlug sich in VS nieder, noch gab es Anzeichen, dass die dort inkorporierten dharmasāstrischen Wissensbestände einzig der Befriedigung britischer Interessen in der Wirtschafts- und Fiskalpolitik entsprangen, wie dies von Bhattacharyya-Panda (2008) ins Spiel gebracht wurde. Vielmehr konnten die Beobachtungen von R. Rocher (1982) zu ViSe auch für VS bestätigt werden, dass es sich bei diesem um kein originelles, sondern weitgehend kompiliertes Werk handelt.

Dieser Sachverhalt erscheint auf den ersten Blick rätselhaft. Wie war es möglich, dass sich der Dharmaśāstra-Diskurs inmitten einer Umbruchsphase der indischen Geschichte, in der nicht nur die Herausbildung der kolonialen Staatlichkeit, Ökonomie und Gesellschaft, sondern auch die Präsenz westlicher Rechtsparadigmen und juridischer Praktiken eine intellektuelle Auseinandersetzung mit dem Fremden geradezu erzwang, in einer solch erstarrten, neotraditionalistischen Form reproduzieren konnte? Zur Beantwortung dieser Frage wurde auf eine Verbindung kontextualistischer und sozialgeschichtlicher Ansätze der Ideengeschichte zurückgegriffen, nach der die Textproduktion als rational-strategisches Handeln eines Autors vor dem Hintergrund seines intellektuellen und soziopolitischen Bezugsrahmens zu verstehen ist.

In einem ersten Schritt war es daher nötig, die *longue durée* der Diskurstradition des VS zu berücksichtigen und damit das Sinnrepertoire, auf dem Sarvorus Rezeptionspraktiken beruhten, herauszuarbeiten. Aus der historischen Vogelperspektive zeigte sich, dass allein die Gattungswahl die Möglichkeiten einer Aktualisierung des Dharmaśāstra stark einschränkte, da die restriktiven kompositorischen Prinzipien für einen Dharmanibandha die Perpetuierung der

Ideologie des Brahmanismus, des śāstrischen Idealismus sowie des Indozentrismus begünstigten.

Im Sinkflug wurde das intellektuelle Klima der sanskritischen Wissensproduktion der frühen Neuzeit gestreift, die restaurative, neotraditionalistische Tendenzen offenbarte, wodurch der altehrwürdigen Deutung der Vorrang vor der kreativen Weiterentwicklung gegeben wurde. In diesem Sinne repräsentiert VS eine konsequente Fortschreibung dieser vorkolonialen Diskurstadtition, allein die dominante Stellung kompilatorischer Elemente verweist auf die Modalitäten kolonialer Wissensproduktion.

Auch wenn das Diskursregime von Gattung, Wissensform und scholastischen Konventionen die Aussagemöglichkeiten stark einschränkte, kann dies nicht als alleinige Erklärung für die Resilienz des Dharmaśāstra in VS gelten, da sich dieser nicht nur an einheimische Gelehrte richtete, sondern für einen britischen Orientalisten und die koloniale Justizverwaltung verfasst wurde. So wie das Dharmaśāstra durch die Schaffung der Dharmanibandha-Gattung im indischen Mittelalter neue Gestalt annahm, hätte schließlich auch der koloniale Kontext textuelle Innovationen befördern können. Folglich bedurfte es einer Herausarbeitung derjenigen materiellen und ideellen Formationen, die auf mikrohistorischer Ebene zur Stabilisierung dieser Diskurstadtition führten.

Im Landeanflug wurden die Konturen kolonialstaatlicher Rechtspolitik in der zweiten Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts ersichtlich. Der Rückgriff auf das Paradigma der Ancient Constitution, welches der Legitimation der kolonialen Expansion in Bengalen und England diente, zielte nicht auf eine Modernisierung des hinduistischen Rechts ab, sondern sollte traditionelle, allgemein anerkannte, uralte gewohnheitsrechtliche Normen wiederherstellen. Auch war VS nicht als einheitlich gestaltete, positivistische Rechtsgrundlage konzipiert, sondern sollte lediglich als ergänzende Informationsquelle für die richterliche Entscheidungsfindung in einem gewohnheitsrechtlichen Rahmen sowie der Kontrolle der an den Gerichtshöfen als Rechtsberater angestellten einheimischen Gelehrten dienen. Auch daraus ergab sich kein Druck für eine Neuordnung und Umgestaltung der überkommenen Traditionsbestände.

Anschließend wurde noch enger an das eigentliche Datum der Abfassung vorgerückt und die Interaktion von Sarvoru und Jones in den Blick genommen. Dabei wurde deutlich, dass auch letzterer nicht auf eine Neuformulierung des Dharmaśāstra drängte. Für Jones sollte sich die rational-systematische Struktur des Rechts organisch aus dem Kodifikationsprozess entwickeln und war daher keinesfalls von außen an den *Digest* heranzutragen. Außerdem erwartete Jones, dass sich die Tätigkeit des Autors weitgehend auf das Kompilieren beschränken sollte, da der *Digest* anerkannte Normen aus ältester Vergangenheit zusammentragen und keine neuen

Deutungen etablieren sollte. Diese waren einem noch zu schaffenden *Code* vorbehalten. Sarvoru kam diesen Forderungen nach, womit ein direkter Einfluss britischer Rechtsauffassungen für VS belegt ist, auch wenn dieser nicht zu einer Neuschöpfung, sondern zu einer Archaisierung des Dharmaśāstra führte. Folglich stellt der traditionalistische Charakter des VS auf einen zweiten Blick keineswegs eine Anomalie dar, sondern ergibt sich aus der Einhaltung der Vorgaben aus der vorkolonialen Diskurstradition, die durch die kolonialen Rechtsparadigmen sowie die Rechtsvorstellungen des Auftraggebers eine Steigerung erfuhren. Unter orientalistischer Ägide wurde im kolonialen Dharmanibandha der Kommentar selbst kanonisiert.

Es wäre allerdings unzureichend, Sarvoru Śarman nur als einen heteronomen Erfüllungshelfen von kolonialen Imperativen zu begreifen. Vielmehr kann VS als eine strategische Intervention gelesen werden, dem Dharmaśāstra und der Kommentartradition von Mithila staatliche Anerkennung zukommen zu lassen und dadurch den sozialen Prozess der Brahmanisierung zu bekräftigen. Folglich ist die britische Rechtspolitik nicht allein als die einseitige Aufoktroierung fremder juridischer Konzepte anzusehen, sondern als das Ergebnis eines geteilten, dialogisch verfassten Diskursfeldes zwischen einheimischen Gelehrten und Orientalisten, welche durch die Vorstellung geeint waren, dass die maßgebliche Quelle rechtlicher Praxis in der textuell niedergelegten Norm zu finden sei.

Auch wenn VS nur ein kleines Mosaiksteinchen in der kolonialen Neuordnung Südasiens darstellt, hält er allgemeine Lehren für das Verständnis dieser Frühphase kolonialer Expansion bereit: (1) Für die Rolle von Wissen: dass einheimische und westliche Wissenssysteme sich nicht bezuglos gegenüberstanden, sondern sowohl durch ideologische Konvergenzen als auch dialogische Momente verbunden waren; (2) für die Ideologieformation: dass dem orientalistischen Regierungsprogramm ein britisch-brahmanischer Prozess reziproker Diskursauthentifizierung zugrunde lag, der die kulturelle Hegemonie beider Gruppen festigen sollte; (3) für die Geschichte des Rechts: dass die Globalisierung der neuzeitlichen westlichen Rechtskultur nicht zwangsläufig die Ideologien des freien und gleichen Vertragssubjekts, des Besitzindividualismus oder einer säkularen Rechtsordnung vorantrieb, sondern hierarchische, theologische und kollektivistische Rechtsnormen inkorporierte und reproduzierte; (4) für die Geschichte kapitalistischer Expansion: dass diese nicht unweigerlich nicht-kapitalistische Gesellschaftsformationen erodieren ließ, sondern in Form von Recht dem Ancien Régime zu neuer Geltung verhelfen konnte;¹²³ (5) schließlich für das Verständnis kultureller Austauschprozesse: dass

¹²³ Zu einem ähnlichen Befund gelangt R. Guha in seiner Auseinandersetzung mit dem *Permanent Settlement*: „Physiocratic thought, the precursor of Political Economy, was an implacable critique of feudalism in its native habitat and proved to be a real force in undermining the *ancien régime*. Ironically, however, while being grafted to India by the most advanced capitalist power of that age, it became instrumental in building a

eine transkulturell eng verflochtene Konstellation nicht nur kreative Rezeptionspraktiken und intellektuellen Wandel hervorbringt, sondern in Traditionalisierung, die Abwehr fremder Einflüsse und intellektuelle Erstarrung münden kann.

Nach Marx' berühmtem Diktum ereignet sich Geschichte immer zweimal, das eine Mal als Tragödie, das andere Mal als Farce.¹²⁴ Vor dem Hintergrund der rechtskulturellen Spannungen, vor die das religiös fundierte Personenstandsrecht die Indische Union heute noch stellt, fallen bei der vermeintlichen „Renaissance“ des Dharmasāstra unter britischer Herrschaft Tragödie und Farce zusammen. Dies ist aber weder einzig das Ergebnis einer lokalen Geschichte sanskritischen Wissens noch einer Geschichte kolonialer Rechtspolitik, sondern Spiegel einer geteilten und verwobenen Geschichte bei der Entstehung einer verrechtlichten Welt.

neo-feudal organisation of landed property and in the absorption and reproduction of pre-capitalist elements in a colonial regime“ (R. Guha 1982: 7).

¹²⁴ Siehe Marx (1972 [1852]: 115).

Edition und Übersetzung

Einführung in die Edition

Textzeugen

Die vorliegende Edition beruht auf folgenden beiden Handschriften:

- A. Ms. I.O. 1505/3145b (British Library, London). 141 Blätter, 43 x 26 cm, 15 Zeilen, Devanāgarī, Papier, europäische Buchform, guter Erhaltungszustand, drei Hände: Schreiber, Korrektor und Marginalien auf Englisch. Sie enthält alle neun *tarāṅgas* sowie *maṅgalācaraṇa*, Einleitung und *vibhāgapatra*. Erstes Blatt gibt ein Inhaltsverzeichnis auf Englisch. Zahlreiche Korrekturen zwischen den Zeilen und an den Rändern. Siehe Eggeling (1891: 457–458).
- B. Ms. GOMLM Nr. 3202 (Government Oriental Manuscripts Library Chennai). 133 Blätter, 43 x 30 cm, 24 Zeilen, Devanāgarī, Papier, europäische Buchform, guter Erhaltungszustand, eine Hand. Sie enthält alle neun *tarāṅgas* sowie *maṅgalācaraṇa*, Einleitung und *vibhāgapatra*. Letztes Blatt gibt ein Inhaltsverzeichnis auf Sanskrit. Siehe: Raṅgācārya/Bahadur (1909: 2407–2413).

Darüber hinaus sind folgende Handschriften belegt:

- P. Ms. Ind. IV, 6, Ind. 106 (Institute of Oriental Manuscripts, Russian Academy of Sciences). 140 Blätter, Devanāgarī, vollständig. Siehe: Mironov (1914: 266–267).
- M. Ms. 8.I.9 (Adyar Library). 50 Blätter, Devanāgarī, unvollständig. Sie enthält nur *tarāṅga* vier (Blätter 1–38) und neun (Blätter 38–50). Siehe *A Catalogue of the Sanskrit Manuscripts in the Adyar Library* (1926).
- K. Ms. 6435 (Narasimhācārya of Kumbhaghonam). Siehe Oppert (1885: 376).

Von all diesen Handschriften muss P als die älteste gelten, da sie dem Besitz von W. Jones entstammt. Jones' Handschrift ist in einem Auktionskatalog für den Verkauf seiner Bibliothek aus dem Jahr 1831 unter der Nummer 445 und dem Titel „Digest of Hindu Law, According to the Pandits of Mithila, Compiled at the Request of Sir William Jones by Servóru Triveden“ vermerkt.¹ Zunächst ist die Handschrift in den Besitz eines „Obristen Stewart“ gelangt, dessen Sammlung an Sanskrit-Handschriften nach seinem Tod 1832 an das Asiatische Museum der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften zu St. Petersburg verkauft wurde (Lenz 1833: 3), sodass im Jahr 1833 Robert Lenz über P in seinem Katalog zu Sanskrit-Handschriften im Asiatischen Museum in Petersburg vermerkt:

69) Englisch betitelt: A Digest of Hindu law, according to the Pundits of Mithila, compiled at the request of Sir W. Jones, by Sarvoru Trivedin. Diese beiden [sc. ViSe und VS, S. C.] Gesetzsammlungen haben dem berühmten W. Jones bei seinen Arbeiten über den Gesetzcodex der Indier als hauptsächlichste Hilfsmittel gedient. Viele eigenhändige Bemerkungen bezeugen sein eifriges

¹ Siehe *Catalogue of the Library of the Late Sir William Jones, Judge of the Supreme Court of Bengal, and President of the Asiatic Society; With Books Added Subsequently to His Death by His Widow, Lady Jones* (1831: 19).

Studium derselben, und obgleich sie durch seine uns Anderer öffentliche Leistungen ihren litterarischen Werth verloren haben [...], so bleiben sie dennoch jedem Freunde der Sanskrit-Literatur, der Rechtsgeschichte und der Wissenschaft überhaupt interessant als Denkmäler einer für die Kenntniss des Orients so fruchtbaren Zeit, und als Favoritstücke aus dem Nachlaß des unsterblichen Jones. (Lenz 1833: 15)

Dennoch kann es sich bei P nicht um das Autograph handeln, da zum einen ein anderer Name als der Sarvorus als Schreiber im Kolophon genannt wird und dieser sich darüber hinaus als *dakṣiṇadeśavāsin* beschreibt, was nicht auf den Mithila stämmigen Sarvoru zutreffen kann. Leider wurde mir der Zugang zu diesem ältesten Textzeugen des VS verweigert.

Abhängigkeit der Handschriften

Bei A handelt es sich mit höchster Wahrscheinlichkeit um eine Kopie von P, da Colebrooke, aus dessen Manuskriptsammlung A stammt, im Zuge der Übernahme der Arbeit am *Digest* auch Jones' Sanskrit-Manuskripte leihweise erhielt und sich von diesen Handschriften während seiner Dienstzeit in Mirzapur Kopien anfertigen ließ.² Es ist daher davon auszugehen, dass die Handschrift A zwischen 1795 und 1801 entstanden ist.³ In einem Zusatz zum Kolophon von A wird ein gewisser Bābūrāma Śarman als Schreiber genannt. Da das Schriftbild dieser Passage nicht mit dem des Hauptschreibers übereinstimmt, sondern mit dem des Korrektors, nimmt Bābūrāma zwar die Schreiberschaft an A für sich in Anspruch, war aber wohl nur für die Endkorrektur verantwortlich. Von Bābūrāma ist bekannt, dass er Colebrooke als Kopist in Mirzapur diente (Rocher/Rocher 2012: 41). Ab 1806 eröffnete Bābūrāma mit Unterstützung Colebrookes und der EIC eine Druckerei, in der einige der frühesten Druckausgaben von Sanskrit-Texten entstanden (Rocher/Rocher 2012: 74–75).

In Kapitel iv wurde dargestellt, dass es einige Indizien gibt, die dafürsprechen, dass sich Handschrift B wiederum auf A zurückführen lässt, da zahlreiche von Colebrookes Manuskripten zwischen 1812 und 1814 unter Aufsicht von W. Carey für die Bildungsinstitutionen der EIC kopiert wurden. Zunächst sprechen auch die äußeren Merkmale von B für eine in europäischem Auftrag geschaffene Kopie wie etwa die Buchform sowie das Inhaltsverzeichnis am Ende des Textes. Darüber hinaus werden in B eine Vielzahl von Smṛti-Zitaten, die in A ohne Quellenangabe nur mit *-vacanāt* markiert werden, durch Voranstellung des Namens des entsprechenden Smṛtikāras ergänzt (Bsp. *bṛhaspativacanāt*). Diese Zusätze

² Persönliche Mitteilung von R. Rocher vom 1. April 2014. R. Rocher gelang es, Zugang zur Petersburger Handschrift von ViSe zu erhalten und die Abhängigkeit der Colebrooke-Handschrift von der Jones-Handschrift nachzuweisen. Die Sachlage bei VS scheint gleich gelagert zu sein.

³ Zu Colebrookes Zeit in Mirzapur siehe Rocher/Rocher (2012: 39ff.).

scheinen einem britischen Bedürfnis nach Textidentifikation geschuldet zu sein. A und B teilen darüber hinaus eine Reihe von Bindefehlern, wie die folgenden Beispiele belegen:

grhāt stomam śadam kṣetrāt bhogalābhaḥ prakīrtitaḥ statt *stomaḥ* und *śadaḥ* (VS 1.2.2)

sopacāre ca hāpita iti vacanāt statt *sopakāre* (VS 1.4.2)

tad eva ca sa moktavyas tv anyathā steyabhāg dhanīti statt *tadaiiva* (VS 1.4.6)

upasthitasya moktavya ādhi steno 'nyathā bhaved statt *ādhiḥ* (VS 1.4.6)

bhāvitaṃ sākṣyādibhiḥ pramāyitaṃ statt *vibhāvitaṃ* (VS 1.6.5)

likhitvā muktakaṃ vāpi deyaṃ yat tu pratiśrutam statt *likhitaṃ* (VS 1.6.9)

tatrāpi daṇḍyaḥ sa bhavet taṃ ca sodayam āhared statt *tat* (VS 2.1.3)

yadi bandhakitam vastu niṣkrīyamāṇam apy arthine 'dattaṃ daivikādināpi naṣṭam tarhi deyam eva
statt *niṣkrīyamāṇam* (VS 2.1.7)

vikretrā sarvamūlagrahaṇe kṛte saty etat | mūlāprāptyā dhāraṇe tu na doṣaḥ statt *sarvamūlyagra-*
haṇe, mūlyāprāptyā (VS 2.3.2)

Hingegen weist B gegen A an zahlreichen Stellen Auslassungen auf:

A: *tat prayuktaṃ dhanam kusīdam ity arthaḥ* (VS 1.1.2)

B: *kusīdam ity arthaḥ* (VS 1.1.2)

A: *tathā vaiśye catvāraḥ suvarṇāḥ | brāhmaṇāpekṣayā dviguṇā | tathā śūdre pañca suvarṇāḥ*
brāhmaṇāpekṣayā sārhadvigūṇeti vasiṣṭho 'py āha (VS 1.2.1)

B: *brāhmaṇāpekṣayā sārhadvigūṇeti vasiṣṭho 'py āha* (VS 1.2.1)

A: *yatra tu vyūḍhir eva bandhakitā tatra vyūḍhādipāte sa eva deyo na vyavasthām vinā varātakāḥ*
(VS 1.2.8)

B: *yatra tu vyūḍhir eva bandhakitā tatra vyūḍhādipāte sa eva deyo na vyavasthām varātakāḥ*
(VS 1.2.8)

A: *grhītaṃ strīdhanam bhartā na striyai dātum arhatīti* (VS 1.3.1)

B: *grhītaṃ bhartā na striyai dātum arhatīti* (VS 1.3.1)

A: *anupabhoge sa vṛddhimūlaṃ labhate upabhoge ca vṛddhihāniḥ, samayātikramād eva bhog-*
yādhināṣe 'pi pūrvavat kṛtvā dānam vṛddhisadbhāve 'pi taddhāniś ca (VS 1.4.2)

B: *anupabhoge sa ca vṛddhihāniḥ, samayātikramād eva bhogyādhināṣe 'pi pūrvavat kṛtvā dānam*
vṛddhisadbhāve 'pi taddhāniś ca (VS 1.4.2)

A: *tadapatyānām stryapatyānām* (VS 1.6.18)

B: *stryapatyānām* (VS 1.6.18)

An einer Stelle (VS 2.2.3) ist es wahrscheinlich, dass ein Fehler in B auf eine falsche marginale Hinzufügung in A zurückgeht. Außerdem deutet die falsche Schreibung *kratrā* in B anstelle von *kretrā* darauf hin, dass der Schreiber von B das Schriftbild des Korrektors in A nicht zweifelsfrei lesen konnte.

A: *vr̥ddhim apaśyatā <<kretrā kṣayam apaśyatā>>⁴ vikretrū ca nānuśayitavyam ity arthāt* (Abb. 1)

B: *vr̥ddhim apaśyatā **kratrā** kṣayam apaśyatā vikretrū ca nānuśayitavyam ity arthāt* (Abb. 2)

Statt:

*vr̥ddhim apaśyatā **vikretrū** kṣayam apaśyatā kretrū ca nānuśayitavyam ity arthāt*

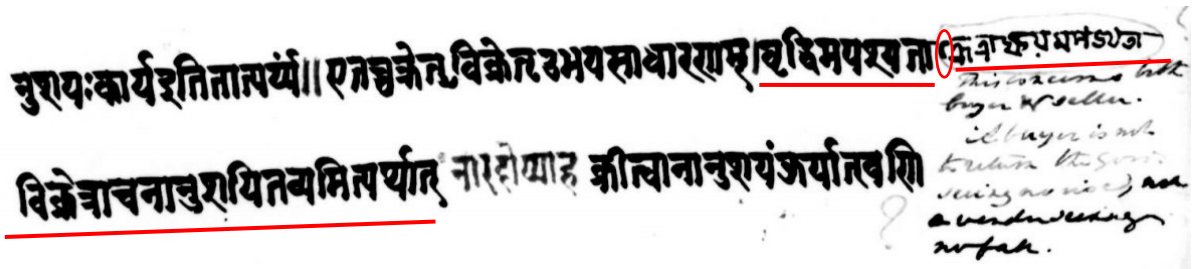


Abbildung 1: A fol. 31a, ll. 15–16 (The British Library, I.O. 1505/3145b). Hervorhebungen S. C.

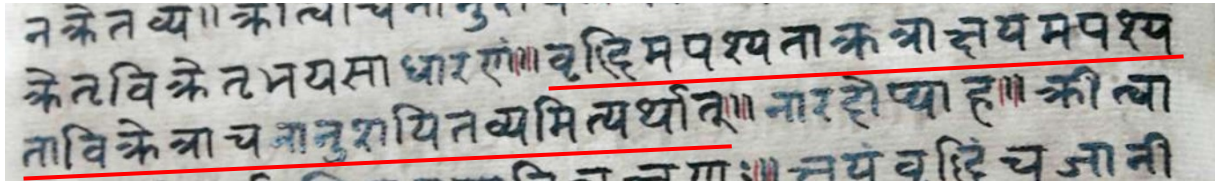


Abbildung 2: B fol. 30b, ll. 16–17 (Government Oriental Manuscripts Library Chennai, GOMLM Nr. 3202). Hervorhebungen S. C.

An einer Stelle (VS 1.3.2) folgt B einer Hinzufügung in A nicht gänzlich (Auslassung des Subjekts *vr̥ddhir*), vielleicht weil der Schreiber von B diese Hinzufügung als überflüssig oder unkorrekt erachtete:

A: *pañcāsmiṇ śate vr̥ddhir dīyate iti pañcakaṃ śataṃ* (Abb. 3)

B: *pañcāsmiṇ śate dīyate iti pañcakaṃ | śataṃ* (Abb. 4)



Abbildung 3: A fol. 8a l. 13 (The British Library, I.O. 1505/3145b). Hervorhebungen S. C.

⁴ <<...>> markiert hier eine interlineare Ergänzung des Korrektors, der nicht mit dem Schreiber identisch ist.

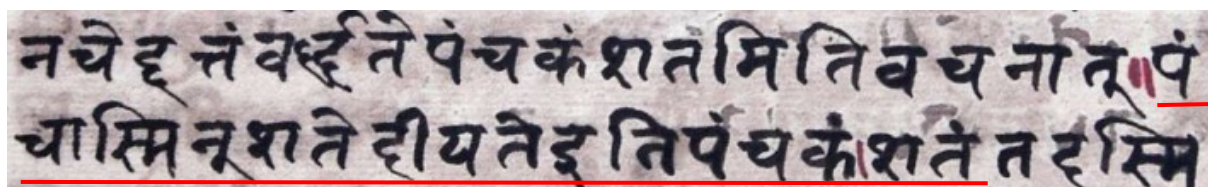


Abbildung 4: B fol. 8b ll. 17–18 (Government Oriental Manuscripts Library Chennai, GOMLM Nr. 3202). Hervorhebungen S. C.

Dies unterstützt die Hypothese, dass B von A kopiert wurde. Daher wurde der vorliegenden Edition A als Leithandschrift zugrunde gelegt. Folglich sind im kritischen Apparat alle Hinweise auf B nicht als Variantenangaben zu verstehen, sondern als auf B beruhende Emendationsvorschläge.

Die Handschrift M wurde nach ihrer Sichtung nicht weiterverwendet, da sich herausstellte, dass diese nur das vierte und neunte Hauptkapitel, *dāyabhāga-nirūpaṇa* bzw. *prakīrṇa*, umfasst und somit für den in der vorliegenden Edition zu konstituierenden Text nicht zu berücksichtigen war. Dass die Handschrift beinahe ausschließlich erbrechtliches Material überliefert, ist ein weiteres Indiz für die in der Einleitung diskutierte These, dass die koloniale Konstruktion erbrechtlich fundierter hinduistischer Rechtsschulen als ursächlich für die Rezeption von VS in Südindien gelten kann (siehe iv). Es scheint äußerst unwahrscheinlich, dass M ohne Vermittlung durch A von P abhängt. Es ist vielmehr zu vermuten, dass VS über B in Südindien eingeführt wurde und somit M von B abhängt. Mit Sicherheit ließe sich dies jedoch erst nach einer textkritischen Untersuchung von M behaupten, die im Rahmen der vorliegenden Arbeit nicht durchgeführt wurde. K konnte nicht lokalisiert werden und wurde entsprechend nicht berücksichtigt.

Hinweise zu Edition und Übersetzung

Aus technischen Gründen wurden in der vorliegenden Edition und Übersetzung Emendations- und Zitationsapparat sowie Übersetzerkommentar nicht voneinander getrennt. Um den Apparat zu entlasten, wurde die Quellenangabe für solche Zitate, die keiner Vervollständigung aus anderen Texteditionen bedürfen, nur im Haupttext gegeben. Wenn Halb- oder Viertelverse zitiert werden, wird der vollständige Vers der verfügbaren Textedition entsprechend in der Fußnote zitiert. Direkte Zitate und davon abhängige Glossierungen im Kommentar werden in Fettdruck wiedergegeben. Bei indirekten Zitaten wird die Quellenangabe mit „siehe“ eingeleitet. Varianten aus Texteditionen werden nur dann aufgeführt, wenn diese als Grundlage für Konjekturen oder Emendationen dienen. Die von Colebrooke stammenden englischen interlinearen und marginalen Glossen wurden nicht in den Apparat aufgenommen. Die

Orthographie wurde der des entsprechenden Lemmas in PW angepasst. Dies betrifft vorrangig *b/v, m/Klassennasal* und die Verdoppelung von Konsonanten nach *r*.

Bei der Interpunktion wurde fehlender Avagraha von mir ergänzt. Ein einfacher Daṇḍa wurde anstelle der das Satzende markierenden Lücken oder des Doppeldaṇḍa gesetzt. Allein stehende Halbverse behalten den einfachen Danda. Doppeldaṇḍa bleibt dem Versabschluss von vollständig zitierten Versen vorbehalten. Durch Abstraktnomina gebildete Komposita im Sinne kausaler Nebensätze wurden für die bessere Lesbarkeit durch Kommata getrennt.

Bei vollständigen Verszitate wurden ausgeführte Sandhis zwischen dem letzten Wort des Verses und dem das Zitat abschließenden *iti* stillschweigend rückgängig gemacht. Dies liegt zum einen darin begründet, dass kein Muster ersichtlich ist, in welchen Fällen in A ein solcher Sandhi durchgeführt wird und in welchen nicht, und darüber hinaus die Stellen, an welchen dieser Sandhi unterbleibt, in der Überzahl sind. Zum anderen ermöglicht die Aufhebung des Sandhi vor *iti* eine klare Trennung zwischen *mūla*-Text und Kommentar, was dem Leser eine bessere Orientierung bietet, da vollständige Verszitate ein wichtiges inhaltliches Gliederungselement darstellen. Anusvāra am Satzende wurde zu *m* standardisiert. Bei Teilvers- oder Prosazitate wurde der Sandhi zwischen dem letzten Wort des Zitates und *iti* nicht aufgehoben, weil in diesen Fällen in A immer ein Sandhi ausgeführt wurde. Um den Lesefluss nicht zu stören, wird in diesen Fällen die Quellenangabe im Haupttext hinter *iti* bzw. *ityādi* gesetzt.

Die Überschriften beruhen auf der textimmanenten Binnenstruktur in Form von Kapitel- und Unterkapitelgliederungen, die in VS selbst vorzufinden ist. Einzig zur Untergliederung der Einleitung habe ich versucht, eigenständig passende Sanskrit-Überschriften zu finden und habe diese mit römischen Ziffern nummeriert, um die im Text angelegte Kapitelzählung beibehalten zu können. Um eine bessere Vergleichbarkeit von Sanskrit-Text und Übersetzung zu ermöglichen und um Textstellen leichter zitieren und auffinden zu können, wurden die Unterkapitel mit arabischen Ziffern in Sinnabschnitte untergliedert.

Analog zur Edition finden sich in der Übersetzung die Quellenangaben im Haupttext und Teilzitate werden im Falle, dass eine entsprechende veröffentlichte Übersetzung vorliegt, in der Fußnote vervollständigt. Runde Klammern markieren neben Quellenangaben auch Ergänzungen zur Übersetzung, während eckige Klammern Erklärungen zu dieser vorbehalten sind. Sofern nicht anders angegeben, sind alle Übersetzungen von mir, wobei veröffentlichte Übersetzungen für Zitate aus der Smṛti- und Kommentarliteratur berücksichtigt und häufig auch übernommen wurden.

Editorische Abkürzungen

- A = Siglum für Handschrift I.O. 1505/3145b; Schreiber dieser Handschrift
A¹ = Korrektor, vielleicht identisch mit Schreiber
A² = Korrektor, nicht identisch mit Schreiber
adscr. = Hinzufügung zwischen Zeilen oder am Rand
B = Siglum für Handschrift GOMLM Nr. 3202
del. = Tilgung
Ed. = zu Emendationszwecken herangezogene Variante aus Textedition
em. = Emendation
om. = Auslassung

Text und Übersetzung

Einleitung

i. Maṅgalācaraṇa – Maṅgala-Verse

[1.] śrīgaṇeśāya namaḥ | śrīkālīkāyai namaḥ |

śrīkālīkā mañjukapālamālikā
sṛṣṭisthitidhvaṃsakaṭākṣacālikā |
āstāṃ sadā sevakavargapālikā saccinmayī¹
vighnasamūhadālikā || 1 ||

īṅglaśsudeśārṇavabhūsudhākaro diśo yaśaścandrikayā
prakāśayan |
adhītya śāstram pratibhāṣayātha tat svayā samastam
svalipau yuyoja yaḥ || 2 ||

yasyāsty ayodhyā nagarīndrakoṭibhir vipakṣapakṣe
'nucarā vibhīṣaṇāḥ |
sugrīvanīlāṅgadavīraśobhitā³ sadābhirāmasya camūḥ
khaladviṣaḥ || 3 ||

cintāmaṇeḥ prastaratām suradroḥ kāṣṭhyam
paśutvaṃ kila kāmādhenoh |
karoti yo vyaktam ayācyamāno dātārthine hy
arthitadāyinas te || 4 ||

[1.] Ehre dem erhabenen Gaṇeśa! Ehre der erhabenen Kālīkā!

Die erhabene Kālīkā mit ihrem schönen Schädelkranz, die mit dem Zucken ihrer Seitenblicke Hervorbringung, Bestand und Aufhören bewirkt, welche ihre Anhängerschaft schützt, welche aus Sein und Geist besteht und die Hindernisschar zerstreut, möge verweilen. (1)

Er [Sir William Jones], der ein Mond ist, entstanden aus den Wogen des schönen Landes England, der die Weltgegenden mit seinem herrlichen Mondschein erstrahlen lässt, welcher die Lehrtexte (*śāstra*) studiert und diese dann verbunden mit seiner Fremdsprache (*pratibhāṣā*) in seiner Schrift niedergelegt hat.² (2)

Er, dem wegen (seiner) königlichen Vorzüge (*indrakoṭi*)⁴ die Stadt Ayodhyā gehört, der furchteinflößende (*vibhīṣaṇa*)⁵ Anhänger aufseiten der Feinde hat, der – stets wohlgefällig (*abhirāma*)⁶ und ein Verächter der Boshaften – ein Heer besitzt, das glänzt durch Helden wie Sugrīva, Nīla und Aṅgada.⁷ (3)

Er, der das Steinhafte des Wunschedelsteines, das Holzhafte des Götterbaumes, sogar das Viehhafte der Wunschkuh offenbar macht, weil er dem Bittsteller spendet, ohne dass er darum gebeten wird, während

¹ saccī° A, sacci° A²

² Dies könnte eine Anspielung auf Jones' ursprüngliches Vorhaben sein, den *Digest* zweisprachig herauszugeben: auf der einen Seite den Originaltext in Sanskrit, auf der anderen dessen englische Übersetzung („I would write the Translation on the opposite pages, and after all inspect the formation of a perfect index“, Brief an C.W. Boughton Rouse, 24. Oktober 1786, zit. nach Cannon 1970: II 721).

³ sugrīva° A, sugrīva B

⁴ Dieser Vers weist zahlreiche Anspielungen auf das *Rāmāyana* auf. Zur Bedeutung des *Rāmāyana* für die herrschaftliche Panegyrik und Überhöhung königlicher Macht siehe Pollock (1993b). *Indrakoṭi* könnte hier auch auf den Bogen Rāmas hinweisen, den er von Indra erhalten hatte, da *koṭi* auch die Bogenspitze bezeichnet.

⁵ Vibhīṣaṇa, der Bruder Rāvaṇas, schließt sich Rāma an. Dieses Bild fügt sich zu der Aussage des vorliegenden Stollens, nach der Jones sogar Anhänger im Feindeslager habe.

⁶ Abhirāma, worin durch das Präfix *abhi-* eine Steigerung von *rāma* impliziert wird, wird häufig als Bezeichnung Rāmas verwendet.

⁷ Namen von Affen aus Hanumāns Gefolge.

śubhrādvaitasamādiṣṭe loka yadyaśasā lipeḥ |
sādhanatvam⁹ agān nūnam parāstāryayaśomaṣī || 5 ||

artham yathāśāstram avetya śāsituṃ prajāḥ sudhīr
mistayonsabhūpatiḥ¹² |
ajījñapat sa vyavahārasādhako granthaḥ
samastārthamayo viracyatām || 6 ||

adhyeṣitas tena tadāptavṛttir granthān samālocya
bahūn trivedī |
sarvoruśarmā viṣayānurūpaṃ vivādasārārṇavam
ātanoti || 7 ||

ii. Rājadaṇḍa – Die königliche Strafgewalt

[1.] atha prajāpālanādhikṛtena prajāparipālanāya
vyavahāradarśanam pratyahaṃ kartavyam |

iti samcintya nṛpatiḥ¹⁷ kratutulyaphalaṃ pṛthak |
vyavahārān svayaṃ paśyet sabhyaḥ parivṛto
'nvaham || (YDh 1.360)
iti yājñavalkyokteḥ |

diese⁸ (lediglich) spenden, worum sie gebeten wurden. (4)

Er, dessen Ruhm der Welt reines Weiß zuteilte.¹⁰ Zum Mittel der Schrift wurde alsbald die Tinte (seines) Ruhms, welche die Āryas¹¹ verstoßen hat. (5)

Dieser kluge Regent, Mister Jones, hat den Gegenstand (*artha*)¹³ gemäß den Lehrtexten verstanden, um ihn seinen Untertanen zu lehren, und verkündete, dass dieses Buch, nützlich in Gerichtsverfahren (*vyavahāra*)¹⁴ und den ganzen Gegenstand umfassend, verfasst werden soll. (6)

Trivedin Sarvoru Śarman, der von ihm (um die Abfassung) gebeten wurde, und der seinen Lebensunterhalt von ihm erhält,¹⁵ hat sich viele Bücher vor Augen geführt und verfasst den (Rechts-)gebieten (*viṣaya*)¹⁶ entsprechend *Vivādasārārṇava* („Ozean der Essenz der Streitigkeiten“). (7)

[1.] Von hier an (*atha*): Derjenige, der mit dem Schutz der Untertanen betraut wurde, soll täglich die Rechtsfälle prüfen, um seine Untertanen rundum zu beschützen.

Denn es heißt bei Yājñavalkya:

So soll der König jeweils den Lohn (für die gerechte Strafanwendung), der einem Opfer gleichkommt, bedenken und die Rechtsfälle selbst prüfen, umgeben von Richtern. (YDh 1.360)

⁸ Gemeint sind Wunschedelstein, Götterbaum und Wunschkuh.

⁹ sādhanatvam A, sādhanatvam B

¹⁰ *Yaśas*, Ruhm, wird mit der Farbe Weiß assoziiert. Sir William Jones' Ruhm „färbt“ auf die ganze Welt ab.

¹¹ Ārya („Edler“) dient im brahmanischen Diskurs als eine Selbstbezeichnung der Zweimalgeborenen (*dvija*). Dadurch stehen diese in Opposition zu den *mlecchas*, „Fremden“, die außerhalb des *varṇāśramadharmas* stehen (siehe dazu Halbfass 1988: 177). Der *mleccha* Jones übertrifft die Āryas an Gelehrsamkeit, die wohl durch die Tinte symbolisiert wird.

¹² mista° A, mistara° A², vilyam° *adscr.* A²

¹³ Gemeint ist hier wahrscheinlich die Disziplin des Dharmasāstra.

¹⁴ Ich übersetze hier *vyavahāra* in einem formal-juristischen Sinne als „Gerichtsverhandlung“, eine Bedeutung die eigentlich erst unter kolonialem Einfluss in den Begriff hineinprojiziert wurde (siehe u. a. Menski 2007: 127). Der Kontext des Verses, vor allem die Erwähnung des „Buches“ im Sinne eines Gesetzestextes, legt eine solche Übersetzung nahe. Zur Bedeutung des vormodernen Konzepts des *vyavahāra* im Dharmasāstra siehe Davis (2010b: 108ff.).

¹⁵ W. Jones vergütete Sarvoru Śarman für seine Tätigkeit an VS (R. Rocher 1989: 630–631).

¹⁶ Unklar ist, ob *viṣaya* hier „Gebiet“ im geographischen Sinne bezeichnet und ein Verweis darauf ist, dass VS die Rechtspraxis Mithilas kodifizieren sollte, oder ob es hier eher im Sinne von „Themengebiet“, „Untersuchungsgegenstand“ zu verstehen ist und sich somit auf die *vivādapadas* bezieht, welche die Gliederung des VS vorgeben. Ich tendiere eher zur zweiten Variante, da für den ersten Fall eine Spezifizierung des örtlichen Geltungsanspruchs des Textes zu erwarten wäre.

¹⁷ nṛpatiḥ A, nṛpatiḥ A¹

**dharmasāstraṃ puraskṛtya praḍvivākamate sthitaḥ |
śamāhitamatiḥ paśyed vyavahārān anukramāt || (NSm
Mā 1.29)**

iti nāradokteś ca tatphalaṃ tu prajāpālanaparama-
dharmah |

**puṇyāt ṣaḍbhāgam ādatte nyāyena paripālayan |
sarvadānādhikam yasmāt prajānām paripālanam ||
(YDh 1.335)**

iti yājñavalkyokteḥ |

**prajāpālanam ca daṇḍaikasādhyaduṣṭanigrahasaṃbhavi |
yad āha²⁰ manuḥ**

**tadārtham sarvabhūtānām goptāram dharmam
ātmajam |
brahmatejomayaṃ daṇḍam asṛjat pūrvam īśvaraḥ ||
(MDh 7.14)**

**taṃ deśakālau śaktim ca vidyām cāvekṣya tattvataḥ |
yathārhatāḥ sampraṇayen nareṣv anyāyavartīṣu ||
sa rājā puruṣo daṇḍaḥ sa netā śāsītā ca saḥ |
caturṇām āśramāṇām sa dharmasya pratibhūḥ
smṛtaḥ ||**

**daṇḍaḥ śāsti prajāḥ sarvā daṇḍa evābhirakṣati |
daṇḍaḥ supteṣu²¹ jāgarti daṇḍam dharmam vidur
budhāḥ || (MDh 7.16–18)**

ityādi | sa ca daṇḍaḥ samīkṣya prayoktavyaḥ |

**jñātvāparādham deśam ca kālam balam athāpi vā |
vayaḥ karma ca vittam ca daṇḍam daṇḍyeṣu pātayet ||
(YDh 1.368)**

iti vacanāt |

Und weil es bei Nārada heißt:

**Das Dharmaśāstra¹⁸ vor Augen, im Vertrau-
en auf die Ansicht des obersten Richters und
mit ruhigem Verstand soll (der König) die
Rechtsfälle der Reihe nach prüfen. (NSm Mā
1.29)**

Der Lohn dafür aber ist das höchste Verdienst
(*dharmā*) des Schutzes der Untertanen.

Denn es heißt bei Yājñavalkya:

**Den sechsten Teil des Verdienstes (seiner
Untertanen) empfängt der (König), wenn er
auf gerechte Weise Schutz gewährt. Denn der
Schutz der Untertanen übersteigt alle
Gaben.¹⁹ (YDh 1.335)**

Der „Schutz der Untertanen“ wird durch das
Ergreifen verdorbener Menschen, die nur durch
Strafe zu bezwingen sind, möglich. Denn Manu
sagt:

**Zum Wohle des (Königs) schuf der Herr einst
die Strafe, den Beschützer aller Lebewesen,
das Recht (*dharmā*), seinen Sohn, mit der
Strahlkraft Brahmās. (MDh 7.14)**

**Bei Menschen, die gegen das Recht verstoßen
haben, soll der (König) nach Gebühr (die
Strafe) anwenden, nachdem er sorgfältig Ort
und Zeit (des Vergehens) sowie Stärke und
Wissen (des Übeltäters) geprüft hat. Die
Strafe ist der König, der Mann, der Führer,
der Herrscher und der Überlieferung nach
der Bürge für die Ordnung (*dharmā*) der vier
Lebensstadien. Die Strafe herrscht über alle
Untertanen, die Strafe allein gewährt Schutz.
Die Strafe wacht über die Schlafenden – die
Weisen kennen die Strafe als Recht (*dharmā*).
(MDh 7.16–18)**

Und so weiter. Außerdem muss die Strafe nach
(vorheriger) Prüfung verhängt werden.

Denn es heißt:

**Nachdem (der König) sich mit dem Vergehen
vertraut gemacht hat und mit (dessen) Ort,
Zeit und Schwere sowie dem Alter, der
Beschäftigung und dem Vermögen (des Übel-
täters), soll er die Strafe auf die Strafwür-
digen fallen lassen. (YDh 1.368)**

¹⁸ Dharmaśāstra bezeichnet hier eher eine bestimmte Disziplin der Gelehrsamkeit und Jurisprudenz als ein abgeschlossenes Korpus an Texten.

¹⁹ Ein König, der seine Pflicht erfüllt, hat Anteil an dem akkumulierten Verdienst seiner Untertanen. Versagt er jedoch bei der Strafverfolgung, überträgt sich auch anteilig die entsprechende Schuldsubstanz auf ihn (siehe dazu Hara 2002: 105).

²⁰ āhaḥ A, āha B

²¹ sumneṣu A, supteṣu A²

adharmadaṇḍanam svargakīrtilokavināsanam |
samyak tu daṇḍanam rājñah²² svargakīrtijayāvaham ||
(YDh 1.357)
iti vacanāt |

[Und] weil es heißt:

Ungerechtes Strafen ist der Untergang von Himmel, Ruhm und Welt. Gerechtes Strafen aber bringt dem König Himmel, Ruhm und Sieg. (YDh 1.357)

yo daṇḍyān daṇḍayed rājā samyag vadhyāms²³ ca
ghātayet |
iṣṭam syāt kratubhis tena samāptavaradakṣiṇaiḥ ||
(YDh 1.359)
iti vacanāc ca |

Und weil es heißt.

Wenn ein König die Strafwürdigen und diejenigen, welche den Tod verdienen, bestraft, ist es, als ob er viele Opfer mit herrlichen Opfergaben vollzogen hätte. (YDh 1.359)

nanv ata eva phalaśravaṇād daṇḍapraṇayanam kāmyam iti
cen naivam, akaraṇe prāyaścittaśrutyāsya nityatvāt | yad
āha vasiṣṭhaḥ **daṇḍyotsarge rājaikarātram upavāset
trirātram purohitaḥ | kṛcchram adaṇḍyadaṇḍane
purohitas trirātram rājeti** (VaDhSū 19.41–42) |

Wenn nun jemand einwenden würde, dass die Strafanwendung beliebig ist, weil man „Lohn“ hört, (erwidern wir): Dem ist nicht so, weil das (Strafen) notwendig ist, da ein Sühneritual für den (König) bei Unterlassung (von Strafanwendung) vorgeschrieben ist.²⁴ Denn Vasiṣṭha sagt: „Wenn ein Strafwürdiger davonkommt, soll der König einen Tag fasten, sein Hauspriester drei Tage. Wenn einer, der keine Strafe verdient, bestraft wird, soll der Hauspriester eine *kṛcchra*-Buße²⁵ ausführen und der König drei Tage fasten“ (VaDhSū 19.41–42).

[2.] sa ca dvividhaḥ, śārīra ārthaś ca |

[2.] Außerdem ist die (Strafe) von zweifacher (Art), auf den Körper und auf Geld bezogen.

śārīraś cārthadaṇḍaś ca daṇḍas tu dvividhaḥ smṛtaḥ |
(NSm 19.60ab)

Denn es heißt bei Nārada:

Die Strafe aber ist von zweifacher (Art), so heißt es: Körper- und Geldstrafe. (NSm 19.60ab)

śārīras tāḍanādis tu maraṇāntaḥ²⁶ prakīrtitaḥ ||
kākiṇyādis tv arthadaṇḍaḥ sarvasvāntas tathaiva ca |
(NSm 19.61ab)
iti nāradokteḥ |

Als Körperstrafe wird (alles) von der Prügelstrafe bis zur Hinrichtung bezeichnet. Geldstrafe reicht von (der Zahlung) einer *kākiṇī*²⁷ bis zur (Konfiszierung) des gesamten Besitzes. (NSm 19.61ab)

²² svargakīrtilokavināsanam ... rājñah *adscr.* A²

²³ vadhyāms A, vadhyāms A¹

²⁴ Die Ausführung der königlichen Rechtspflege bringt dem König nicht nur Verdienst ein, sondern er lädt bei deren Vernachlässigung auch Schuld auf sich. Daher ist diese königliche Pflicht nicht „optional“. Zur Bedeutung der königlichen Strafgewalt als zentralem herrschaftlichem Legitimationsmuster siehe etwa Lingat (1998: 232–237) und Wezler (1995: 121ff.).

²⁵ Die *kṛcchra*-Buße dauert in der Regel zwölf Tage. Je drei Tage darf man nur morgens, dann für drei weitere Tage nur abends etwas essen. Die folgenden drei Tage darf man nur solche Nahrung zu sich nehmen, um die man nicht gebeten hat, und die letzten drei Tage ist schließlich auf das Essen gänzlich zu verzichten (Michaels 2003: 234).

²⁶ maraṇānta A, maraṇāntaḥ A¹

²⁷ Eine Münze von geringem Geldwert. Entspricht 20 Kauri oder einem Viertel *paṇa* (siehe PW s. v. *kākiṇī*).

aparādhādyanusāreṇa tāv apy anekadhā | **śārīro daśadhā prokto hy²⁸ arthadaṇḍas tv anekadhēti** (NSm 19.60ab)²⁹ smṛteḥ | tatra śārīradaṇḍo brāhmaṇetaṛeṣām eva na brāhmaṇānām | **triṣu varṇeṣu tāni syur akṣato brāhmaṇo³⁰ vrajed itī** (MDh 8.124cd)³¹ manoh | sarvaṃ caitad yathāprastāvam upapādayiṣyate |

[3.] kiṃ ca sanyāyasvarāṣṭraparipālanena rājñām yo dharmah sa parakīyadeśātmasātkaṛaṇe 'pi |

ya eva nṛpater dharmah svarāṣṭraparipālāne | tam eva kr̥ṣnam āpnoti pararāṣṭraṃ vaśam nayan || (YDh 1.342)
iti vacanāt |

svavaśopāgatapararāṣṭrarakṣaṇam tu na svadeśācārādisām̐karyeṇa kiṃ tu sāstrānugunaprāgavasthitataddeśācārānurodhena³⁴ |

yasmin deṣe ya ācāro vyavahārah kulasthiṭh | tathaiva paripālyo 'sau yadā vaśam upāgataḥ || (YDh 1.343)

Dem Vergehen usw. entsprechend sind diese beiden (Strafarten) aber vielfach (untergliedert). Denn es ist überliefert: „Die Körperstrafe gilt als zehnfach (unterteilt), die Geldstrafe jedoch als vielfach (unterteilt)“ (NSm 19.60ab).³² Dabei gilt die Körperstrafe allerdings für (alle) anderen (Stände) als Brahmanen und nicht für Brahmanen, weil es bei Manu heißt: „Die (zehn Körperstellen, an denen Strafen vollzogen werden dürfen) sind bei allen drei Ständen anwendbar, ein Brahmane soll unverletzt (das Land) verlassen“ (MDh 8.124cd).³³ Und all dies wird bei der ersten passenden Gelegenheit dargelegt werden.

[3.] Ferner wird Königen das Verdienst (*dharmā*), welches sie erhalten, wenn sie das eigene Königreich rechtmäßig beschützen, auch zuteil, wenn sie sich ein fremdes Land zu eigen machen.

Denn es heißt:

Genau das Verdienst (*dharmā*), welches für einen König in der Beschützung seines Reiches liegt, erhält er vollständig, wenn er ein fremdes Herrschaftsgebiet in seine Gewalt bringt. (YDh 1.342)

Ein „fremdes Herrschaftsgebiet“, das unter die eigene „Gewalt“ gekommen ist, wird nicht durch die Vermengung mit den eigenen Sitten usw. beschützt, sondern den Lehrtexten entsprechend durch Rücksicht auf die Sitten der in diesem Land angestammten Bevölkerung.³⁵

Denn es heißt:

Welche Sitten, welches Rechtsverfahren und welcher Familienbrauch in einem Land

²⁸ om. A, hy A²

²⁹ śārīras cārthadaṇḍas ca daṇḍas tu dvividhaḥ smṛtaḥ | śārīrā daśadhā proktā arthadaṇḍas tv anekadhā || (NSm 19.60)

³⁰ brāhmaṇe A, brāhmaṇo B

³¹ daśa sthānāni daṇḍasya manuḥ svayambhuvo 'bravīt | triṣu varṇeṣu tāni syur akṣato brāhmaṇo vrajet || (MDh 8.124)

³² „Punishment is said to be twofold: corporal and pecuniary. There are ten kinds of corporal punishments, and many kinds of pecuniary punishments“ (NSm 19.60, Übers. Lariviere 1989b).

³³ „Manu, der Sohn des Selbstentstandenen, hat zehn Stellen benannt, an denen Strafen vollzogen werden dürfen; diese sind anwendbar bei allen drei Ständen, ein Brahmane aber soll unverletzt (das Land) verlassen“ (MDh 8.124, Übers. Michaels 2010a).

³⁴ °deśācārānurodhena A, °deśācārānurodhena A¹

³⁵ Dass der *rājadharmā* vorrangig den Schutz bereits bestehender Normen und Sitten umfasst, woraus sich dann auch das Verbot ableitet, eroberten Gebieten fremde Gesetze aufzuerlegen, fasst Derrett (1976: 606) wie folgt zusammen: „The presuppositions of *rājadharmā* were not of fundamental rights, of Rule of Law, of equality before the law, of security of life, liberty and property, or anything of the kind. They were that the king should rule his subjects (including, of course, the brahmins) in such a manner as to give general satisfaction; this meant, in particular, not disturbing the delicate balance of competing, jealous groups, castes, regions within his kingdom“. Für Wezlers Untersuchung zu *deśadharmā* (Wezler 1985) ist die königliche Ausweitung des Herrschaftsbereiches von besonderer Bedeutung. In der Aufforderung an den König, die jeweiligen regionalen Sitten auch dann unangetastet zu lassen,

iti vacanāt |

vaśam upāgata ity anena vaśopagamanāt prāg aniyama
iti darśitam | yad āha

uparudhdyārim āsīta rāṣṭraṃ cāsyō ya pīḍayet³⁷ |
dūṣayec cāsyā satataṃ yavasānnodakendhanam ||
(MDh 7.195)

iti

iii. Parimāṇa – Maßeinheiten

[1.] prakṛtam anusarāmaḥ | kṛṣṇalamāśasuvārṇādibhir
arthadaṇḍo vaktavyaḥ³⁸ | te ca pratideśam³⁹
bhinnaparimāṇārthā ity ekarūpāparādhe ’pi deśabhedena
nyūnādhikadaṇḍo mā bhūd iti kṛṣṇalādiśabdānām
niyataparimāṇaviśayatvaṃ⁴⁰ daṇḍavyavahāre ’vaśyam
abhyupeyam | tatra yājñavalkyaḥ

**bestehen, in Übereinstimmung mit diesen soll
(der König das Land) beschützen, wenn es in
seine Gewalt gekommen ist. (YDh 1.343)**

Mit „wenn es in seine Gewalt gekommen ist“
wird gezeigt, dass bevor (das fremde Herr-
schaftsgebiet) unter die Gewalt (des Königs)
kommt, keine Beschränkung besteht.³⁶ Denn er
[Manu] sagt:

**Wenn (der König) den Feind umzingelt hat,
soll er Lager beziehen, das (feindliche) Kö-
nigreich bedrängen und fortwährend Heu,
Speisen, Wasser und Brennholz verderben.
(MDh 7.195)**

[1.] Gehen wir dem nach, was (weiter oben)
begonnen wurde. Geldstrafe kann man mit
kṛṣṇala, *māśa*, *suvarṇa*⁴¹ usw. erklären. Als
Maßeinheiten haben diese in jeder Gegend
unterschiedliche Bedeutungen. Folglich gibt es
sogar bei einem Vergehen gleicher Art wegen
des regionalen Unterschieds höhere und
niedrigere Strafen. Damit dies nicht eintritt, ist
auf jeden Fall zu befürworten, dass bei der
Strafanwendung Wörter wie *kṛṣṇala* usw. sich
auf festgesetzte Maßeinheiten beziehen. Dazu
sagt Yājñavalkya:

wenn sie den Normen des Dharmaśāstra widersprechen, zeigt sich, dass „die Tatsache ihrer Traditionalität allein und nicht etwa auch ihre Dharma-mäßigkeit dafür maßgebend ist, dass die Sitten in der eroberten Region ‚intakt erhalten‘ werden“ (Wezler 1985: 15). Daraus folgt für Wezler, dass das Konzept des *deśadharmā* politisch-strategischen Ursprungs ist: „Man hat hier denn doch stark den Eindruck, auf den eigentlichen, d. h. politischen Kern der Akzeptierung ‚regionaler Traditionen‘ gestoßen zu sein – und wohl auch den Ursprung der Idee der vom König zu gewährenden praktischen Toleranz. Wenn dieser Eindruck richtig ist, stünde natürlich zu vermuten, dass die Einschränkung, die sich in verschiedenen Smṛti Texten findet, dass also nur dem ‚überregionalen‘ dharma nicht zuwiderlaufende ‚regionale‘ Traditionen respektiert werden dürfen, in zweifacher Hinsicht sekundär ist: Sekundär zum einen, was die Entwicklung des Dharmaśāstra als Theorie anbelangt – und insofern würde sich wieder einmal bestätigen, dass diese Entwicklung vor allem durch zunehmende Rigorosität der Vorschriften gekennzeichnet ist –, und sekundär zum anderen insofern, als der faktisch-historische Prozess der Anpassung des ‚Regionalen‘ an die ‚überregionale‘ Norm, ob nun von ‚oben‘ gelenkt oder sich von ‚unten‘ spontan entwickelnd, erst nachträglich eingesetzt hat, nach einer mehr oder minder langen Phase, während derer aus politischem Kalkül das ‚regional‘ bestehende nicht mehr angetastet wurde“ (Wezler 1985: 15–16). Bezieht man diese Passage des VS auf seinen unmittelbaren Entstehungskontext, ließe sich diese auch als eine an die britischen Adressaten gerichtete Aufforderung deuten, keinesfalls britisches Recht auf indischem Boden zu etablieren.

³⁶ Im Kriegsfall ist das Gebot der Achtung des lokalen Rechts suspendiert.

³⁷ pīḍayet A, pīḍayet B

³⁸ vaktavyaḥ A, traktavya A²

³⁹ pratideśe A, pratideśam B

⁴⁰ niyama° A, niyata° B

⁴¹ Olivelle (2009: 168, Anm. zu ViDh 4.1) bemerkt, dass diese Begriffe für Maßeinheiten zwar eine nicht-technische Bedeutung aufweisen, die allerdings hinter ihrer technischen zurücktritt. Ich folge dieser Auffassung und lasse daher Bezeichnungen für Maßeinheiten unübersetzt. Nach Olivelle (2005b: 997) entspricht ein *kṛṣṇala* etwa 0.118 Gramm, ein *māśa* etwa 0.59 Gramm und ein *suvarṇa* etwa 0.039 Gramm. Olivelle weist dort auch darauf hin, dass seine Angaben nur Annäherungen sind, da die Maßeinheiten starken geographischen und zeitlichen Veränderungen unterworfen waren und – wie auch weiter unten ersichtlich wird – variierten, je nachdem, ob sie als Maßeinheiten

jālasūryamarīcisthaṃ⁴² trasareṇū rajaḥ smṛtam |
te 'ṣṭau likṣā tu tās tisro rājasarṣapa ucyate ||
gauras tu te trayāḥ ṣaṭ te yavo madhyas tu te trayāḥ |
kṛṣṇalaḥ pañca te māśās te suvarṇas tu ṣoḍaśaḥ ||
palaṃ suvarṇāś catvāraḥ pañca vāpi prakīrtitam |
(YDh 1.362–364ab)

Ein Staubkorn, das sich in den Lichtstrahlen der durch ein Gitterfenster (scheinenden) Sonne befindet, wird *trasareṇu*⁴³ genannt, acht davon sind eine *likṣā*,⁴⁴ drei von diesen ein *rājasarṣapa*.⁴⁵ Drei von diesen ein *gaura*,⁴⁶ sechs davon ein *yava*⁴⁷ mittlerer Größe, drei von diesen ein *kṛṣṇala*, fünf davon ein *māśa*, und sechzehn von diesen ein *suvarṇa*. Als ein *pala*⁴⁸ bezeichnet man vier oder auch fünf *suvarṇa*. (YDh 1.362–364ab)

für Gold, Silber oder Kupfer gebraucht wurden. Ursprünglich bedeutete *kṛṣṇala* einen Samen des *Abrus Precatorius* und *māśa* eine Bohne (Olivelle 2009: 168, Anm. zu ViDh 4.1).

⁴² jālasūryamarīci° A, jālasūryamarīci° A¹

⁴³ Dabei handelt es sich um die kleinste Gewichtseinheit, von der ausgehend alle anderen Maße bestimmt werden. Zur Etymologie siehe Olivelle (2009: 168, Anm. zu ViDh 4.1): „*Trasarenu*: the term *trasa* means something moving or quivering, and *reṇu* means a speck of dust or pollen. The term refers to the smallest visible particle of matter, often regarded as having the mass of three atoms“.

⁴⁴ Olivelle (2005b: 997) übersetzt *likṣā* mit „egg of a lotus“ und bemerkt nur, dass es sich um „a very minute measure of weight“ handelt.

⁴⁵ Auch für *rājasarṣapa*, das mit „black mustard seed“ wiedergegeben wird, macht Olivelle (2005b: 997) keine genaueren Angaben, als dass es sich um eine feine Maßeinheit handelt, die drei *likṣā* entspricht, was sich mit den Angaben im vorliegenden Text deckt.

⁴⁶ Bei *gaura* wie auch dem unten angeführten *siddhārtha* muss es sich um Synonyme für *gaurasarṣapa* handeln, da deren Gewicht mit drei *rājasarṣapa* angegeben wird (siehe Olivelle 2005b: 997).

⁴⁷ Ein Gerstenkorn (Olivelle 2009: 168, Anm. zu 4.1). Olivelle (2005b: 997) beziffert dessen Gewicht mit 0.039 Gramm.

⁴⁸ Olivelle (2005b: 997) gibt für *pala* ein Gewicht von etwa 37.76 Gramm an.

iti asyārthaḥ | jālakāntarapraviṣṭādityaraśmīthitaṃ yad
rajas tat **trasareṇu** ity uktam | te **trasareṇavo** 'ṣṭau
likṣā⁴⁹ | **tās tisro** rājikāḥ | tās tisraḥ siddhārthāḥ | te ṣaḍ
sthūlasūkṣmātirikto **madhyamo yavaḥ** | etena
gaurasarṣapādayo madhyamā jñeyāḥ | atra⁵⁰
sarṣapādyunmitaṃ dravyaṃ **sarṣapādiśabdair** jñeyam,
anyathā **trasareṇūnām** upasaṃhr̥tyonmāṭum aśakyatvāt |
tadvāreṇa **kṛṣṇalādivyavahāro** na syāt | **yavās traya**
ekakṛṣṇalāḥ | **kṛṣṇalāḥ pañcaiko māṣaḥ** | te **ṣoḍaśaikāḥ**
suvarṇaḥ | **suvarṇās catvāraḥ pañca vā palam** |
viṃśatyā kṛṣṇalair vyāvahāriko niṣkaḥ | caturṇiṣkaḥ
suvarṇaḥ | ṣoḍaśaniṣkaṃ **palam** | pañceti pakṣe
viṃśatinīṣkaṃ **palam** | evam anyad api
lokavyavahārānusāreṇohyam | suvarṇasyonmānam etat |

[2.] rajatatāmrayor viśeṣaḥ | yad āha

dve kṛṣṇale rūpyamāṣo⁵⁹ **dharāṇaṃ ṣoḍaśaiva te** ||

Die Bedeutung davon (lautet): Ein „Staubkorn“, das sich in einem Sonnenstrahl befindet, das durch die Öffnung eines „Gitterfensters“ eingedrungen ist, das wird als *trasareṇu* bezeichnet. Acht dieser *trasareṇu* sind eine *likṣā*. „Drei von diesen“ sind eine *rājikā*,⁵¹ drei von diesen sind ein *siddhārtha*,⁵² sechs von diesen sind ein *yava* mittlerer Größe, welcher sich von dem großen und kleinen (*yava*) unterscheidet. Deshalb muss man *gaurasarṣapa*⁵³ usw. als von mittlerer Größe verstehen.⁵⁴ Unter den Wörtern „*sarṣapa* usw.“ ist hier ein Gegenstand zu verstehen, welcher das Gewicht eines *sarṣapa* usw. hat. Denn andernfalls wäre es unmöglich, (mehrere) *trasareṇu* zusammenzutragen und abzumessen.⁵⁵ Dem zufolge soll man *kṛṣṇala* usw. nicht verwenden.⁵⁶ „Drei“ *yava* sind ein *kṛṣṇala*. „Fünf“ *kṛṣṇala* sind ein *māṣa*. „Sechzehn“ (*māṣa*) sind ein *suvarṇa*. „Vier“ oder „fünf“ *suvarṇa* sind ein *pala*. Zwanzig *kṛṣṇala* sind ein *vyāvahārika-niṣka*. Ein *suvarṇa* sind vier *niṣka*,⁵⁷ ein *pala* sechzehn *niṣka*. Wenn man der Auffassung ist, dass fünf (*suvarṇa* ein *pala* sind), entspricht ein *pala* zwanzig *niṣka*. Entsprechend muss man auch andere (Maßeinheiten) dem alltäglichen Gebrauch entsprechend modifizieren. So (lauten) die Maßeinheiten für Gold.⁵⁸

[2.] Silber und Kupfer weisen eine Besonderheit auf. Denn (Yājñavalkya) sagt:

Zwei kṛṣṇala sind ein silberner māṣa, sechzehn von diesen ein dharāṇa.⁶⁰

⁴⁹ *likṣā em.*, *likṣāḥ AB*

⁵⁰ °sarṣapādayo ... atra *adscr.* A²

⁵¹ Aus der Erläuterung Sarvorus wird deutlich, dass es sich bei *rājikā* als Maßeinheit um ein Synonym für *rājasarṣapa* handelt.

⁵² Damit handelt es sich bei *siddhārtha* um ein Äquivalent zu *gaura*.

⁵³ Olivelle (2005b: 997) übersetzt *gaurasarṣapa* als „white mustard seed“ und gibt für diesen keine Gewichtsangabe an.

⁵⁴ D. h. auch bei den zuvor genannten Maßeinheiten ist zwischen einer kleinen, mittleren und größeren Form zu unterscheiden.

⁵⁵ D. h. *gaurasarṣapa*, *rājasarṣapa*, *likṣā* usw. werden als Rechnungseinheiten verstanden. Die entsprechenden namensgebenden Gegenstände müssen beim Messvorgang also nicht vorliegen.

⁵⁶ Der Kausalzusammenhang zum vorherigen Satz impliziert, dass auch die der Maßeinheit des *kṛṣṇala* zugrunde liegende Paternostererbse aufgrund mangelnder Praktikabilität nicht zum Abwiegen verwendet werden soll, sondern ein entsprechendes Gegengewicht. Mit ad YDh 1.362–364, auf dem die vorliegende Stelle beruht, gibt als Begründung dafür, dass *kṛṣṇala* nicht verwendet werden soll, an, dass sich geographische Varianzen dadurch ergeben, dass dessen mittlere Form sich weiter in eine gröbere und gröbste sowie eine feinere und feinste Form aufgliedert.

⁵⁷ Olivelle (2005b: 997) gibt für *niṣka* ein Gewicht von 37.76 Gramm an.

⁵⁸ Einen Überblick zu den unterschiedlichen Verrechnungen der Maßeinheiten, abhängig von dem Material, auf das sie sich beziehen, bietet u. a. Sircar (1968).

⁵⁹ rūpamāṣo A, rūpyamāṣo A¹

⁶⁰ Während Olivelle für *dharāṇa* eine allgemeine Gewichtsangabe von etwa 377.6 Gramm gibt, weist er dem *dharāṇa* bei Silbermaßen ein Gewicht von 3.776 Gramm zu.

śatamānaṃ tu daśabhir dharaṇaiḥ palam eva tu |
niṣkaḥ suvarṇāś catvāraḥ kārṣikas tāmrikaḥ paṇaḥ ||
(YDh 1.364cd–365)

dve kṛṣṇale rūpyasaṃbandhī māśaḥ | rūpyamāśaḥ
śoḍaśa dharaṇaṃ purāṇa ity asyaiva saṃjñātaram |
daśabhir dharaṇaiḥ śatamānaṃ palam iti
cābhidhīyate⁶¹ | catvāraḥ suvarṇā⁶² eko rājato niṣko
bhavati | palasya caturthāṃśaḥ karṣaḥ | karṣasaṃmitas
tāmrvikāraḥ paṇasaṃjño bhavati kārṣāpaṇasaṃjñāś ca |
pañcasuvarṇapalapakṣe viṃśatimāśaḥ paṇo bhavati tathā
sati māśo viṃśatimo bhāgaḥ | paṇasya parikīrtita
ityādi (Mit ad YDh 1.365, S. 221) vyavahāraḥ siddho
bhavati | catuḥsuvarṇapalapakṣe tu śoḍaśamāśaḥ paṇo
bhavati | asmimś ca pakṣe
suvarṇakārṣāpaṇapaṇaśabdānāṃ samānārthatve 'pi
paṇakārṣāpaṇaśabdau tāmraviṣayāv eva | evam anyeṣāṃ
kāmsyarītikādīnāṃ apy unmānaṃ draṣṭavyam |

Zehn *dharaṇa* sind ein *śatamāna* oder aber ein *pala*. Ein *niṣka* sind vier *suvarṇa*, ein kupferner *paṇa* hat das Gewicht eines *karṣa*. (YDh 1.364cd–365)

„Zwei“ *kṛṣṇala* sind ein *māśa*, der mit „Silber“ verbunden ist. Sechzehn „silberne“ *māśa* sind ein *dharaṇa*. Eine (weitere) Bezeichnung dafür ist „*purāṇa*“. „Zehn“ *dharaṇa* sind ein *śatamāna*. Dieser wird auch als „*pala*“ bezeichnet. „Vier“ *suvarṇa* sind ein silberner *niṣka*. Ein *karṣa* ist der vierte Teil eines *pala*. Das, was man als *paṇa* bezeichnet, erhält, wenn es von gleichem Gewicht wie ein *karṣa* ist und in Kupfermodifikation vorliegt, die Bezeichnung *kārṣāpaṇa*. Folgt man der Ansicht, dass fünf *suvarṇa* ein *pala* sind, (dann) sind zwanzig *māśa* ein *paṇa*. Wenn dies der Fall ist, „(dann) ist ein *māśa* als zwanzigster Teil eines *paṇa* bekannt“ (Mit ad YDh 1.365, S. 221) usw. Diese Verwendung ist gültig. Nach der Ansicht, dass vier *suvarṇa* ein *pala* sind, sind sechzehn *māśa* ein *paṇa*. Obwohl die Wörter *suvarṇa*, *kārṣāpaṇa* und *paṇa* dieselbe Bedeutung haben,⁶³ beziehen sich dieser Ansicht nach die Wörter *paṇa* und *kārṣāpaṇa* nur auf Kupfer. Auf diese Weise sind auch die Maßeinheiten von den anderen (Metallen) wie Glockenspeise, Bronze usw. zu betrachten.

iv. Vyavahārapada – Rechtstitel

[1.] tatra vyavahārapadāny āha manuḥ

hiṃsāṃ yaḥ kurute kaś cid deyaṃ vā na prayachati |
sthāne te dve vivādasya bhinne 'ṣṭādaśadhā punaḥ ||⁶⁴
teṣāṃ ādyam ṛṇādānaṃ nikṣepo 'svāmivikrayaḥ |
sambhūya ca samutthānaṃ dattasyānapakarma ca ||
vetanasyaiva cādānaṃ saṃvidaś ca vyatikramaḥ⁶⁵ |
krayavikrayānuśayo vivādaḥ svāmīpālayoḥ⁶⁶ ||

[1.] In diesem Zusammenhang nennt Manu (folgende) Rechtstitel:

Wenn einer eine Gewalttat begeht oder einer Zahlungsverpflichtung nicht nachkommt, diese beiden Zustände des Rechtsstreits werden achtzehnfach unterteilt.⁶⁷ Unter diesen steht das Empfangen⁶⁸ von Schulden an erster Stelle, (dann folgen) Deposita, Verkauf ohne

⁶¹ cabhidīyate A, cābhidīyate A¹

⁶² suvarṇa A, suvarṇā A¹

⁶³ Das ergibt sich daher, dass sowohl ein *suvarṇa* als auch ein *karṣa* und somit ein *paṇa* in Kupferform (= *kārṣāpaṇa*) $\frac{1}{4}$ *pala* entsprechen.

⁶⁴ Dieser Vers findet sich nicht im konstituierten Text von Olivelles Edition des MDh. Ein ähnlicher Vers ist als zusätzlicher Vers im kritischen Apparat zu MDh 8.3 erwähnt:

*hiṃsāṃ yaḥ kurute kaś cid deyaṃ vā na prayacchati |
sthāne te dve vādasya bhinnaṣṭā daśadhā punaḥ ||*

vatikramaḥ A, vyatikramaḥ A¹

⁶⁵ svāmā° A, svāmī° A¹

⁶⁶ Dieser Vers wurde nicht in die Edition von P. Olivelle aufgenommen, wird jedoch im Apparat zu MDh 8.3 zitiert. Die hier getroffene Zweiteilung der *vivādapadāni* scheint eine Unterscheidung zwischen Straf- und Zivilrecht nahezulegen. Zum Begriff *sāhasa* siehe L. Rocher (1955: 27).

⁶⁷ Häufig wird dieser Rechtstitel als „Nichtbegleichen von Schulden“ übersetzt, da das Kompositum *ṛṇādāna* als *ṛṇa-ādāna* aufgelöst wird. In VS 1.1.1 hingegen wird *ṛṇādāna* als *ṛṇasya ādāna* aufgelöst und *ādāna* mit *grahaṇam*

sīmāvivādadharmas ca pārūṣye daṇḍavācike |
steyaṃ ca sāhasaṃ caiva strīsaṃgrahaṇam eva ca ||
strīpuṃdharmo vibhāgaś ca dyūtam āhvaya eva ca |
padāny aṣṭādaśaitāni vyavahārasthitāv iha || (MDh
8.4–7)

etāny api sādhyabhedena punar bahutvaṃ gatāni | yad āha
nāradaḥ

eṣām eva prabhedo 'nyaḥ śatam aṣṭottaraṃ smṛtam |
kriyābhedān manuṣyāṇāṃ śataśākho nigadyate ||
(NSm Mā 1.20)

iti

Eigentumsrecht, (Angelegenheiten von) Vertragspartnern, Nichterfüllung einer Schenkung, Nichtbezahlung von Löhnen, Vertragsbrüche, Rücktritt von Kauf und Verkauf, Streitigkeiten zwischen Viehbesitzern und Hirten, das Recht bei Grenzstreitigkeiten, handgreiflichen Auseinandersetzungen und Beleidigungen, Diebstahl, Tätlichkeiten, Belästigung von Frauen, (Verletzung der) Pflichten (*dharma*) von Mann und Frau, Erbaufteilungen sowie Würfelspiel und Wetten. Dies sind die achtzehn Gegenstände, auf denen Rechtsstreitigkeiten in dieser Welt beruhen. (MDh 8.4–7)

Wegen der darzulegenden Unterschiede sind auch diese (Rechtstitel) wiederum vielfach unterteilt. Denn Nārada sagt:

Für diese (achtzehn Rechtstitel) ist eine weitere hundertachtfache Unterteilung bekannt. Man sagt, dass sie wegen der Unterschiede der menschlichen Taten hundertfach unterteilt sei. (NSm Mā 1.20)

glossiert. Sarvoru versteht das Kompositum folglich als *ṛṇa-ādāna*, also das „Empfangen von Schulden“, wobei unter 1.1.3 diskutiert wird, ob sich „Empfangen“ auf den Schuldner bezieht (d. h. die Annahme des Kredits) oder auf den Gläubiger (d. h. den Rückerhalt des Darlehens). Aus Gründen der Textkohärenz folge ich in meiner Übersetzung Sarvorus Verständnis des Kompositums.

1. *R̥ṇādānanirūpaṇa* – Untersuchung über das Empfangen von Schulden

1.1 *R̥ṇādānapada* – Der Begriff „Empfangen von Schulden“

[1.] tatra tāvad r̥ṇādānapadam nir̥ṇiyate | r̥ṇasyādānam
grahaṇam yasmin pade tat tathā padam atra viśayaḥ |
r̥ṇādānākhyavyavahārasya viśaya ity arthaḥ |
upacayārtham prayuktaṁ dhanam r̥ṇam | **r̥ṇam**
ādhamar̥ṇye iti (Pāṇini 8.2.60) pāṇinīnirukteḥ | adhamam
v̥rddhidānādīnā¹ duḥkhapradam r̥ṇam yasya so
'dhamar̥ṇaḥ | tasya bhāvas tasmin nipātyate iti tadarthaḥ |

[1.] Unter diesen (Rechtstiteln) wird zunächst der Begriff (*pada*)² „Empfangen von Schulden“ (*r̥ṇādāna*)³ untersucht. Der Begriff, in dem es um das Empfangen, d. h. das Annehmen, von Schulden geht, ein solcher Begriff ist hier das Thema. Das Thema ist ein Rechtsstreit mit der Bezeichnung „Empfangen von Schulden“. Das ist die Bedeutung. Ein Eigentumsgegenstand (*dhana*),⁴ der verliehen wird, damit er sich vermehrt, ist eine Schuld (*r̥ṇa*). Denn die Etymologie Pāṇinis lautet „*r̥ṇa* in der Bedeutung ‚Verschuldetsein‘ (*ādhamar̥ṇya*)“ (Pāṇini 8.2.60).⁵ Ein Schuldner (*adhamar̥ṇa*) ist einer, dessen Schuld (*r̥ṇa*) sehr schlecht (*adhama*) ist, d. h. (ihm) durch Zinszahlung usw. Leid bereitet.⁶ (Wenn das Wort „Schuldner“, *adhamar̥ṇa*, als) Abstraktnomen⁷ (*tasya bhāvaḥ*)⁸ im Lokativ (*tasmin*)⁹ (gebraucht wird), wird (das Wort „Schuld“, *r̥ṇa*) (als eine unregelmäßige grammatikalische Form) hingestellt (*nipātyate*).¹⁰ Das ist die Bedeutung.

¹ v̥rddhi° A, v̥rddhi° A²

² *Pada* wird hier mit „Begriff“ übersetzt und nicht mit „Wort“, da die deutsche Übersetzung von *r̥ṇādāna*, „Empfangen von Schulden“, aus drei Wörtern besteht.

³ Da das Wort „Schuld“ im Deutschen im Sinne des Kredits zumeist im Plural verwendet wird, muss hier und im Folgenden das Wort *r̥ṇa* kontextabhängig teils mit Singular, teils mit Plural übertragen werden.

⁴ Derrett (1962: 26) übersetzt *dhana* mit „asset“ (Eigentumsgegenstand) und grenzt diesen Begriff von *dravya* ab: „Contrasted with *dravya*, which means *res*, without implications of value, *dhana* exactly equals ‚property‘ in English (with a small p.)“.

⁵ „*r̥ṇa* in der Bedeutung, ‚Schuld‘“ (Pāṇini 8.2.60, Übers. Böhtlingk 1887). Ich weiche hier von Böhtlingks Übersetzung ab, in der *ādhamar̥ṇya* mit „Schuld“ übersetzt wird.

⁶ Die hier gegebene Worterklärung entspricht der Erklärung des Wortes *uttamar̥ṇa* weiter unten, die aus KV ad Pāṇini 1.4.35 entnommen ist. Die Erklärungen für die Begriffe *adhamar̥ṇa* und *uttamar̥ṇa* lassen sich nur ungenügend ins Deutsche übertragen. Speyer (1910: 319–320) bietet folgende etymologische Deutung: „[D]er Ursprung der Namen *uttamar̥ṇa* und *adhamar̥ṇa* ist in der Formel des Schuldscheins zu suchen, den ich mir so abgefaßt vorstelle, daß der Name des Schuldners (im Nominativ) zuerst gesetzt wird, darunter der Betrag der Schuld, und unter diesem wieder der Name des Gläubigers (im Dativ), so daß die Schuld in bezug auf letzteren die obere und zugleich in bezug auf den Schuldner die untere Stelle einnimmt“. Da die frühen Dharmawerke Urkunden und andere schriftlich verfasste Dokumente nicht kennen (Strauch 2002: 20–21), lässt sich die Hypothese Speyers auf ihrer Grundlage nicht überprüfen.

⁷ D. h. das Verschuldetsein.

⁸ Die *taddhita*-Suffixe, die zur Bildung von Abstraktnomina verwendet werden, finden sich in Pāṇini 5.1.119ff. (*tasya bhāvas tvatalau*, Pāṇini 5.1.119). Das entsprechende Abstraktnomen lautet in Pāṇini 8.2.60 *ādhamar̥ṇya*.

⁹ Pāṇini verwendet häufig die deklinierten Formen des Pronomens *tad* zur Kasusmarkierung.

¹⁰ Das *nipātana* bezieht sich hier wohl auf das Wort *r̥ṇa*, bei dem t durch n ersetzt wird: „This rule [sc. Pāṇini 8.2.60, S. C.] supports *n*-replacement for *t* of (*K*) *ta* to derive *r̥ + (K)ta* → *r̥ + (t→n)a* → *r̥(n→)a* = *r̥ṇa*, via *nipātana*. The derivates must, however, signify *ādhamar̥ṇya* ‚state of being in debt; debtor‘“ (Sharma 2003: 560 ad Pāṇini 8.2.60). Zwar wird in Nyāsa ad Pāṇini 8.2.60 auch das Wort *adhamar̥ṇa* als *nipātana* erklärt, wenn dieses als Lokativ-Tatpuruṣa abgeleitet wird (*adhama r̥ṇe* ‚*dhamar̥ṇa* iti), da aber das Wort *adhamar̥ṇa* hier als Bahuvrīhi verstanden wird, kann sich das *nipātana* nicht auf diese Bildung beziehen.

atrottamarṇa ākṣipyate | tatpūrvakatvād adhamarṇasya |
tathā cottamarṇādhamarṇavyavahāra iti paryavasannam |
uttamaṃ lābhopalabdhyā¹¹ sukhadam ṛṇaṃ yasyeti
tadarthaḥ | evaṃ ca kalopahitaprayuktadhane ṛṇaśabdasya
vṛttiḥ,¹² yogarūḍher asya nirlābhe yogārthāpratīteḥ |

[2.] nārado 'py āha

**sthānalābhanimittaṃ yaddānagrahaṇam iṣyate |
tat kusīdam iti proktaṃ tena vṛttiḥ kusīdinām || (NSm
1.86)**

An dieser Stelle wird auf den Gläubiger hingewiesen, weil ein Schuldner den (Gläubiger) zur Voraussetzung hat. Folglich handelt es sich (beim „Empfangen von Schulden“) um ein Geschäft zwischen einem Gläubiger und einem Schuldner. Das ist abgeschlossen. Einer, dessen Schuld (*ṛṇa*) sehr gut (*uttama*) ist, d. h. (ihm) durch den Erhalt von Gewinn Freude bereitet,¹³ das ist die Bedeutung (des Wortes Gläubiger, *uttamarṇa*). Und so wird das Wort „Schuld“ bei einem Eigentumsgegenstand gebraucht (*vṛtti*), der auf Zinsbasis verliehen wird.¹⁴ Denn man erhält (die Bedeutung) des (Wortes „Schuld“) vollständig (*nirlābha*)¹⁵ aus dessen konventionell-derivativer Bedeutung (*yogarūḍhi*), weil die etymologische Bedeutung (*yogārtha*) nicht allgemein verständlich ist.¹⁶

[2.] Auch Nārada sagt:

(Etwas), in dessen Geben und Empfangen mit dem Ziel von Fortbestand (des Kapitals) und Gewinn (auf das Kapital) eingewilligt wird, das nennt man eine Anleihe auf Zins (*kusīda*). Geldverleiher bestreiten dadurch ihren Lebensunterhalt. (NSm 1.86)¹⁷

¹¹ lābhopalabdhyā A, lābhopalavvdhyā A²

¹² vṛttiḥ A, vṛtiḥ A²

¹³ Diese Erklärung findet sich in KV ad Pāṇini 1.4.35.

¹⁴ Diese Definition von *ṛṇa* als Eigentum, das mit dem Ziel des Profits durch Zinseinnahmen verliehen wird, schließt damit sowohl zinslose Darlehen als auch andere Obligationen aus. Diese Deutung ist in der Kommentarliteratur vorherrschend (siehe Chatterjee Śāstri 1971: 9–11).

¹⁵ Das Wort *nirlābha* ist nicht lexikalisiert. Das Präfix *nis-* hat hier nicht die Funktion der Negation, sondern verleiht die Bedeutung „vollständig, gänzlich“.

¹⁶ Sarvoru folgt an dieser Stelle der Maxime *yogād rūḍhir balīyasi* („die konventionelle Bedeutung eines Wortes wiegt schwerer als die etymologische“) (siehe Matilal 1968: 52, Anm. 3) Nach Sarvoru lässt sich der Aspekt des Zinsgewinns aus der Etymologie des Wortes *ṛṇa* nicht ableiten, sodass die etymologische Bedeutung, die er verwendet um „Schuld“ als ein Verhältnis zwischen „Schuldner“ und „Gläubiger“ zu definieren, um die Bedeutungsebene, die sich aus dem konventionellen Wortgebrauch (*vṛtti*) ergibt, zu erweitern ist. Zum Verständnis der *termini technici yogarūḍhi* und *yogārtha* ist folgende Stelle aus Nageśas *Paramalaghumañjūṣā* hilfreich: „This significative power is of three kinds: conventional (*rūḍhi*), derivative (*yoga*), and conventional-derivative (*yogarūḍhi*)“ (Raja 1990: 325).

¹⁷ Die Übersetzung musste hier auf eine Weise gestaltet werden, dass sie in Einklang mit der anschließenden sprachanalytischen Diskussion steht. In der Übersetzung von R. Lariviere lautet dieser Vers: „Increasing one’s property without losing the principal is a desirable source of profit through investment; this is called money-lending and those who live by it are called money-lenders“ (NSm 1.86, Übers. Lariviere 1989b).

iti **sthānaṃ** mūladhanāvasthānam | **lābho** vṛddhiḥ | atra
prāñcaḥ **dānagrahaṇapade** karmalyudante¹⁸
dīyamānagrhyamānārthe | mūladhānāvasthāne saty eva yo
lābhas tadartham | yad dhanikena dīyamānaṃ
mūladhanam adhamarṇena¹⁹ tathā svīkṛtya grhyamānaṃ
yat tad ṛnam iti nāradavacanārtha ity āhuḥ | etad eva
cānumoditaṃ navyaiḥ | anye tu **karmaṇi lyuḍ** (Pāṇini
3.3.116) iha durlabhaḥ, **lyuḍ ceti** (Pāṇini 3.3.115) bhāve
tadanuśāsanāt | bāhulakāśrayaṇaṃ²⁰ tu neha yuktaṃ,
tasyāgatikagatitvāt, anyathā śṛṅgagrāhikatayā
vidhāyakasya viśeṣavidher vaiyarthyāpatteḥ |

„Fortbestand“, d. h. Erhalt des Kapitals. „Gewinn“, d. h. Zins. Hierzu meinen die Alten:²¹ Die beiden Wörter „Geben und Empfangen“ (*dānagrahaṇa*) enden auf das *Lyuḍ*-Suffix in Verbindung mit einem Objekt²² und haben die Bedeutung „das, was gegeben wird“ und „das, was empfangen wird“. Nur wenn das Grundkapital erhalten bleibt, gibt es „Gewinn“, das ist dessen Zweck. Das, was von einem Gläubiger gegeben wird, ist Kapital. Folglich ist das, was von einem Schuldner in Besitz genommen und empfangen wird, eine Schuld. Sie sagen, dass das die Bedeutung von Nāradas Ausspruch ist. Das findet auch die Zustimmung der Neuen. Andere hingegen vertreten die Auffassung, dass man bei dieser Stelle nur schwer zu *Lyuḍ* im Sinne eines Objekts (*karmaṇi Lyuḍ*) (Pāṇini 3.3.116)²³ gelangt, weil *Lyuḍ ca* (Pāṇini 3.3.115)²⁴ im Sinne eines *nomen actionis* (*bhāva*) dafür vorgeschrieben ist. Außerdem wird an dieser Stelle jedoch nicht die *bāhulaka*-Regel²⁵ angewandt, weil diese (Regel) das allerletzte Mittel darstellt. Denn andernfalls würde durch (die Methode des) „Packens bei den Hörnern“ (*śṛṅgagrāhikatā*)²⁶ daraus die Nutzlosigkeit der spezifischen Vorschrift resultieren.²⁷

¹⁸ *karmaṇi ca yena saṃsparśāt kartuḥ śarīrasukham* (Pāṇini 3.3.116)

¹⁹ dhemerṇena A, adhamarṇena B

²⁰ *kṛtyalyuḍo bahulakam* (Pāṇini 3.3.113)

²¹ *Prāñjah* (v. *prañj*) ist hier nicht mit „die östlichen (Grammatiker)“ zu übersetzen, die u. a. in Pāṇini 3.1.90 erwähnt werden. Die Gegenüberstellung mit dem im gleichen Absatz weiter unten stehende *navya* macht deutlich, dass hier keine geographische, sondern eine zeitliche Differenzierung vorgenommen wird. Für diesen Wandel in der Zeitsemantik bei Intellektuellen der Sanskrit-Tradition siehe Pollock (2001a: 9).

²² „Desgleichen das Suffix *__ / ana*“ (Pāṇini 3.3.115, Übers. Böhtlingk 1887); „Auch in Verbindung mit einem Objekt, wenn durch die Berührung mit diesem der Agens der Handlung ein leibliches Wohlbehagen empfindet“ (Pāṇini 3.3.116, Übers. Böhtlingk 1887). Kahrs (1998: 53) beschreibt das *Lyuḍ*-Suffix als „-ana with *guṇa* and presuffixial accent“.

²³ Siehe Kap. 1, Anm. 22.

²⁴ „Das Suffix-ta bezeichnet im Neutrum das Nomen actionis“ (Pāṇini 3.3.114, Übers. Böhtlingk 1887); „Desgleichen das Suffix *__ / ana*“ (Pāṇini 3.3.115, Übers. Böhtlingk 1887).

²⁵ „Die *kṛtya* genannten Suffixe und das Suffix *__ / ana* (mit dem Femininum auf *ī*) haben häufig andere Bedeutungen als diejenigen, die ihnen zugeteilt werden“ (Pāṇini 3.3.113, Übers. Böhtlingk 1887). Nach dieser Regel könnte man das gewünschte *karmaṇi Lyuḍ* über die Ausnahmeregelung *bāhulaka* ableiten. Dies wird hier verworfen.

²⁶ Der *Terminus technicus śṛṅgagrāhikatā* bezeichnet ein (wenig geschätztes) Verfahren in der indischen Philosophie, bei dem eine Aufzählung von Attributen anstatt eines definierenden Charakteristikums gegeben wird: „The Sanskrit philosophers use the term *śṛṅgagrāhika* to express a somewhat similar operation (answering questions of the form ‚what is x?‘ with enumeration of instances), where instead of giving a defining character, a list of instances is given. This activity, as the name indicates, is probably a way of answering ‚What is a bull?‘ by pointing them out by seizing (*grahaṇa*) their horns (*śṛṅga*). The touch of humour shows probably that the Indian philosophers, while they did not think it to be a wrong procedure, certainly consider it useless or impractical“ (Matilal 1997: 196, Anm. 1). Hier wird folglich einer solchen am Einzelfall orientierten Herangehensweise eine Absage erteilt.

²⁷ Die allgemeine Regel hat bindenden Charakter und Vorrang vor einzelfallabhängigen Ausnahmeregeln.

ata eva pañktivimśatīti sūtre²⁸ bhagavān patañjalir āha
nāsūyā kartavyā yatrānugamaḥ kriyata iti (Mbh
II.355.2–357.8)

vyākaraṇāntaraśuddham api pāṇinīyaviruddham heyam
eva, **kalau parāsarī smṛtir** ityādivad (PSm 1.24d)³¹
adyatve 'syai va vyavasthāpakatvāt | asti ceha sutarām
gatyantaram |

[3.] tathā hi **dānagrahaṇapade** bhāvalyuḍante
sthānalābhanimittam yaddānagrahaṇam yasya dra-
vyasya **dānam** prayogaḥ uttamarnena **grahaṇam**³⁴
adhamarṇeṣyate tat prayuktam dhanam **kuśidam** ity
arthah | yasyeti karmaśaṣtyantasya samāhṛtena
dānagrahaṇapadena samāsaḥ | uttamarnādhamarnakatṛke
yatparāmṛśyābhinnakarmake dānagrahaṇe iti
vākyārthah | tathā
cottamarnādhamarnaniṣṭhadānagrahaṇakarmībhūtasya³⁵
dravyasya dīyamānatvaṃ gṛhyamānatvaṃ ca siddham
eva |

Deshalb sagt der erhabene Patañjali beim Sūtra
pañktivimśati (Pāṇini 5.1.59):²⁹ „Man darf
keinen Unwillen zeigen, wo es sich fügt
(*anugama*)“ (Mbh II 355.2–357.8).³⁰

Das, was in Widerspruch zu Pāṇinis Grammatik
steht, muss man verwerfen, auch wenn es von
anderen Grammatikern gebilligt wurde. Denn
wie im Falle (des Verses) „im Kaliyuga die
Parāśarasmrī“ (PSm 1.24d)³² wurde (Pāṇinis
Grammatik) für die Gegenwart (als Autorität)
festgesetzt. Außerdem gibt es an dieser Stelle
noch einen weiteren Weg.³³

[3.] Zum Beispiel: Die beiden Wörter „Geben
und Empfangen“ enden auf ein *LyuT*-Suffix im
Sinne eines *nomen actionis*. „In dessen Geben
und Empfangen mit dem Ziel von Fortbestand
und Gewinn“, d. h. in „das Geben“, das Verlei-
hen, derjenigen Sache der Gläubiger, „einwilligt“
und in (deren) „Empfangen“ der Schuldner ein-
willigt, das ist ein Eigentumsgegenstand, der
verliehen wird, „eine Anleihe auf Zins“ (*kuśida*).
Das ist die Bedeutung. Das Kompositum (wird
gebildet) aus „dessen“ mit einer Genitivendung
und mit der Wortverbindung „Geben und
Empfangen“. Geben und Empfangen haben den
Gläubiger und den Schuldner als Agens und
haben ein Objekt, das auf „dessen“ zu beziehen
ist,³⁶ und nicht (von den beide Wörtern „Geben
und Empfangen“) getrennt steht. Das ist die
Bedeutung des Satzes. Und auf diese Weise
wurde das Gegeben- und Empfangenwerden
einer Sache, welches das Objekt des „Gebens
und Empfangens“ ist, die von einem Gläubiger
und einem Schuldner abhängen, nachgewiesen.

²⁸ *pañktivimśatitriṃśaccatvāriṃśatpañcāśaṣṭisaptatyaśītinavatiśatam* (Pāṇini 5.1.59)

²⁹ „Hierher gehören auch die unregelmäßig gebildeten *pañkti*, *viṃśati*, *triṃśati*, *triṃśat*, *catvāriṃśat*, *pañcāśat*, *ṣaṣṭi*, *saptati*, *aśīti*, *navati* und *śata*“ (Pāṇini 5.1.59, Übers. Böhtlingk 1887). Der Inhalt dieses *sūtra* spielt hier keine Rolle. Es ist die methodologische Maxime des Mbh, die im Kommentar zu diesem *sūtra* aufgestellt wird, die von Bedeutung ist.

³⁰ In der freien Übersetzung Subrahmanya Sastris lautet dieser Satz: „Because there is doubt even here, one should not be prejudiced at a form where it is possible to split into stem and suffix“ (Subrahmanya Sastri 2012: 108). Gemeint ist an dieser Stelle, dass man hinter grammatikalischen Formen, die sich den allgemeinen Regeln fügen, keine Ausnahmen vermuten soll.

³¹ *kṛte tu mānavā dharmās tretāyāṃ gautamāḥ smṛtāḥ | dvāpare śāṅkhalikhitāḥ kalau pārāsarāḥ smṛtāḥ ||* (PSm 1.24)

³² „The Code of Manu was the authorized Code in the Satya; the Code of Gautama, in the Tretā; the Codes of Śāṅkha and Likhita, in the Dvāpara and the Code of Parāśara in the Kali yuga“ (PSm 1.23, Übers. Dutt 2006). Lingat (1998: 184ff.) diskutiert diesen Vers ausführlich im Zusammenhang mit der *kalivarjya*-Theorie. Sarvoru nutzt diesen Vers, um Pāṇini als alleinigen Bezugspunkt für grammatische Fragen zu etablieren.

³³ Gemeint ist dabei eine andere Analyse von NSm 1.86 als diejenige, die die „Alten“ gegeben haben.

³⁴ yasya ... grahaṇam *adscr.* A²

³⁵ °niṣṭha° *em.*, °niṣṭa° AB

³⁶ „Dessen“ (*yad*) wird von *kuśida* aufgegriffen.

yadvā yasya dhanasya **dānam** adhamarṇāpattīkaraṇam
grahaṇam punas tataḥ salābhādānam cottamarṇeṣyate
tat **kuśīdam** ity arthaḥ | **dānagrahaṇe** ubhe apy
uttamarṇadharmāu **dānagrahaṇadharmās** ceti (NSm
1.1c)³⁷ nāradavacanāt | **dānagrahaṇadharmā**
uttamarṇasyeti (Mit S. 376) mitākṣarākārair
vyākhyātātva ca |

[4.] asmiṃś ca pakṣe **tena kuśīdena vṛttir** jīvikā⁴¹
kuśīdinām⁴² ity⁴³ api na duṣyatīty aparam anukūlam |
dānagrahaṇayor etadvṛtṭyupakāratvād iti dik |
evaṃ ca supathavyākṛtisambhave kim iti kuṣṛṣṭyā
vyākṛtavanta iti ta eva praṣṭavyā ity alam pallaviteneṭy
āhuḥ |

Oder anders: Eine „Anleihe auf Zins“ ist ein Eigentumsgegenstand, dessen „Geben“ – welches bewirkt, dass einer zum Schuldner wird – und dessen „Empfangen“ – zusammen mit einem Gewinn – sich der Gläubiger wiederum wünscht. „Geben und Empfangen“ sind also beides Regeln (*dharma*) für den Gläubiger. Denn es heißt bei Nārada: „Die Regeln für das Geben und Empfangen“ (NSm 1.1c).³⁸ Und weil der Kommentar der Verfasser der *Mitākṣarā*³⁹ (zu diesem Vers) der Wahrheit entspricht, wo es heißt: „Die Regeln für das Geben und Empfangen gelten für den Gläubiger“ (Mit S. 376).⁴⁰

[4.] Folgt man dieser Ansicht⁴⁴ bestreiten „Geldverleiher“ „dadurch“, d. h. durch Ausleihen auf Zins, „ihren Lebensunterhalt“, d. h. sie leben davon. Auch ist (der Geldverleih) nicht verwerflich. Zudem ist er angemessen, denn Geben und Empfangen tragen zum Lebensunterhalt der (Geldverleiher) bei. Das ist ein Hinweis. „Wenn es möglich ist, einen guten Pfad aufzuzeigen, warum habt ihr es mit einer schlechten (Wort-)Bildung erklärt?“⁴⁵ So muss man sie fragen. Sie antworten: „Schluss mit der Diskussion!“

³⁷ *rṇam deyam adeyam ca yena yatra yathā ca yat* |
dānagrahaṇadharmāc ca rṇādānam iti smṛtam || (NSm 1.1)

³⁸ Wahrscheinlich wird hier die Tatsache, dass die beiden Begriffe *dāna* und *grahaṇa* als Dvandva verwendet werden, zur Grundlage der Interpretation, dass diese nur den Gläubiger zum Agens haben. In Larivieres Übersetzung lautet der gesamte Vers: „The subject of Nonpayment of Debt covers: which debts are to be paid and which are not to be paid, and by whom, when, and how, according to the rules for giving and taking“ (NSm 1.1, Übers. Lariviere 1989b).

³⁹ Vielleicht auch als ehrerbietiger Plural zu verstehen: „des Verfassers der *Mitākṣarā*“.

⁴⁰ Dabei handelt es sich nicht um ein wörtliches Zitat, sondern um eine inhaltliche Paraphrase des Beginns des *rṇādānaprakaṛaṇa* in Mit, wo es mit Verweis auf NSm 1.1 heißt: „Für den Gläubiger gibt es zwei Vorschriften: eine Vorschrift für das Geben (des Kredits), eine für das Empfangen des (Kredits)“ (*uttamarṇe dānavidhir ādānavidhiś ceti dvividham iti*).

⁴¹ jīvikā A, jīvikā B

⁴² kuśīdinām A, kuśīdinām A¹

⁴³ aty A, ity B

⁴⁴ Gemeint ist die Ansicht, dass sich Geben und Empfangen der Schuld auf den Gläubiger beziehen.

⁴⁵ Gemeint sind hierbei die ersten drei Positionen bezüglich der Wortanalyse für *dānagrahaṇa* im Sinne von 1. *karmaṇi Lyuṭ*, 2. *Lyuṭ ca*, 3. *Lyuṭ* als *bhāva* (*nomen actionis*), wobei *dāna* auf den Gläubiger und *grahaṇa* auf den Schuldner bezogen wird.

[5.] nanv evam ṛṇapadasya salabhyadhane samketitativatve⁴⁶ pitṛkṛtaprāmitakakalpasya⁴⁷ putrādisamādheyatāpattiḥ, tanniṣedhakavacanasthārthaviśeṣasamketitarṇapadena tadagrahaṇād iti cen maivaṃ śuklo ghaṭa ity atra śuklapadena ghaṭābhidhānavat tātparyānupapatyā ṛṇapadena svārtham anantarbhāvyaḥ jahallakṣaṇayā deyatvāṅgīkṛtamātrasyābhidhānāt | ata eva putrasya pitṛkṛtanyāsamūlyādiṇiṣedho 'pi samgacchate, anyathāprasaktapraṭiśedhāpatteḥ | ata eva pitratikramādigrhīte tadanāṅgīkṛtadeyatve putrasyādeyatvam eva | deyatvāṅgīkṛtau tu deyataiveti dik |

[5.] Wenn einer sagen würde: „Wenn das Wort ‚Schuld‘ (*ṛṇa*) die konventionelle Bedeutung (*samketitativa*) ‚Eigentumsgegenstand mit einer Zinsschuld (*labhya*)‘ hat, würde daraus eine Erstattungspflicht für den Sohn usw. für (andere Obligationen), deren Ähnlichkeit (zur Schuld) erwiesen wurde (*prāmitaka*)⁴⁸ und die vom Vater vereinbart wurden, resultieren. Denn eine solche (Erstattungspflicht) ist nicht erweisbar, weil das Wort ‚Schuld‘ sich auf eine spezifische Bedeutung bezieht, die in Aussagen enthalten ist, welche diese (Erstattungspflicht für andere Obligationen) verbieten (*niṣedhaka*)⁴⁹,⁵⁰ (sagen wir:) So nicht! Denn wie in (der Aussage) „der Krug ist weiß“ das Wort „weiß“ den Krug bezeichnet, bezeichnet hier das Wort „Schuld“ (*ṛṇa*), weil die intentionale Bedeutung (*tātparyā*)⁵¹ nicht zutrifft, wegen der nicht-ausschließenden Implikation (*ajahallakṣaṇā*)⁵² und ohne eine eigenständige Bedeutung zu beinhalten,⁵³ nur dasjenige, für welches eine Erstattungspflicht (*deyatva*)⁵⁴ zugesagt wurde. Daher trifft auch das Verbot für den Sohn, ein Depositum (*nyāsa*), Kaufpreis (*mūlya*) usw., die vom Vater vereinbart wurden, (zu erstatten) zu. Denn andernfalls wäre die Folge, dass eine mögliche Handlung verboten wäre (*prasaktapraṭiśedha*).⁵⁵ Folglich hat der Sohn auch keine Erstattungspflicht für etwas, dessen sich der Vater durch ein Vergehen usw. bemächtigt hat und wofür keine Erstattungspflicht zugesagt wurde.⁵⁶ Nur wenn eine Erstattungspflicht zugesagt wurde, besteht eine Erstattungspflicht. Das ist ein Hinweis.

⁴⁶ samketitve A, samketitativatve A²

⁴⁷ °prāmita° A, °prāmitaka° B

⁴⁸ Damit sind andere Obligationen wie Deposita, Kaufverträge usw. gemeint. Die Erstattungspflicht des Sohnes dient als Unterscheidungsmerkmal von Schulden im Vergleich zu diesen.

⁴⁹ Nach L. Rocher (2002: 42) liegt ein *niṣedha* oder *praṭiśedha*, das weiter unten verwendet wird, dann vor, „if it prohibits doing something that, in the absence of the injunction, one might be inclined to do so“.

⁵⁰ Söhne werden von der Haftung für Bürgschaften (außer Zahlungsbürgschaften), Geschäfts-, Trink- und Spielschulden, Morgengaben und Geldstrafen, die auf den Vater zurückgehen, etwa in GauDhSū 12.41 befreit: „Söhne sind nicht haftbar für eine Bürgschaft, eine Geschäftsschuld, eine Morgengabe, Trink- und Spielschulden oder Geldstrafen“. Dass Söhne ihr Einverständnis bei vom Vater vorgenommenen Transaktionen, die den Familienbesitz betreffen (so auch Schulden), erklären müssen, wird in der Smṛti-Literatur häufig diskutiert (für Beispiele siehe Sontheimer 1977: 167).

⁵¹ *Tātparyā* ist ein *terminus technicus* bei der Analyse der Satzbedeutung: Coward/Raja (1990: 87) bemerken dazu: „The term [sc. *tātparyā*, S. C.] refers to the meaning intended to be conveyed by an utterance, and it can be viewed as the meaning intended by the speaker or as the purport of the utterance“.

⁵² John Grimes definiert *ajahallakṣaṇā*, das er mit „nonexclusive implication“ übersetzt, wie folgt: „When the primary meaning of a sentence is not adequate to convey a coherent idea, then the secondary meaning is resorted to. In this case, the primary meaning is not totally rejected but is retained and added to by the implied meaning“ (Grimes 1996: 21).

⁵³ Wie „weiß“ keine eigene Bedeutung mehr hat, da es den Krug qualifiziert, so hat „Schuld“ keine eigene Bedeutung, weil es „das, wofür eine Erstattungspflicht zugesagt wurde“ qualifiziert.

[6.] tac ca rṇaṃ saptavidhaṃ

**rṇaṃ deyaṃ adeyaṃ ca yena yatra yathā ca yat⁵⁷ |
dānagrahaṇadharmāś ca rṇādānam iti smṛtam || (NSm
1.1)**

iti nāradokteḥ |

[6.] Außerdem sind Schulden siebenfach (zu betrachten).

Denn es heißt bei Nārada:

Welche Schulden zu begleichen sind und welche nicht zu begleichen sind, durch wen, wo und wie sowie die Regeln für das Geben und Empfangen (von Schulden), das wird (als der Rechtstitel) „Empfangen von Schulden“ bezeichnet. (NSm 1.1)

⁵⁴ Derrett streift diesen Begriff (in seiner negierten Form als *adeyatva*) im Zusammenhang seiner Diskussion über Nichtigkeit im Dharmasāstra und verweist auf dessen feste Verankerung im sāstrischen Diskurs (Derrett 1957: 208). Er gibt für *adeyatva* die Übersetzung „ungivability“. Anders als im Englischen -ability schwingt im deutschen Suffix -keit kein Aspekt der Notwendigkeit mit, der in diesem Abstraktnomen auf der Basis des Gerundivs von der Wurzel *dā* im Sanskrit vorgegeben ist. Daher würde eine Übersetzung wie „Gebbarkeit“ dem Kontext hier nicht gerecht werden, weshalb hier zum Ausdruck des Nezessitativs auf „-verpflichtung“ im Sinne einer Haftung ausgewichen wird.

⁵⁵ Damit ist wohl gemeint, dass auch in anderen Fällen als Schuldverträgen Söhne für Obligation ihres Vaters eintreten können, solange sie einer Erstattungsverpflichtung zustimmen.

⁵⁶ Dass Söhne im Dharmasāstra auch nicht für illegale Schulden ihrer Väter aufkommen müssen, stellt etwa Chatterjee Śāstri (1971: 103ff.) dar.

⁵⁷ yan A, yat A²

īdrśam ṛṇaṃ deyam | avibhaktaiḥ kuṭumbārtha ityādi (YDh 2.45a)⁵⁸ | adeyam | na yoṣit patiputrābhyām ityādi (YDh 2.46a)⁵⁹ | yenādhikāriṇā deyam | yatra kāle ca | pitari proṣita ityādi (YDh 2.50)⁶⁰ | pitṛpravāsādīḥ⁶¹ kālāḥ putrādayo 'dhikāriṇaḥ | anena prakāreṇa deyam | rājā tu svāmine vipram ityādi (KSm 477a)⁶² | dānadharmāḥ aśīti bhāgo vṛddhiḥ syād ityādi (YDh 2.37a)⁶³ | grahaṇadharmāḥ prapannaṃ sādhayann artham ityādi (YDh 2.40a)⁶⁴ |

Folgende „Schulden“ sind „zu begleichen“: „Von den Mitgliedern einer Familie, die keine Erbteilung vorgenommen hat, für den Haushalt (aufgenommene Schulden)“ (YDh 2.45a)⁶⁵ usw.⁶⁶ (Folgende Schulden sind) „nicht zu begleichen“: „Eine Frau (braucht nicht die) von ihrem Mann oder Sohn (aufgenommenen Schulden zu begleichen)“ (YDh 2.46a)⁶⁷ usw. „Durch wen“, d. h. durch einen Verpflichteten (*adhikārin*),⁶⁸ sind sie zu begleichen. „Wann“, d. h. der Zeitpunkt, (an dem die Schulden zu begleichen sind), „wenn der Vater ausgewandert ist“ (YDh 2.50)⁶⁹ usw. Das Verreistsein des Vaters usw. ist der „Zeitpunkt“ und die Söhne usw. sind die „Verpflichteten“. Auf folgende Weise⁷⁰ sind sie zu begleichen: „Der König (soll) den Brahmanen (mit freundlichen Worten) (zur Zahlung) an den Eigentümer (veranlassen)“ (KSm 477a)⁷¹ usw. „Die Regeln für das Geben“ bedeutet: „Der achtzigste Teil soll als Zins bezahlt werden“ (YDh 2.37a)⁷² usw. Die „Regeln für das Empfangen“ bedeutet: „Wer anerkannte Schulden eintreibt“ (YDh 2.40a)⁷³ usw.

⁵⁸ *avibhaktaiḥ kuṭumbārthe yad ṛṇaṃ tu kṛtaṃ bhavet | dadyus tad rikthinaḥ prete proṣite vā kuṭumbini ||* (YDh 2.45)

⁵⁹ *na yoṣitpatiputrābhyām na putreṇa kṛtaṃ pitā | dadyād ṛte kuṭumbārthān na patiḥ strīkṛtaṃ tathā ||* (YDh 2.46)

⁶⁰ *pitari proṣite prete vyasanābhiplute 'pi vā | putrapautirair ṛṇaṃ deyam niḥnave sākṣibhāvitam ||* (YDh 2.50)

⁶¹ pravāsādīḥ A, pravāsādīḥ A²
⁶² *rājā tu svāmine vipraṃ sāntvenaiva pradāpayet | deśācāreṇa cānyāms tu duṣṭān sampīḍya dāpayet ||* (KSm 477)

⁶³ *aśtībhāgo vṛddhiḥ syān māsi māsi sabandhake | varṇakramāc chatam dvitricatuṣpañcakam anyathā ||* (YDh 2.37)

⁶⁴ *prapannaṃ sādhayann artham na vācyo nṛpater bhavet | sādhyamāno nṛpaṃ gacchan daṇḍyo dāpyaś ca taddhanam ||* (YDh 2.40)

⁶⁵ „Eine schuld welche von *ungetheilten* verwandten des haushalts wegen gemacht ist, sollen, wenn der herr des hauses stirbt oder ausgewandert ist, die theilnehmer an dem gelde bezahlen“ (YDh 2.45, Übers. Stenzler 1970).

⁶⁶ Die Halbverszitate im Folgenden dienen als Beispiele dafür, was unter den einzelnen Punkten jeweils behandelt wird.

⁶⁷ „Eine frau braucht nicht die von ihrem mann oder sohn gemachte schuld zu bezahlen, noch der vater die vom sohn gemachte, ausgenommen wenn sie für die familie gemacht ist. Auch braucht der mann nicht die von der frau gemachte schuld zu bezahlen“ (YDh 2.46, Übers. Stenzler 1970).

⁶⁸ Derrett (1962: 26) übersetzt *adhikārin* mit „possessor of“ und *adhikāra* mit „right, authority“ und analysiert das komplexe Verhältnis von *adhikāra* und *svatva* (Eigentum) (Derrett 1962: 93–95). Folgt man Derretts Ausführungen, ließe sich *adhikāra* wohl am besten mit „Besitzanspruch“ wiedergeben. Solche Besitzansprüche können in unterschiedlicher Art von unterschiedlichen Personen(-gruppen) bezüglich ein und desselben Eigentumsgegenstandes ausgeübt werden: „The distinctive feature of the Indian concept of Property, therefore, is the capacity of *svatva* to exist in favour of several persons simultaneously, not only identical *adhikāras* being shared, as in the case of co-owners, but especially where the *adhikāras* are inconsistent, and mutually exclusive“ (Derrett 1962: 93). Sontheimer beschreibt das *adhikāra*-Konzept in Mit treffend als „concentric circles of relations from the son to the king, having *adhikāras* in respect of any person's *dhanā*“ (Sontheimer 1977: 121). Dennoch erschöpft sich der Begriff des *adhikāra* nicht in der Bedeutung der Berechtigung. Dass *adhikāra* sowohl die Bedeutung von „Berechtigung“ als auch „Verpflichtung“, oft beides zugleich haben kann, wurde von Lariviere (1988) herausgearbeitet. Der Konnex aus Verpflichtung und Berechtigung ergibt sich hier aus dem väterlichen Erbe.

⁶⁹ „Wenn der vater ausgewandert oder gestorben oder in laster versunken ist, soll die schuld von den söhnen oder enkeln bezahlt werden. Wenn diese sie läugnen, muss sie durch zeugen bewiesen werden“ (YDh 2.50, Übers. Stenzler 1970).

1.2 *Vṛddhivavasthā* – Regeln für Zinsen

[1.] atha *vṛddhivavasthā* | tatra yājñavalkyaḥ

**aśītibhāgo vṛddhiḥ syān māsi māsi sabandhake |
varṇakramāc chatam dvitricatuḥpañcakam anyathā ||
(YDh 2.37)**

sabandhake prayoge pratimāsam
prayuktadravyasyaśītitamo⁷⁵ bhāgo
lābhakalāparaparyāyabhūta⁷⁶ vṛddhir bhavati |
bandhakarāhite prayoge ca varṇānām brāhmaṇādīnām
kramaṇa dvikaṃ trikaṃ catuṣkaṃ pañcakam ca⁷⁷
śataṃ dharmyaṃ bhavati | ayam arthaḥ | bandhakaṃ
nāma gṛhīta-dravyasyoparivāśārtham
adhamarṇenottamarṇe ādhīyamānam ādhyaparaparyā-
yabhūtam | tac ca lagnakasyāpy upalakṣaṇam |

**viśvāsahetū dvāv atra pratibhūr ādhir eva ca |
likhitam sākṣiṇāś ca dve prāmāṇye vyaktikārake ||
(NSm 1.103)**

iti nāradyāt |

[1.] Jetzt (folgen) die Regeln für Zinsen.
Diesbezüglich sagt Yājñavalkya:

**Wenn ein Pfand gegeben wird (*sabandhaka*),⁷⁴
soll für jeden Monat der achtzigste Teil als
Zinsen bezahlt werden. Sonst nach der Reihe
der Stände zwei, drei, vier und fünf Prozent.
(YDh 2.37)**

„Wenn ein Pfand“ beim Verleihen „gegeben
wird“, beläuft sich der „Zins“ (*vṛddhi*), was ein
Synonym für „Gewinn“ (*lābha*) und „Anteil“
(*kalā*) ist, jeden Monat auf den „achtzigsten
Teil“ (des Wertes) des verliehenen Gegen-
standes. Bei einem Verleih ohne Pfand sind der
„Reihenfolge der Stände“ entsprechend, d. h.
Brahmanen usw., „zwei, drei, vier und fünf Pro-
zent“ rechtens (*dharmya*). Das ist die Bedeutung.
Wenn der Schuldner dem Gläubiger etwas
übergibt, um Vertrauen für die Sache, die er in
Empfang genommen hat, zu schaffen, bezeich-
net man dies als Pfand (*bandhaka*), was ein
Synonym für „Hinterlegung“ (*ādhi*)⁷⁸ ist. Das ist
auch das Merkmal eines Bürgen (*lagnaka*).⁷⁹

Denn es heißt bei Nārada:

**Beide – Pfand wie auch Bürge – erwecken in
diesem Fall Vertrauen. Schriftstück und
Zeugen sind die beiden Beweismittel, die zur
Klärung beitragen. (NSm 1.103)**

⁷⁰ Das ist die Erläuterung von *yathā* aus NSm 1.1.

⁷¹ „The king should make a brāhmaṇa return (a debt due) to the creditor by conciliatory words, make others return a debt according to the usage of the country and should make bad people repay (their debt) by means of physical pain (i. e. imprisonment &c.)“ (KSm 477–478, Übers. Kane 1933).

⁷² „Der achtzigste teil soll als zinsen bezahlt werden für jeden monat, wenn ein pfand gegeben ist: sonst nach der reihe der kasten zwei, drei, vier, und fünf vom hundert“ (YDh 2.37, Übers. Stenzler 1970).

⁷³ „Wer eine anerkannte schuld eintreibt, soll nicht vom könige getadelt werden; wenn der, von dem sie eingetrieben wird, zum könige geht, soll er bestraft und gezwungen werden, das Geld zu bezahlen“ (YDh 2.40, Übers. Stenzler 1970).

⁷⁴ Nach Sternbach (1965: 109) werden *bandhaka* und *ādhi* meistens synonym im Sinne von „Pfand“ verwendet, so auch im vorliegenden Text. An den Stellen, an denen beide Begriffe verschiedene Bedeutungen aufweisen, wird dies kenntlich gemacht. Für einen Überblick zu den unterschiedlichen Interpretationen für die beiden Begriffe innerhalb der hinduistischen Jurisprudenz siehe Chatterjee Śāstri (1971: 211ff.). Sichert ein Pfand den Kredit, wird ein standesunabhängiger Zinssatz erhoben. Ist dies nicht der Fall, werden die Zinsen anhand der Standeszugehörigkeit kalkuliert.

⁷⁵ °dravaśyāśītitamo A, °dravasyāśītitamo A¹

⁷⁶ °parapajāya° A, °paraparjāya° A¹, °paraparyāya° B

⁷⁷ pañ ca A, pañcakam ca A²

⁷⁸ Die Übersetzung „Hinterlegung“ wurde gewählt, weil sie der Wortbildung von *ādhi* im Sanskrit ähnelt.

⁷⁹ Sternbach (1965: 154) übersetzt *pratibhū* mit „representative“ und *lagnaka* mit „bail“. Im vorliegenden Text werden beide Begriffe jedoch unterschiedslos gebraucht.

paripūrṇaṃ ḡḥitvādhiṃ bandhaṃ vā
sādhulagnakam |
lekhyārūḍhaṃ sākṣimac ca ṛṇaṃ dadyād dhanī sadā ||
(BSm 10.5)
iti bṛhaspativacanāc ca |

Und weil es bei Bṛhaspati heißt:

Ein Gläubiger soll niemals ein Darlehen (*ṛṇa*)⁸⁰ gewähren, ohne ein vollständiges⁸¹ Nutzungspfand (*ādhi*), ein Aufbewahrungspfand (*bandha*)⁸² oder einen vertrauenswürdigen Bürgen erhalten zu haben, auch nicht ohne ein schriftliches Dokument⁸³ oder ohne Zeugen. (BSm 10.5)

⁸⁰ Das Wort *ṛṇa* umfasst sowohl das *creditum* als auch das *debitum*, was sich im Deutschen nicht mit dem Wort „Schuld(en)“ nachahmen lässt. Daher wird in den Fällen, in denen der Schwerpunkt auf dem *creditum* liegt, *ṛṇa* mit „Darlehen“ wiedergegeben.

⁸¹ D. h. ein Pfand, das dem Gläubiger eine vollständige Deckung seiner Forderung ermöglicht.

⁸² Die Übersetzung wurde in Hinblick auf die sich anschließende begriffliche Differenzierung des Autors zwischen *ādhi* und *bandha* gewählt, die auf *abhogya* und *bhogya* beruht, wobei ich *abhogya* hier im Sinne von *gopya* verstehe. Eine solche Lesung ist zum einen durch die Kommentarliteratur zu dieser Stelle belegt (siehe Chatterjee Śāstri 1971: 214), zum anderen ist die Unterscheidung zwischen Nutz- und Aufbewahrungspfand (*bhogyādhi* und *gopyādhi*) grundlegend für das altindische Pfandrecht. Es ist allerdings nicht vollständig auszuschließen, dass sich *abhogya* auch auf ein Ersatz- oder Verfallspfand bezieht, das erst dann an den Gläubiger fällt, wenn der Schuldner seinen Verpflichtungen nicht nachkommt, und sich nicht als ein Besitzpfand schon zuvor beim Gläubiger befindet.

⁸³ In der Systematik des mittelalterlichen hinduistischen Rechts zählen Schriftstücke (*lekhyā*) neben Zeugen (*sākṣin*) und Besitz (*bhukti*) zu den drei autoritativen Beweismitteln (*trividhapramāṇa*), die vor Gericht Bestand haben (Strauch 2002: 19). Gerade das Rechtsgebiet des „Nichtbezahls von Schulden“ (*ṛṇādāna*) spielte nicht nur bei der Definition und Systematisierung von Eigentumskonzepten und -delikten eine entscheidende Rolle, sondern auch bei der Entwicklung des Beweis- und Verfahrensrechts (Strauch 2002: 35). Die Frage, wann Urkunden in das bestehende Rechtssystem einbezogen wurden, ist in der Forschung umstritten. Einen Überblick dazu bieten Michaels (2010b: 63–67) und Strauch (2002: 19–52). Die folgenden Ausführungen beruhen weitgehend auf letzterem. Nach Strauch werden in keinem der frühen Rechtstexte – den Dharmasūtras, MDh und AŚ – Privaturkunden als rechtskräftige Beweismittel anerkannt. Der erste Einbezug von Privaturkunden findet sich ab YDh und NSm, wo diesen – wie etwa in YDh 2.22 – in Form der *trividhapramāṇa*-Formel juristische Autorität zugebilligt wird. Erst spätere Smṛti-Texte wie ViDh und BSm nehmen die Unterscheidung zwischen öffentlichen Urkunden und Privaturkunden vor. Davis (2010a: 23–24) verweist auf die bedeutende Rolle des Persischen und seiner Verwaltungsterminologie auf die zunehmende Verschriftlichung der Gerichtsverfahren und deren Dokumentation, die vor allem zwischen 1500–1750 eine neue Qualität erreichte. Das vorliegende Zitat BSm 10.5 gewinnt im Zusammenhang mit der frühneuzeitlichen und kolonialen Intensivierung von Rechtspraktiken des Geschriebenen an Aktualität.

bhogyābhogyā**dh**ibhedena **bandhasya**⁸⁴ pṛthag uktiḥ |
tathā ca⁸⁵ sādhiśatasuvarṇaprayoge⁸⁶ sapādasuvarṇa eko
lābhaḥ | nirādhau tu brāhmaṇaviśayaprayuktasuvarṇaśate⁸⁷
dvau suvarṇau vṛddhiḥ | tathā kṣatriye trayas suvarṇāḥ |
brāhmaṇalābhāpekṣayādhyardhaguṇā vṛddhir ity arthaḥ |
tathā vaiśye catvāraḥ suvarṇāḥ | brāhmaṇāpekṣayā
dviguṇā | tathā śūdre pañca suvarṇāḥ | brāhmaṇāpekṣayā
sārdhadviguṇeti vasiṣṭho 'py āha

vasiṣṭhavacanaprotkām vṛddhiṃ vārdhuṣike śṛṇu |
pañca māśās tu viṃśatyām evaṃ dharmo na hīyate ||
(VaDhSū 2.50)

iti gautamaś⁸⁹ ca **kusīdāvṛddhir dharmyā viṃśateḥ**
pāñcamāśīkṛti (GauDhSū 12.29) | **māśo viṃśatibhāgas**
tu palasya parikīrtita (BSm 10.29ab)⁹⁰ iti
brhaspativacanasvārasyāt | ṣoḍaśarakṭiko māśaḥ |
pañcamāśāḥ suvarṇaḥ | catvāraḥ suvarṇāḥ⁹¹ palam | tataś
ca palaviṃśatiprayoge māśapañcakarūpasuvarṇa eko
vṛddhiḥ | sā ca prayuktadravyāśītitamō bhāgo bhavati |
salagnake viśeṣam āha vyāsaḥ

sabandhe bhāga āśītaḥ⁹² sāṣṭabhāgas tu lagnake |
nirādhāne dvikaśataṃ māsalābha udāhṛtaḥ || (VySm
142)

Wegen der Unterschiede zwischen einem Pfand, das (der Gläubiger) benutzen darf, und einem, das (er) nicht benutzen darf, wird „Aufbewahrungspfand“ getrennt genannt. Daraus folgt, dass der Gewinn beim Verleih von einhundert *suvarṇa* mit einem Pfand einviertel *suvarṇa* beträgt. Ohne Pfand aber beträgt bei einhundert *suvarṇa*, die an jemanden ausgeliehen wurden, der zur Kategorie der Brahmanen gehört, der Zins zwei *suvarṇa*. Entsprechend sind es bei einem Kṣatriya drei *suvarṇa*. Im Vergleich zum Gewinn bei einem Brahmanen ist der Zins eineinhalbfach. Das ist die Bedeutung. Entsprechend sind es bei einem Vaiśya vier *suvarṇa*. Das ist der doppelte (Zinsgewinn) im Vergleich zum Brahmanen. Beim Śūdra sind es entsprechend fünf *suvarṇa*. Das ist der zweieinhalbfache (Zinsgewinn) im Vergleich zum Brahmanen. Auch Vasiṣṭha sagt:

Höre den Zinssatz, den Vasiṣṭha für Geldverleiher festgelegt hat: Fünf māśa für zwanzig.⁸⁸ So wird das Gesetz (dharma) nicht verletzt. (VaDhSū 2.50)

Und Gautama sagt: „Der rechtmäßige Zinssatz für eine Anleihe von zwanzig sind fünf *māśa*“ (GauDhSū 12.29). Denn die Essenz von Brhaspatis Ausspruch lautet: „Ein *māśa* aber ist als der zwanzigste Teil eines *pala* bekannt“ (BSm 10.29ab). Sechzehn *raktikā* sind ein *māśa*. Fünf *māśa* sind ein *suvarṇa*. Vier *suvarṇa* sind ein *pala*. Deshalb beträgt der Zins, wenn zwanzig *pala* verliehen werden, ein *suvarṇa* mit dem Wert von fünf *māśa*. Und das entspricht dem achtzigsten Teil (des Wertes) des verliehenen Gegenstandes. Bei (einem Darlehen), das durch einen Bürgen gesichert ist, nennt Vyāsa eine Besonderheit:

Wenn ein Pfand gegeben wird, (beträgt der monatliche Zins) den achtzigsten Teil (des Kapitals). Wenn jedoch ein Bürge vorliegt, (beträgt der monatliche Zins ein Achtzigstel

⁸⁴ bandhakasya A, bandhasya B

⁸⁵ °bhedena ... sādhi° adscr. A²

⁸⁶ cādhi° A, sādhi° B

⁸⁷ °savarṇa° A, °suvarṇa° A²

⁸⁸ Sarvoru versteht die fehlende Maßangabe durch Bezug auf BSm 10.29 als *pala*, wie aus den Erläuterungen weiter unten deutlich wird. Diese Interpretation folgt etwa ViCi ad VaDhSū 2.50 (S. 3). Andere Quellen ergänzen an vergleichbaren Stellen *kārṣāpaṇa* (etwa GauMi ad GauDhSū 12.29, zit. nach DhK I.2: 606). In beiden Fällen soll dies zu einem Zinssatz von 1,25% führen.

⁸⁹ gotamaś A, gautamaś B

⁹⁰ *māśo viṃśatibhāgas tu phalasya parikīrtitaḥ | tatra tv idam upekṣāṃ vā yaḥ kaś cit kurute naraḥ ||* (BSm 10.29)

⁹¹ suvarṇāḥ em., suvarṇaḥ A, suvarṇā B

⁹² āśī A, āśītaḥ A²

iti **āsītaḥ** aśītitamō **bhāgaḥ** | **sāṣṭabhāgaḥ**
 aśītitamabhāgasyāṣṭamena bhāgena sahitaḥ | tathā hi
 viṃśatikṛṣṇalātmakaniṣkaśataprayoge
 lābhībhūtapāñcaviṃśatikṛṣṇalātmakasapādaniṣkasyāṣṭamo
 bhāgaḥ | sapādasarṣapadvayādhikakṛṣṇalatrāyātmako
 lābho 'dhiko bhavatīti⁹³ bhāvaḥ |

[2.] iyaṃ ca vṛddhir anekadhā | yad āha nāradaḥ

kāyikā kālīkā caiva kārītā ca tathā parā |
cakravṛddhis tu śāstreṣu tasya vṛddhiś caturvidhā ||
kāyāvirodhinī⁹⁵ śaśvat pañārdhādya tu kāyikā |
pratimāsaṃ sravantī yā vṛddhiḥ sā kālīkā matā ||
vṛddhiḥ sā kārītā nāma ya rñikena svayaṃ kṛtā |
vṛddher api punar vṛddhiś cakravṛddhir udāhṛtā ||
 (NSm 1.87–89)

des Kapitals) zusammen mit dem achten Teil. Wenn kein Pfand gegeben wird, wird ein monatlicher Zins von zwei Prozent genannt. (VySm 142)

Der „achtzigste Teil“ bedeutet „ein Achtzigstel“. „Zusammen mit dem achten Teil“ bedeutet „(ein Achtzigstel) verbunden mit dem achten Teil des achtzigsten Teils (des Kapitals)“. Zum Beispiel: Wenn einhundert *niṣka* verliehen werden, wobei ein *niṣka* den Wert von zwanzig *kṛṣṇala* hat, kommt der achte Teil von eineinviertel *niṣka*, das sind fünfundzwanzig *kṛṣṇala*, zum Gewinn hinzu. Der zusätzliche Gewinn beträgt drei *kṛṣṇala* und zweieinviertel *sarṣapa*. Das ist damit gemeint (*iti bhāvaḥ*).⁹⁴

[2.] Außerdem sind die Zinsarten vielfältig. Denn Nārada sagt:

Gemäß den Lehrtexten gibt es vier Arten von Zinsen auf ein (Darlehen): Körperzins, Langfristzins (kālīkā),⁹⁶ Vertragszins (kārītā)⁹⁷ und als höchsten den Zinseszins (cakravṛddhi).⁹⁸ Körperzins ist ein Zins, der die Kapitalschuld nicht verringert, indem er ständig einen halben *paṇa* usw. (abwirft).⁹⁹ Langfristzins wird einer genannt, der monatlich fließt. Ein Vertragszins liegt dann vor, wenn der Schuldner in ihn eingewilligt hat. (Fallen) auf den Zins wiederum Zinsen an, bezeichnet man dies als Zinseszins. (NSm 1.87–89)

⁹³ bhavatīti A, bhavāṭīti A²

⁹⁴ Folgende Darstellung soll die Richtigkeit der obigen Rechnung verdeutlichen. 100 *niṣka* = 2000 *kṛṣṇala*; 1/80x2000 *kṛṣṇala* = 25 *kṛṣṇala*; 1/8x25 *kṛṣṇala* = 3,125 *kṛṣṇala*; 1 *kṛṣṇala* = 18 (*gaura*-)*sarṣapa*; 0,125 *kṛṣṇala* = 2,25 *gaurasarṣapa*. Es ist daher korrekt, dass ein Achtel des Achtzigstels von einhundert *niṣka* drei *kṛṣṇala* und zweieinviertel (*gaura*-)*sarṣapa* sind.

⁹⁵ °virodhīnī A, °virodhinī B

⁹⁶ Meyer (1927: 302) übersetzt diese Zinsart als „Kurzfristzins“. Ich folge hier jedoch der Charakterisierung von Davis (2017: 39), der die monatlich zu entrichtende *kālīkā vṛddhi* für Darlehen mit längerer Laufzeit der täglich zu zahlenden *śikhā vṛddhi* für Darlehen mit kürzerer Laufzeit gegenüberstellt.

⁹⁷ Meyer (1927: 302) übersetzt diese Zinsart als „Notzins“. Der *kārītā*-Zins ist jedoch nicht zwangsläufig mit einer Notlage verbunden. Im Kommentar zu YDh 2.38 des vorliegenden Abschnitts wird deutlich, dass es sich bei diesem allgemein um einen von beiden Parteien im Einvernehmen vertraglich festgesetzten Zinssatz handelt, jedoch mit der Nebenbedeutung, dass dieser von den in der Smṛti-Literatur genannten Beschränkungen nach oben hin abweichen kann (Chatterjee Śāstri 1971: 34).

⁹⁸ Wörtl. „Radzins“.

⁹⁹ Meyer (1927: 300, Anm. 1) schlägt für *kāyāvirodhinī* die Übersetzung „Weil er mit Körperbeeinträchtigung verbunden ist“ vor und versteht den *kāyikā*-Zins folglich als „Zins in Gestalt von körperlicher Leistung“ (Meyer 1927: 300), wobei ihm der Halbvers in der Form *kāyāvirodhinī svasvapanaṣapādādikā kramāt* vorlag. Aufgrund der unten stehenden Glossierung von *kāyā* als *mūladhana* folge ich dieser Übersetzung hier nicht.

paṇatadardhādirūpā¹⁰⁰ kāyā mūladhanam |
tasyāvirodhinī anāśikā iyaṃ ca kāritā vṛddhir
yadādhamarṇam anurudhya vyavasthāpitā tadā deyā | yadi
punar balenottamarṇena sthāpitā sā na deyā¹⁰¹ |

dhanikena tu yā vṛddhir adhikā saṃprakīrtitā |
āpatkālakṛtā nityaṃ dātavyā sā tu kāritā |
anyathā kāritā vṛddhir na dātavyā kathaṃ cana ||
(KSm 498)

iti kātyāyanokteḥ |

br̥haspatiḥ

vṛddhiś caturvidhā proktā pañcadhānyaiḥ prakīrtitā |
ṣaḍvidhānyaiḥ samākhyātā tattvatas tāṃ nibodhata ||
kāyikā kālikā caiva cakravṛddhir tathaiva ca |
kāritātha śikhāvṛddhir bhogalābhas tathāparā || (BSm
10.8–9)

vyāsaḥ dohyavāhyakarmayutā kāyikā samudāhṛtā |
(VySm 143) dohyaṃ gomahiṣyādi | vāhyaṃ vṛṣabhādi |
nāradoktes tu matāntaraparayatā kathaṃ cinteyā |
br̥haspatiḥ

pratyahaṃ grhyate yā tu śikhāvṛddhis tu sā matā |
śikheva vardhate nityaṃ śiraśchedān nivartate || (BSm
10.11)

(Körperzins) nimmt die Form eines „*pana*“, „der Hälfte“ davon usw. an. „Körper“¹⁰² bedeutet Grundkapital. (Der Körperzins) „hemmt“ dieses (Grundkapital) „nicht“, d. h. er trägt dieses nicht ab.¹⁰³ Ein „Vertragszins“, der unter Bedrängung des Schuldners festgesetzt wurde, ist zu bezahlen. Wenn ein Gläubiger ihn jedoch unter Gewaltanwendung¹⁰⁴ verhängt hat, ist er nicht zu bezahlen.

Denn es heißt bei Kātyāyana:

Wenn ein Gläubiger aber einen übermäßigen Zinssatz nennt, dann ist ein solcher in Notzeiten vereinbarter Vertragszins stets zu bezahlen. Wenn er aber auf widerrechtliche Weise vereinbart wurde, ist er keinesfalls zu zahlen. (KSm 498)

Br̥haspati (sagt):

Es werden vier Zinsarten genannt. Die einen sprechen von fünf, andere von sechs Zinsarten. Nimm zur Kenntnis, wie es um diese wirklich bestellt ist: (Es gibt) den Körperzins, Langfristzins, Zinseszins, Vertragszins, Haarzins und schließlich den Nutzgewinn (aus einem Pfand). (BSm 10.8–9)

Vyāsa (sagt): „Körperzins nennt man (den Zins), der aus der Arbeit von Milch- und Zugtieren besteht“ (VySm 143). „Milchtiere“, d. h. Kuh, Büffelkuh usw. „Zugtiere“, d. h. Stier usw. Aber wieso sollte man (den Körperzins) behandeln, indem man eine andere Meinung über den Ausspruch Nāradas stellt?¹⁰⁵ Br̥haspati (sagt):

Ein Zins, den man jeden Tag erhält, ist als Haarzins (*śikhāvṛddhi*)¹⁰⁶ bekannt. Das Haar wächst stetig und hört (erst) auf (zu wachsen), wenn der Kopf abgeschlagen wird. (BSm 10.11)

¹⁰⁰ paṇatardha° A, paṇatadardha° A²

¹⁰¹ yadi ... deyā *adscr.* A²

¹⁰² Wie die Bedeutung von *kāyikā vṛddhi* zu verstehen ist, ist im Dharmasāstra umstritten. Während etwa Nārada diese Zinsform in der zitierten Stelle als einen regelmäßigen Zinsfluß ohne Reduktion des Kapitals (*kāya*) definiert, überwiegen Interpretationen, die diese als „körperlich“ (*kāya*, „Körper“) verstehen und mit physischer Arbeit, v. a. von Nutztieren, in Verbindung bringen, so wie in der weiter unten zitierten Stelle VySm 143. Siehe dazu Chatterjee Śāstri (1971: 37).

¹⁰³ Gemeint ist, dass die Zinszahlung das geschuldete Grundkapital nicht vermindert.

¹⁰⁴ D. h. ohne Zustimmung des Schuldners.

¹⁰⁵ Nārada versteht *kāyikā vṛddhi* als einen Zins, der die Schuldsomme nicht vermindert, während Vyāsa darunter physische Arbeit oder Produkte von Tieren versteht. Hier wird Nāradas Deutung der Vorzug gegeben.

¹⁰⁶ Meyer (1927: 301) versteht darunter den auf das Kapital geschlagenen Zins. Auf der Grundlage der vorliegenden Stelle scheint hier jedoch ein täglich zu entrichtender Zins gemeint zu sein, der bis zur Begleichung der Kapitalschuld weiter anfällt (Chatterjee Śāstri 1971: 34).

mūle datte¹⁰⁷ tathaivaiṣā śikhāvṛddhis tataḥ smṛtā |
gṛhāt stomaḥ¹⁰⁸ śadaḥ¹⁰⁹ kṣetrād bhogalābhaḥ
prakīrtitaḥ || (BSm 10.14)

gṛhastomo bhāṭakaṃ śayanādi | kṣetraśadaḥ sasyādiḥ |

[3.] grahīṭṛbhedena vṛddhibhedam kārītām vṛddhiṃ cāha
yājñavalkyaḥ

kāntāragās tu daśakaṃ¹¹² sāmudrā viṃśakaṃ śatam |
dadyur vā svakṛtām vṛddhiṃ sarve sarvāsu jātiṣu ||
(YDh 2.38)

Wenn das Kapital¹¹⁰ bezahlt wird, verhält es sich genauso. Daher wird dieser Zins Haarszins genannt.¹¹¹ Einkünfte von einem Haus, der Ertrag aus Ackerland, solches wird als Nutzgewinn (aus einem Pfand) bezeichnet. (BSm 10.14)

„Einkünfte von einem Haus“, d. h. Mieteinnahmen wie (durch die Vermietung einer) Schlafstätte usw. „Ertrag vom Ackerland“, d. h. Getreide usw.

[3.] Weil sich die Empfänger (von Darlehen) unterscheiden, nennt Yājñavalkya unterschiedliche Zinssätze für Vertragszinsen.

Waldgänger¹¹³ sollen zehn und Seefahrer zwanzig Prozent bezahlen, oder alle sollen an Personen aller Kasten (*jāti*) die von ihnen vereinbarten Zinsen zahlen. (YDh 2.38)

¹⁰⁷ date A, datte A²

¹⁰⁸ stomaḥ *em.*, stomaṃ AB, stomaḥ Ed

¹⁰⁹ śadaḥ *em.*, śadaṃ AB, śadaḥ Ed.

¹¹⁰ D. h. die ursprüngliche Schuldsumme.

¹¹¹ Es werden also solange Zinsen bezahlt, bis die ursprüngliche Schuldsumme getilgt wurde.

¹¹² śakaṃ A, daśakaṃ A²

¹¹³ Dabei handelt es sich wohl um Händler, die ihre Geschäfte in Waldregionen tätigen.

ye vṛddhyā dhanam grhītvādhikalābhārtham atigahanam
 prāṇadhanavināśaśaṅkāsthānam praviśanti te **daśakam
 śatam dadyur**¹¹⁴ ye samudragās te **viṃśakam śatam**
 dadyur uttamaṇāya¹¹⁵ | kāntāragebhyo **daśakam śatam**
 sāmudrebhyaś ca **viṃśakam śatam** aṃśam ādadyāt | tatra
 mūlavināśasyāpi śaṅkitatvāt | athavā **sarve** brāhmaṇādayo
 ’dhamanā abandhake sabandhake vā svābhyupagatām
vṛddhim sarvāsu jātiṣu dadyuḥ |
 brāhmaṇādītrayasyāpadi vaiśyasya ca svavṛttitvāt sarvadā
 grahaṇe nādhamaḥ | vastutas tu **svakṛtām vṛddhim** ity
 uktvā cirakālāpavādaviṣayaparihāreṇa yayā vyavasthayā
 yad ṛnam grhyate ’dhamanena tathaiva vyavasthayā
 deyam iti sūcyate, apavādakacirakālābhāve vyavasthāyā
 eva niyamakatvaucityāt | **parasparamataṃ vineti** (BSm
 10.72d)¹¹⁶ **parasparamatena tāv** ityādi (BSm 10.71d)¹¹⁷
 bṛhaspatikātyāyanādivacanasvārasyaśceti dik |

Diejenigen, die ein Darlehen (*dhana*) auf Zins annehmen, um damit einen außerordentlichen Gewinn zu erzielen, und einen undurchdringlichen Wald betreten, dessen Zustand Besorgnis um den Verlust von Leben und Darlehen (*dhana*) (erweckt), diese sollen „zehn Prozent“ (Zinsen) zahlen. Seefahrer sollen dem Gläubiger „zwanzig Prozent“ „zahlen“. Der (Gläubiger) soll von Waldgängern zehn Hundertstel und von Seefahrern zwanzig Hundertstel (des Kapitals als Zinsen) nehmen. Denn bei diesen wird sogar der Verlust des Kapitals befürchtet. Andererseits sollen „alle“ Schuldner, d. h. Brahmanen usw., ob mit oder ohne Pfand, „an Personen aller Kasten“ „die Zinsen bezahlen“, zu denen sie sich verpflichtet haben. In Notzeiten liegt für die drei oberen Stände, Brahmanen usw., kein Unrecht (*adharma*) im Annehmen (von Zinsen). Für Vaiśyas ist die (Zinsnahme) aufgrund ihrer besonderen Lebensweise stets rechtens. In Wirklichkeit aber bedeutet die Aussage „die von ihnen vereinbarten Zinsen“, dass der Schuldner die Schuld entsprechend der Übereinkunft, auf deren Grundlage er das Darlehen erhalten hat, begleichen muss, außer eine Ausnahme über einen langen Zeitraum (*cirakāla*)¹¹⁸ regelt die Angelegenheit (*apavādaviṣayaparihāreṇa*).¹¹⁹ Das wird angedeutet. Denn wenn keine Ausnahme über einen langen Zeitraum besteht, ist es angemessen, dass die Übereinkunft ihre beschränkende Eigenschaft (*niyamakatva*) (entfaltet).¹²⁰ Denn die Essenz der Aussagen von Brhaspati, Kātyāyana usw. lautet: „Ohne gegenseitiges Einvernehmen“ (BSm 10.72d),¹²¹ „Beide nach gegenseitigem Einverständnis“ usw. (BSm 10.71d)^{122, 123} Das ist ein Hinweis.

¹¹⁴ dadyu A, dadyur A²

¹¹⁵ uttamaṇāya A, uttamaṇāya A²

¹¹⁶ *yadi prakarṣitaṃ tat syāt tadā na dhanabhāg dhanī |
 ṛṇī na labhate bandhaṃ parasparamataṃ vinā* || (BSm 10.72)

¹¹⁷ *pūrṇe prakarṣe tatsāmyam ubhayoḥ parikīrtitam |
 apūrṇe tu prakuryātāṃ parasparamatena tau* || (BSm 10.71)

¹¹⁸ Diese Überlegungen basieren auf ViCa S. 2. Chatterjee Śāstri (1971: 10) versteht *cirakāla* als Fachbegriff für die Laufzeit eines Schuldvertrags in ViCa.

¹¹⁹ Diese Maxime ist bei Kane (1993: 96, Anm. 796) belegt, der sie wie folgt definiert: „[A] general rule is applicable and is supreme in all cases except where an exception clearly covers the matter“.

¹²⁰ Gemeint ist, dass eine Ausnahmeregelung für eine bestimmte Zeitperiode die ursprünglichen Vertragsbedingungen außer Kraft setzen kann. Falls es eine solche Regelung jedoch nicht gibt, gelten die vereinbarten Vertragsbedingungen.

¹²¹ „Wenn der Gewinn aus dem Pfand die Zinsen des Darlehens übersteigt (*prakarṣita*), dann soll der Gläubiger nicht in den Besitz seines Darlehens kommen. Der Schuldner erhält ohne gegenseitiges Einvernehmen nicht sein Pfand zurück“. (BSm 10.72)

¹²² „Es wird aber gelehrt, dass wenn die Laufzeit endet, die Verfügungsgewalt (*svāmya*) beider (wiederhergestellt wird). Auch vor Laufzeitende können beide nach gegenseitigem Einverständnis handeln“ (BSm 10.71). Änderungen getroffener Vertragsbedingungen innerhalb der vereinbarten Laufzeit sind also nur mit wechselseitigem Einverständnis möglich.

[4.] vṛddhiparigaṇanam tu śāstroktādhikavṛddher
adharmatvabodhanārtham, vṛddhyādhikyē
pīdādhikyasambhavāt | yat tu viṣṭā vārdhuṣikasyānam
ityādi nindāśravaṇāt kalāgrahaṇamātre 'dharma iti ke ci
tan na, tadvākyasya śāstrapratiśiddhavṛddhijīviparatvāt,
medhātithiprabhṛtibhiḥ (siehe Med ad MDh 8.140)
tathaiva vyākhyātatvāt¹²⁴ | tathā ca vasiṣṭhaḥ

**vasiṣṭhavadanapuktām vṛddhiṃ vārdhuṣike¹²⁸ śṛṇu |
pañca māśās tu viṃśatyām evaṃ dharmo na hīyate¹²⁹ ||
(VaDhSū 2.50)**

iti gautamaś ca kusīdavṛddhir¹³⁰ dharmyā¹³¹ viṃśateḥ
pāñcamāṣikī māsam iti¹³² (GauDhSū 12.29) | manuś ca
dvikaṃ śataṃ hi gr̥hṇāno na bhavaty arthakilbiṣīti¹³³
(MDh 8.141cd)¹³⁴ | hārīto 'py āha

**purāṇapañcaviṃśatyām māse 'ṣṭapaṇā vṛddhiḥ |
evaṃ sadvimāśaiś caturvarṣe dviḥ paryāyātaṃ
saṃtiṣṭhate | eṣā ca¹³⁶ dharmyā vṛddhir nānaya
dharmāc cyavate | (HSm 2.1)**

[4.] Die Zinsarten aber werden vollständig
aufgezählt, um über die Unrechtmäßigkeit von
Zinsen, die über das in den Lehrtexten Genannte
hinausgehen, aufzuklären, weil bei übermäßigen
Zinsen übermäßiger Schaden möglich ist. Des-
halb meinen manche, dass allein in der Zinsnah-
me (schon) Unrecht liegt, weil man Schmä-
hungen hört, dass Nahrung, (die man) von einem
Wucherer (*vārdhuṣika*)¹²⁵ (entgegennimmt), Kot
sei.¹²⁶ Das ist nicht wahr. Denn diese Aussage
trifft auf solche (Gläubiger) zu, die von
Zinssätzen leben, die in den Lehrtexten untersagt
wurden, und weil es gleichermaßen von Me-
dātithi (Med ad MDh 8.140)¹²⁷ und anderen
ausführlich besprochen wurde. Deshalb sagt
auch Vasiṣṭha:

**Höre den Zinssatz, den Vasiṣṭha für Geldver-
leiher festgelegt hat: fünf māśa für zwanzig.
So wird das Gesetz nicht verletzt. (VaDhSū
2.50)**

Dazu sagt Gautama: „Der rechtmäßige Zinssatz
für eine Anleihe von zwanzig sind fünf *māśa* pro
Monat“ (GauDhSū 12.29). Außerdem sagt
Manu: „Denn wer zwei Prozent nimmt, lädt
keine Schuld des Reichtums auf sich“ (MDh
8.141cd).¹³⁵ Auch Hārīta sagt:

**Für fünfundzwanzig *purāṇa* sollen die Zinsen
im Monat acht *paṇa* betragen. Auf diese
Weise verdoppelt sich das Kapital in vier
Jahren und zwei Monaten. Das ist der recht-**

¹²³ Das bedeutet, dass die Vertragsbedingungen bzw. Ausnahmen von bereits bestehenden Vertragsbedingungen in ge-
genseitigem Einvernehmen der Vertragspartner ausgehandelt werden können (siehe dazu auch Sternbach 1965: 125).

¹²⁴ khyātatvāt A, vyākhyātatvāt A²

¹²⁵ *Vārdhuṣika* kann eine pejorative Bedeutung annehmen (Kumar 1992: 110), was an dieser Stelle durch die deutsche
Übersetzung „Wucherer“ wiedergegeben werden soll.

¹²⁶ Einen Überblick zu Polemiken gegenüber Geldverleihern in der altindischen Literatur bietet Kumar (1992: 110ff.).

¹²⁷ Wahrscheinlich bezieht sich die Referenz auf Med ad. MDh 8.140, wo Zinsnahme, sofern sie sich in einem
bestimmten Rahmen bewegt, vom Vorwurf der Gier freigesprochen wird: „,He shall take, etc.‘ (the second half of
the verse) represents the injunction; and what is said regarding its ,being sanctioned by Vasiṣṭha‘ is merely
commendatory; – the sense being that ,Vasiṣṭha, the revered sage, cognizant of all that happens at the three points
of time and devoid of all greed, accepted interest, hence it is commendable.‘ By its means one’s capital increases,
and yet there is no impropriety in it on the ground of its being indicative of greed“ (Med ad MDh 8.140, Übers. G.
Jhā 1999). Eventuell wird hier auch auf Med ad MDh 8.152 verwiesen.

¹²⁸ vārdhuṣike *em.*, vārdhuṣike A, vārdhyuṣike B

¹²⁹ hiyate A, hīyate A¹

¹³⁰ °vṛddhi A, vṛddhir A¹

¹³¹ dharmā A, dharmyā A¹

¹³² itī A, iti A²

¹³³ kilbaṣīti A, kilbiṣīti A¹

¹³⁴ *dvikaṃ śataṃ vā gr̥hṇīyāt satāṃ dharmam anusmaran |
dvikaṃ śataṃ hi gr̥hṇāno na bhavaty arthakilbiṣī ||* (MDh 8.141)

¹³⁵ „Oder wenn er den Dharma der Guten erinnert, kann er (monatlich) zwei vom Hundert fordern; denn wer zwei vom
Hundert nimmt, lädt keine Schuld des Reichtums auf sich“ (MDh 8.141, Übers. Michaels 2010a).

¹³⁶ ca *adscr.* A²

iti **purāṇaḥ** ṣoḍaśapaṇāḥ pañcaviṃśatikārṣāpaṇe
 'ṣṭapaṇavṛddhiḥ | evaṃ krameṇa pratimāsaṃ dvikaṃ
 śataṃ bhavati | **dvimāsa**sahitaiś **caturbhir varṣaiḥ**
 pañcāśatā māsair **dviḥ paryāyātāṃ** dviguṇībhūtaṃ
saṃtiṣṭhate | tato na vardhate dhanam ity arthaḥ | **purāṇe**
paṇikaṃ māsam iti (HSm 2.2)¹³⁷ hārītoktaṃ tv
 adhamādhamaṇaviṣayam | evam anyatrāpi
 lābhanyūnādhikabhāvo
 'dhamarṇayogyatānurodhenohanīyaḥ |

[5.] aśodhitavṛddhāv ṛṇe parām kāṣṭhām āha manuḥ

kusīdavarḍdhir dvaiguṇyaṃ nātyeti sakṛd āhṛtā |
dhānye sade lave vāhye nātikrāmati pañcatām || (MDh
8.151)

mäßige Zinssatz. Mit diesem weicht man nicht vom Recht ab. (HSm 2.1)

Ein „*purāṇa*“ sind sechzehn *paṇa*.¹³⁸ Bei fünfundzwanzig *kārṣāpaṇa*¹³⁹ betragen „die Zinsen acht *paṇa*“.¹⁴⁰ So sind es nach und nach zwei Prozent jeden Monat. „Nach vier Jahren und zwei Monaten“, d. h. nach fünfzig Monaten, „verdoppelt sich“ (das Kapital), d. h. es wurde zweimal so viel. Im Anschluss daran wächst das Kapital (*dhana*) nicht weiter. Das ist die Bedeutung. Wenn Hārīta aber sagt: „Bei einem *purāṇa* (darf) ein *paṇa* jeden Monat (als Zins erhoben werden)“ (HSm 2.2),¹⁴¹ bezieht sich das auf den niedersten Schuldner. So muss man auch in anderen Fällen mit Rücksicht auf die Befähigung des Schuldners modifizieren, wie hoch oder tief der Gewinn ausfällt.¹⁴²

[5.] Wenn bei einem Darlehen der Zinssatz nicht geklärt wurde, nennt Manu (folgende) Obergrenze:

Beim Geldverleih soll ein Zins, den man in einem Zug erhalten hat, eine Verdoppelung (des Kapitals) nicht überschreiten; bei Getreide, Früchten, Wolle und Zugtieren soll er nicht eine Verfünffachung (des Kapitals) überschreiten.¹⁴³ (MDh 8.151)

¹³⁷ *purāṇe paṇikaṃ māsam ity eke* | (HSm 2.2)

¹³⁸ Dass ein *purāṇa* sechzehn *paṇa* sind, geht aus dem *parimāṇa*-Abschnitt der Einleitung hervor und ist auch bei Juškevič (1964: 114) belegt.

¹³⁹ Dass ein Silber*kārṣāpaṇa* einem *purāṇa* entspricht, findet sich auch in Sircar (1968: 3).

¹⁴⁰ Die Rechnung ergibt sich wie folgt: 25 *kārṣāpaṇa* = 25 *purāṇa*; 1 *purāṇa* = 16 *paṇa*; 25 *kārṣāpaṇa* = 25x16 *paṇa*; 25 *kārṣāpaṇa* = 400 *paṇa*; 400 *paṇa* x2/100 = 8 *paṇa*.

¹⁴¹ „Einige bestimmen, dass ein *Paṇa* für den Monat (als Zins erhoben werden dürfe)“ (HSm 2.2, Übers. Jolly 1889).

¹⁴² Der monatliche Zins nach Hārīta beträgt also 1/16 (= 6,25%) und weicht damit deutlich von der zwei-Prozent-Regel nach oben ab. Durch den Verweis auf einen „geringen Schuldner“ mag der Grund hierfür in dem erhöhten Ausfallrisiko zu suchen sein, das auf dessen niedrigere Bonität zurückzuführen ist. Es ist allerdings nicht eindeutig, ob es sich bei *adhamādhamaṇa* um einen Schuldner mit geringer Bonität, einen Schuldner von geringer Moral oder einen von niederem Kastenstatus handelt. Nach Caṇḍeśvara ist der außerordentlich hohe Zinssatz in HSm 2.2 auf Schuldner aus den Mischkasten zu beziehen, während für Schuldner der vier *varṇas* die entsprechenden Zinssätze gelten (*etat saṅkarajātyadhamarṇaviṣayam cāturvarṇye dvikaśatādīnām dharmyatvābhīdhānāt*, ViRa ad HSm 2.2, S. 12). Für die Mischkastensysteme in der Dharma-Literatur siehe Brinkhaus (1978).

¹⁴³ Dieses Prinzip ist im altindischen Schuldrecht als *dvaiguṇya* bekannt. Demnach dürfen die Gesamtzinsen auf eine Schuld maximal die Höhe der ursprünglichen Schuldsumme erreichen, sodass am Ende das Doppelte des Kapitals zurückgezahlt werden muss (siehe Chatterjee Śāstri 1971: 48–54; Olivelle 2005b: 313, Anm. zu MDh 8.151). Ich gebe *dvaiguṇya* als „Verdoppelung (des Kapitals)“ wieder, da die häufig anzutreffende Übersetzung „das Doppelte (des Kapitals)“ (siehe etwa die Übersetzungen von P. Olivelle und A. Michaels von MDh 8.151) dahingehend missverstanden werden könnte, dass die Zinsen den doppelten Wert der geliehenen Summe erreichen dürfen. Für Derrett stellt diese Rechtsnorm einen Kompromiss zwischen dem Interesse des Gläubigers nach Zinseinkünften und dem Schutz des Schuldners vor allzu drückender Zinslast dar (Derrett 1968: 113). Über die Wirkung dieser Regel resümiert Derrett: „The rule devised by Hindu jurists, which is a survival of a set of rules laying down the permitted multiplication of commodities – *dāmdupat* refers to loans of money – did not hamper usury as such, but made it inevitable that loans should be on a short term, or should be at a small rate of interest“ (Derrett 1968: 113). In späterer Zeit ist dieses Prinzip als *dāmdupat* in die vernakularen Rechtskulturen eingegangen.

dvaiguṇyaṃ nātyeti nātikrāmati tadūrdhvaṃ na vardhata ity arthaḥ | **sakṛd āhṛtety** ekadā grahaṇābhīdhānena yadi svayam eva puruṣāntarasamkramaṇena vā prayogāntarakaraṇaṃ sakṛt prayoge 'pi vā yadi kiṃ cit kiṃ cit kṛtvā kalāharaṇaṃ tadā dvaiguṇyātikramo bhavaty evety abhisamhitam | yata ārabhya pātena dvaiguṇyātikramo bhavati tata eva dvaiguṇyaṃ na tu sarvaikatvena, ekadā grahaṇābhīdhānāt, anyathā tasya vaiyarthyaṃpatteḥ |

[6.] kiṃ ca bhogyādhikadvaiguṇyādhikāpi vṛddhiḥ |

śikhāvṛddiṃ kāyikāṃ ca bhogalābhaṃ tathaiva ca | dhanī tāvat samādadyād yāvan mūlaṃ na śodhitam || (BSm 10.26)

iti bṛhaspativacanāt |

atra mūlaśuddhyavadhibhogyakathanena vṛddher iyattā parichidyate **śikhāvṛddhiḥ** | pratyahaṃ gr̥hyamānadugdhavṛddhyādiḥ dohyavāhyādivṛddhiḥ **kāyikā** | gr̥hakṣetrādibhogo **bhogalābhaḥ** | eṣa eva ca bhogyādhīḥ |

„Eine Verdoppelung (des Kapitals) nicht überschreiten“ bedeutet, dass (der Zins) nicht darüber hinaus gehen soll, d. h. er soll nicht darüber hinauswachsen. Das ist die Bedeutung. Dadurch, dass mit „(ein Zins), den man in einem Zug erhalten hat“, d. h. der auf einmal empfangen wird, genannt wird, wird (folgendes) bezweckt: Wenn man entweder selbst oder durch den Übertrag auf eine andere Person (*puruṣāntarasamkramaṇa*)¹⁴⁴ eine weitere Ausleihe durchführt, oder auch wenn bei einer einmaligen Ausleihe der Zins in Raten¹⁴⁵ gezahlt wird, dann ist es möglich, dass die Verdoppelung (des Kapitals) überschritten wird. Wenn dies eintritt, ist von da an keine (weitere) Überschreitung des Doppelten (des Kapitals mehr) möglich. Von da an (gilt) die Verdoppelung (des Kapitals).¹⁴⁶ (Dies trifft) jedoch nicht (zu), wenn die ganze (Schuld) als Einheit (abbezahlt wird), weil genannt wird, dass (der Zins) auf einmal empfangen wird.¹⁴⁷ Denn andernfalls wäre diese (Aussage) nutzlos.

[6.] Darüber hinaus übersteigen auch Zinsen, die sich aus einem Nutzungspfand ergeben, die Verdoppelung (des Kapitals).

Denn es heißt bei Bṛhaspati:

Haarzins, Körperzins und ebenso den Nutzgewinn (aus einem Pfand) soll ein Gläubiger solange erhalten, bis die Kapital-schuld abbezahlt ist. (BSm 10.26)

Wird das Zinsmaß nicht dadurch begrenzt, dass eine Frist zur Begleichung der Kapitalschuld oder ein Nutzungspfand (bei Vertragsabschluss) genannt wird, handelt es sich um „Haarzins“. Milch, die man täglich als Zinsen usw. erhält, sowie Zug- und Milchtiere usw. als Zinsen sind „Körperzinsen“. Die Nutzung eines Hauses, Ackers usw. ist der „Nutzgewinn (aus einem Pfand)“. Eben dies ist ein Nutzungspfand.

¹⁴⁴ Bei diesem Vorgang wird das geliehene Kapital auf eine andere Person übertragen und die *dvaiguṇya*-Beschränkung dadurch umgangen (siehe Chatterjee Śāstri 1971: 51).

¹⁴⁵ Hier wird ein weiteres Instrument zur Umgehung der *dvaiguṇya*-Beschränkung vorgestellt. Nach Sarvoru gilt diese nicht, wenn die Zinsen nicht auf einmal zurückgezahlt werden, sondern andauernd in kleinen Raten.

¹⁴⁶ D. h. die Zinsen dürfen sich auf diese Weise maximal auf das Doppelte der Summe des geliehenen Kapitals belaufen. Die *dvaiguṇya*-Regel lässt sich folglich nur einmalig außer Kraft setzen.

¹⁴⁷ Dies greift die Regel in MDh 8.151 auf, nach der die Zinsen bei einer einmaligen Rückzahlung, die Schuldsumme und Zinsen gleichermaßen tilgt, den Wert des Kapitals nicht übersteigen dürfen. Daher dürfen höhere Zinsen nur dann genommen werden, wenn die Rückzahlung nicht auf einmal erfolgt.

[7.] ṛṇāntaram ṛṇitatputrapautrais tṛibhir eva deyam |
bhogyādhis tu taduttarair apy ṛṇiṛkthabhāgbhiḥ
prapautṛādibhiḥ |

ṛṇam lekhyakṛtam deyam puruṣais tribhir eva tu |
ādhis tu bhujyate tāvad yāvat tan na pradiyate || (YDh
2.90)

iti vacanāt |

tad iti mūlam parāmrśati | yadā tu svayam evainam
kṣayādhitvam¹⁴⁹ aṅgīkaroti tadā dviguṇaprāptyanantaram
ādhiṃ dadyāt |

yadā tu dviguṇībhūtam ṛṇam ādhau tadā khalu |
mocyā ādhis tadutpanne praviṣṭe dviguṇe dhane ||
(YDh 2.64)

iti yājñavalkyavacanāt |

uttamarṇo dadyād ity anuvartya | **antyaṛddhau**
praviṣṭāyām api na sthāvaram ādhim ṛte vacanād iti
(ViDh 6.7–8) viṣṇuvacanasvarasāc ca | atra
viśeṣyasthāvaraniṣedhenānyādher¹⁵¹ deyatvam
adhyavasīyate |

[7.] Andere Schulden¹⁴⁸ sind von dem Schuldner, seinen Söhnen und Enkeln – nur von diesen dreien – zu begleichen. Ein Nutzungspfand aber kann auch von denjenigen Erbberechtigten des Schuldners, die auf diese folgen, (nämlich) den Urenkeln usw. ausgelöst werden.

Denn es heißt:

Eine Schuld, die schriftlich festgehalten wurde, muss jedoch von drei (Generationen) der männlichen (Linie) beglichen werden. Ein Pfand kann solange benutzt werden, bis das (Kapital) zurückerstattet wurde. (YDh 2.90)

„Das“ bezieht sich auf „Kapital“. Wenn der (Gläubiger) aber selbst in ein „Amortisationspfand“ (*kṣayādhitva*)¹⁵⁰ eingewilligt hat, dann soll er das Pfand zurückgeben, sobald er das Doppelte (des Kapitals daraus) erhalten hat.

Denn es heißt bei Yājñavalkya:

Wenn sich aber eine Schuld auf ein Pfand verdoppelt hat, so ist das Pfand zurückzugeben, wenn der (Gläubiger) aus der Benutzung desselben das Doppelte des Kapitals (als Gewinn) gezogen hat. (YDh 2.64)

Und weil das Folgende die Essenz von Viṣṇus Aussage ist, wobei „der Gläubiger soll zurückgeben“ fortwirkt:¹⁵² „Wenn der letzte Zins angebrochen ist,¹⁵³ (soll der Gläubiger) das Pfand (zurückgeben), nicht jedoch unbewegliche Sachgüter (*sthāvara*),¹⁵⁴ außer es besteht (dahin gehend) eine Bestimmung“ (ViDh 6.7–8). An dieser Stelle wird aufgrund eines Verbots (*niṣedha*) (der Rückgabe) von unterscheidbaren¹⁵⁵ unbeweglichen Sachgütern die Rückgabepflicht (*deyatva*) für ein Pfand anderer Art¹⁵⁶ festgelegt.

¹⁴⁸ Andere Schulden als solche, die mit einem Nutzungspfand gesichert sind.

¹⁴⁹ kṣayādhitvam A, kṣayādhitvam A²

¹⁵⁰ Wörtl. „verminderndes Pfand“. Die Schuld vermindert sich durch die Einnahmen, welche der Gläubiger aus der Benutzung des Pfandes zieht (siehe Chatterjee Śāstri 1971: 219, Derrett 1962: 79).

¹⁵¹ atra viśeṣya° *em.*, atra viśiṣya° A, aviśiṣya° B

¹⁵² „uttamarṇo dadyāt“ steht in ViDh 6.6.

¹⁵³ D. h., wenn die Zinsschuld den Wert der Kapitalschuld erreicht hat.

¹⁵⁴ Das hinduistische Pfandrecht unterscheidet zwischen *sthāvara* (unbewegliche Sachgüter) und *jaṅgama* (bewegliche Sachgüter), die beide als Pfand gegeben werden können (Sternbach 1965: 122). Obwohl Nutzungspfänder einen reinen Fremdbesitz darstellten, konnten diese – vor allem im Falle von Land und bei langer Nutzungsdauer – in den Besitz des Gläubigers übergehen. In BSm 9.2–3 wird das Pfand unter den sieben Arten des rechtmäßigen Erwerbs gelistet, die zu einem Besitztitel führen (siehe dazu Schetelich 1987: 23).

¹⁵⁵ D. h. unterscheidbar von den beweglichen Sachgütern (*jaṅgama*).

¹⁵⁶ D. h. ein verpfändetes bewegliches Sachgut.

[8.] yatra tu vyūḍhir¹⁵⁷ eva¹⁵⁸ bandhakitā tatra
vyūḍhādipāte¹⁵⁹ sa eva deyo na vyavasthāṃ vinā
varāṭakāḥ, taddeyatayaiva dhanagrahaṇāt | sākalyena
bandhakena sakalasyaiva niṣkrayeṇa dhanaprāptir
naikadeśaniṣkrayeṇa, vyavasthābalāt | tasya
vyūḍhidānākṣamatve¹⁶⁰ tv anyadvārā vyūḍhir¹⁶¹ deyā |

[8.] Wenn aber Arbeitsdienste (*vyūḍhi*)¹⁶² als Pfand vereinbart wurden, dann sind diese zu leisten, sobald der Fall eintritt, dass (der Schuldknecht oder die Schuldmagd durch den Gläubiger) heimgeführt wurde usw. (Man darf) jedoch ohne eine Übereinkunft kein Kaurigeld (als Ersatz geben). Denn man hat ein Darlehen (*dhana*) angenommen und für dieses besteht eine Rückgabeverpflichtung.¹⁶³ Wenn das Pfand (im Besitz des Gläubigers) vollständig ist, erhält man (den verpfändeten) Eigentumsgegenstand zurück, indem man (ihn) vollständig und nicht nur einen Teil (dessen) auslöst. Denn die Übereinkunft ist gültig. Wenn einer jedoch nicht im Stande ist, den Arbeitsdienst auszuführen, dann muss dieser durch einen anderen ausgeführt werden.

¹⁵⁷ vyūṭṭir A, vyūḍhir B

¹⁵⁸ e A, eva A²

¹⁵⁹ vyūṭṭhādi° A, vyūḍhādi° B

¹⁶⁰ vrūṭi° A, vyūḍhi° B

¹⁶¹ vyūṭṭhir A, vyūḍhir B

¹⁶² Die genaue Bedeutung des Begriffs *vyūḍhi* ist unklar. In MW und SED (s. v. *vyūḍhi*) finden sich die Bedeutungen „orderly arrangement or disposition, array“, die für diese Stelle nicht zutreffen. Allerdings wird der Begriff auch in ViRa ad ViDh 6.11–15 (S. 20) verwendet, der dem vorliegenden Kontext nahekommt. Obwohl für ViRa selbst keine Übersetzung vorliegt, wird diese Stelle glücklicherweise im *Digest* zitiert und von Colebrooke übersetzt. Im Sanskrit-Original liest sich die Stelle wie folgt: *ratnākaradhṛto viṣṇuḥ hiraṇyasya parā vṛddhir dviguṇā triguṇā vastrasya dhānyasya caturguṇā santatiḥ strīpaśūnām | atra strīṇām paśūnāṅ ca dāsyādīnām gomahiṣādīnāṅ ca poṣaṇāsamarthasya kasmai cit kṣīraṃ vyūḍhiṃ vā vyavasthāpya poṣaṇasantatyarthaṃ prayuktasya cirāvasthāne santatir eva vṛddhir na vṛddhyantaram ity arthaḥ iti caṇḍeśvaraḥ atra triguṇā dhānyasya vastrasya caturguṇā ity eva pāṭho draṣṭavyaḥ* (ViBh fols. 54b–55a). In der Übersetzung Colebrookes lautet diese Stelle: „Vishnu, cited in the *Retnācara*: –On precious metals, or gems, the highest interest shall make the debt double; on cloth, treble; on grain quadruple; on fluids, octuple: on female slaves or cattle, the offspring shall be taken as interest. On female slaves and the like, which the owner, unable to maintain them, has lent to some person that they may be supported and bear offspring, allowing as the consideration of their support the milk of the female quadrupeds, or the service of the female slaves, and which have remained long with him, the offspring shall be the only interest; that is, no other interest shall be taken“ (*Digest*, I 1.3, S. 83, v. LXIV, Hervorhebungen im Original, wo sie Ergänzungen des Übersetzers markieren). Daneben findet sich auch eine Übersetzung dieser Stelle in den Anmerkungen zu Jhās Übersetzung des ViCi, wo es heißt: „*Vivādaratnākara* (p. 18) has the following notes: – ‚Females‘ – slave-girls and the like, ‚cattle‘ – cow, she-buffalo, etc. – are handed over by the owner who is unable to maintain them, to another person, for the purpose of having them maintained and obtaining their progeny; the understanding being that the keeper shall enjoy the services of the slaves and the milk of the cattle. If this arrangement continues for a long time, the only Interest payable is in the form of Progeny; there is no other interest“ (G. Jhā 1942: 14, Anm. §, Hervorhebungen im Original). Vergleicht man diese Übersetzungen, wird deutlich, dass beide Übersetzer *vyūḍhi* mit „service“ wiedergeben. Ich folge dieser Übersetzung. Eine Möglichkeit wäre es, den Begriff von *vi-vah* herzuleiten, wobei es sich um Dienste handeln könnte, die nach der „Wegführung“ des Schuldknechts bzw. der Schuldmagd in den Hausstand des Gläubigers auszuführen sind.

¹⁶³ In diesem Fall sind im Rahmen des Kreditvertrages Dienstleistungen von Seiten des Schuldners zu erbringen, die sich ohne das Bestehen einer besonderen Übereinkunft auch nicht durch eine Geldzahlung ersetzen lassen. Wahrscheinlich bleibt diese Verpflichtung für den Schuldner so lange bestehen, wie er das Darlehen nicht zurückbezahlt hat.

[9.] anirūpitakālarnadāne tūttamarṇecchayaiva
prayuktadhanagrahaṇam, dhanaprabhūtvāt | yadi
tūttamarṇenaivam uktaṃ maddhanaṃ bhavān adya na
dadāti cet tadā pratidinaṃ mayā kākinī grhyata iti
adhamarṇena ca tathā norarīkṛtaṃ tadā
dhanikavāgaprayojikaiva,¹⁶⁴ tathāvyavasthāpanāt,
tadgrahaṇaprakāratvena¹⁶⁵ tadagrahaṇāt,
anyathātiprasakteḥ | kva cid akṛtāpi vṛddhir bhavati |
yathāha nāradaḥ |

**na vṛddhiḥ prītidattānām syād anākāritā kva cit |
anākāritam apy ūrdhvaṃ vatsarārdhād vivardhate ||
(NSm 1.96)**
iti

1.3 Vṛddhiniṣedhavyavasthā – Regeln für Zinsverbote

[1.] atha vṛddhiniṣedhavyavasthā | prītipuraḥsaragrāhite
strīdhane vṛddhir na bhavati |

**na vṛddhiḥ¹⁶⁹ strīdhane lābhe nikṣepe ca tathā sthite |
saṃdigdhe prātibhāve ca yadi na syāt¹⁷⁰ svayaṃ
kṛtā || (ViCi v. 62, S. 10)**
iti saṃvartavacanāt¹⁷¹ |

[9.] Wenn aber ein Darlehen gegeben wird, ohne
eine Laufzeit festzulegen, erfolgt der Rückerhalt
des Darlehens auf Wunsch des Gläubigers. Denn
(dieser) verfügt über den Darlehensgegenstand.
Wenn aber der Gläubiger (zum Schuldner) sagt:
„Wenn Sie mir heute nicht mein Darlehen
zurückzahlen, dann empfangen Sie jeden Tag eine
kākinī“, und der Schuldner dem nicht zustimmt,
dann ist die Forderung des Gläubigers wirkungs-
los – weil es so nicht vereinbart war, weil es
wegen der Art des Erhalts (des Darlehens)¹⁶⁶
unerweisbar ist, und weil andernfalls die Über-
tragung zu weit ginge (*atiprasakti*).¹⁶⁷ Auch
wenn niemals Zinsen vereinbart wurden, fallen
sie an. Zum Beispiel sagt Nārada:

**(Kredite) aus Freundschaft sollen niemals
ohne Festlegung eines Zinses gewährt wer-
den. Auch ohne dass ein Zinssatz festgelegt
wurde, fallen nach einem halben Jahr Zinsen
an. (NSm 1.96)**

[1.] Jetzt (folgen) die Regeln für Zinsverbote.
Wenn man ein Frauengut (*strīdhana*)¹⁶⁸ aus
Zuneigung an sich genommen hat, fallen keine
Zinsen an.

Denn es heißt bei Saṃvarta:¹⁷²

**Auf ein Frauengut, Profite, auf ein Depo-
situm, das sich in seinem ursprünglichen
Zustand befindet, auf einen Gegenstand, des-
sen (Eigentumsverhältnis) ungeklärt ist, und
auf einen Bürgschaftsgegenstand fallen keine
Zinsen an, sofern sie nicht selbst (vom Schuld-
ner) vereinbart wurden. (ViCi v. 62, S. 10)**

¹⁶⁴ dhanika° A, dharnīka° A²

¹⁶⁵ grahaṇa° A, tadgrahaṇa° A²

¹⁶⁶ D. h. die Vereinbarung bei der Aushändigung der Schuldsumme an den Schuldner.

¹⁶⁷ Ludo Rocher (2002: 41) merkt an, dass *atiprasakti* und *ativyāpti* synonym in DBh verwendet werden. Beide Begriffe zeigen an, dass „the definition of a word is [...] too broad“. Auch wenn der Gläubiger bei einem Darlehen ohne definierte Vertragslaufzeit die Rückgabe jederzeit einfordern kann, bedeutet dies nicht, dass er nach eigenem Gutdünken einen Strafzins verhängen darf.

¹⁶⁸ Ich entnehme die Übersetzung des Begriffs Schetelich (1978: 115).

¹⁶⁹ vṛddhiḥ *em.*, vṛddhiḥ A, vṛddhi B

¹⁷⁰ syā A, syāt A²

¹⁷¹ saṃvata° A, saṃvarta° A¹

¹⁷² Dieser Vers ist nicht in SSm belegt, wird aber auch in ViRa (S. 21) und ViCi (S. 10) Saṃvarta zugeschrieben. K. V. Sarma und S. A. S. Sarma (Sarma/Sarma 2002: 8) vertreten die Ansicht, dass SSm ursprünglich ein Werk gewesen sei, das alle Themengebiete hinduistischen Rechts umfasste, von dem aber unter anderem das *vyavahāra*-Kapitel verlorengangen ist, in dem die folgende Stelle zu vermuten wäre.

lābhe vṛddhau | **tathā sthite** yathā dhṛtasthite |
sam̐digdhe vivādaviṣaye | **prātibhāvyē**¹⁷³
 pratibhūtvāgate | balād gr̥hīte¹⁷⁴ **strīdhane** vṛddhir eva |
 bhartrādīn uktvā

yadi hy ekataro ’mīṣām¹⁷⁸ **dhanam bhakṣayate balāt** |
savṛddhiṃ pratidāpyaḥ syād vinayam ca
samāpnuyāt || (KSm 912)
 iti tenaivokteḥ |

prītipūrvakam apī¹⁷⁹ strīdhanabhujō nirdhanatve¹⁸⁰ na
 deyataddhanatā | sadhanatve tu mūlamātradātṛtā ca |

tad eva yady anujñāto bhakṣayet prītipūrvakam |
mūlam eva sa dāpyaḥ syād yadā sa dhanavān bhavet ||
(KSm 913)
 iti tadvacanasvarasāt |

durbhikṣādaḥ tu dhanāntararahitaḥ strīdhanam gr̥hṇann
 apī na dāpyaḥ |

„Auf Profite“, d. h. auf Zinsen.¹⁷⁵ „Das sich in seinem ursprünglichen Zustand befindet“ bedeutet, dass es in dem Zustand verblieben ist, in dem es in Verwahrung gegeben wurde. „Auf einen Gegenstand, dessen (Eigentumsverhältnis) ungeklärt ist“, d. h. auf ein Streitobjekt. „Auf einen Bürgschaftsgegenstand“, d. h. auf einen Gegenstand, dem Verbürgung zukommt. „Auf ein Frauengut“ fallen hingegen Zinsen an, wenn man es (der Frau) mit Gewalt genommen hat. Denn es gibt einen Ausspruch, in dem er [Saṃvarta]¹⁷⁶ über den Ehemann usw.¹⁷⁷ spricht:

Wenn einer von diesen [Ehemann, Sohn, Vater oder Bruder] das Eigentum (der Frau) gewaltsam aufbraucht, muss man ihn dazu bringen, es mit Zinsen zu erstatten und ihn züchtigen. (KSm 912)

Nur in Verbindung mit Zuneigung und, wenn er über kein Eigentum (mehr) verfügt, ist einer, der ein Frauengut nutzt (*bhuj*),¹⁸¹ nicht dazu verpflichtet, (der Frau) das Eigentum zu erstatten. Sobald er aber (wieder) über Eigentum verfügt, muss er ihr nur das Kapital¹⁸² erstatten.¹⁸³

Denn dies ist die Essenz von (Kātyāyanas) Aussage:

Wenn einer dazu berechtigt ist, darf er das (Frauengut) verbrauchen, sofern es aus Zuneigung geschieht. Wenn er wieder zu Geld gekommen ist, muss man ihn nur dazu bringen, das Kapital zu erstatten. (KSm 913)

Aber bei einer Hungersnot usw. darf man einen, der über kein anderes Eigentum verfügt, nicht zur Rückgabe zwingen, obwohl er das Frauengut an sich genommen hat.

¹⁷³ pratibhāvyē A, prātibhāvyē A²

¹⁷⁴ gr̥hīte A, gr̥hīte A¹

¹⁷⁵ Wenn sich aus dem Schuldkapital Zinsgewinne für den Schuldner ergeben, werden diese nicht gesondert verzinst.

¹⁷⁶ *Tena* kann sich nur auf Saṃvarta beziehen. Obwohl sich die folgenden Verse im KSm finden, schreibt Sarvoru diese Saṃvarta zu.

¹⁷⁷ Gemeint sind Ehemann, Sohn, Vater und Bruder. Dies geht aus KSm 911 hervor.

¹⁷⁸ miṣām A, mīṣām A¹

¹⁷⁹ apī A, api A¹

¹⁸⁰ nīrdhanatve A, nirdhanatve A¹

¹⁸¹ Zu dem Wortfeld *bhoga* im Kontext der hinduistischen Eigentumsbegriffe siehe u. a. Schetelich (1987) und Derrett (1962: 26). Schetelich (1987: 22) führt folgende Bedeutungsebenen des Wortes *bhoga*, das sie von *svāmya* abgrenzt, an: „1. Nutzung, Nutzen, Fruchtnutzung, 2. Besitz (bei Anwesenheit und Abwesenheit eines Eigentümers), 3. Eigentum nicht an Land, sondern am Ertrag desselben“. Vereinfacht ließe sich der Begriff *bhoga* als „Besitz und Nutzungsrecht“ dem Begriff *svāmya* als „Eigentum und Veräußerungs- und Verfügungsrecht“ gegenüberstellen. Der Gatte hat also ein eingeschränktes Besitzrecht am *strīdhana* seiner Frau.

¹⁸² D. h. ohne Zinsen.

¹⁸³ Hier wird deutlich, dass es keine Gütergemeinschaft zwischen den Ehegatten im Dharmaśāstra gibt. Der Gatte hat Nutzungs- und Besitzrechte, aber das Eigentumsrecht am *strīdhana* verbleibt bei der Gattin: „[...] it is quite certain that there was no community of goods between spouses in *dharmaśāstra*! Complete separation of property is the rule, the very concept of *strīdhana* making sense only in that context“ (Derrett 1962: 64).

**durbhikṣe dharmakārye ca vyādhou
sampratirodhake |
gṛhītaṃ strīdhanam bhartā na striyai dātum arhati ||
(YDh 2.147)**

iti yājñavalkyavacanāt |

**durbhikṣe kuṭumbarakṣaṇārthe | sampratirodhake
bandīgrahaṇanigrahādaḥ | bhartṛvyatiriktena jīvantiyā
striyā dhanam kenāpi na grāhyam |**

**jīvantīnām tu tāsām ye taddhareyuḥ svabāndhavāḥ |
tāñ chiṣyāc cauradaṇḍena dhārmikāḥ pṛthivīpatiḥ¹⁸⁴ ||
(MDh 8.29)**

iti vacanāt |

strīdāsādibhyaḥ¹⁸⁵ svatantrāsambodhanena dattam ṛnam
svatantrānicchayām na labhyate |

**na strībhyo dāsabālebhyaḥ pradadyāt kiṃ cid
uddhṛtam¹⁸⁷ |
dātā na labhate tat tu tebhyo dattam tu yad vasu ||
(KSm 497)**

iti kātyāyanavacanāt |

ata evoktam nāradena **adhanās traya evaita** iti (NSm
5.39a)¹⁸⁹ |

[2.] **uddhṛtam** dhanam **yad vasu** pṛītyā parasmai
samniveśārtham dīyate | tadyācanāt pūrvaṃ na vardhate |

Denn es heißt bei Yājñavalkya:

**Ein Frauengut, welches der Ehemann in
Hungersnot oder zur Erfüllung einer religi-
ösen Pflicht, in Krankheit oder im Gefängnis
an sich genommen hat, muss er seiner Frau
nicht wiedergeben. (YDh 2.147)**

„In Hungersnot“, d. h. um die Familie zu beschützen. „Im Gefängnis“, d. h., wenn er gefangen oder festgenommen wird usw. Niemand anderes als der Ehemann darf den Besitz einer Frau zu ihren Lebzeiten wegnehmen.

Denn es heißt:

**Wenn angeheiratete Verwandte der (Frauen)
deren Eigentum zu Lebzeiten wegnehmen,
soll ein gerechter König sie mit der Strafe für
Diebe belegen. (MDh 8.29)**

Ein Darlehen, das man Frauen, Sklaven usw. gewährt hat, ohne ihren Herrn (*svatantra*)¹⁸⁶ darüber in Kenntnis zu setzen, erhält man ohne den Willen ihres Herrn nicht zurück.

Denn es heißt bei Kātyāyana:

**Man soll Frauen, Sklaven und Knaben nichts
zinsfrei ausleihen (*uddhṛta*).¹⁸⁸ Ein Leihgeber
erhält einen Ausleihgegenstand (*vasu*), den er
diesen gegeben hat, nicht zurück. (KSm 497)**

Deshalb hat auch Nārada gesagt: „Drei Personen [eine Frau, ein Sklave und ein Sohn] verfügen über keinen Besitz“ (NSm 5.39a).¹⁹⁰

[2.] Ein „Ausleihgegenstand“ ist ein Eigentumsgegenstand, der „zinsfrei ausgeliehen“ wird. Es wird einem anderen aus Freundschaft zum Verbleib überlassen.¹⁹¹ Er wird nicht verzinst, bevor er nicht zurückgefordert wurde.

¹⁸⁴ pṛthivī° A, pṛthivī° B

¹⁸⁵ °dāsādibhyaḥ A, °dāsādibhyaḥ A¹

¹⁸⁶ Derrett (1962: 95) definiert eine Person als *svatantra* (unabhängig), wenn sie (rechtlich) handlungsfähig ist, ohne zuvor Zustimmung einholen zu müssen. *Svātantrya* besitzt nur ein eingeschränkter Personenkreis wie Könige, spirituelle Lehrer und Haushaltsvorstände. Diese stehen der großen Masse derer gegenüber, die durch *pāratantrya* (Abhängigkeit) definiert sind wie Frauen, Sklaven oder Kinder. Diesen Zusammenhang zwischen der Verfügungsgewalt über Eigentum und Verfügung über Schutzbefohlene, die auch an dieser Stelle deutlich zu Tage tritt, fasst Derrett so zusammen: „Ownership in the public mind was inseparable from mastery, lordship, power, and the right and duty to protect“ (Derrett 1962: 98).

¹⁸⁷ udhṛtam A, uddhṛtam A¹

¹⁸⁸ Nach Jolly (1877: 296) hat *uddhāra* die Bedeutung „unverzinsliches Gelddarlehen“. In gleicher Weise ist hier *uddhṛta* als ein Darlehen aufzufassen, das ohne Zinsnahme verliehen wird.

¹⁸⁹ *adhanās traya evoktā bhāryā dāsas tathā sutaḥ |*

yat te samadhigacchanti yasya te tasya tad dhanam || (NSm 5.39)

¹⁹⁰ „Three persons are said to have no property: a wife, a slave and a son. Whatever they get belongs to the one to whom they belong“ (NSm 5.39, Übers. Lariviere 1989b).

¹⁹¹ Im Fall von *uddhṛta* und *yācitaka* scheint der Übergang vom Schuld- zum Depositenrecht fließend zu sein.

**prītidattaṃ na vardheta yāvan na pratiyācitam |
yācyamānaṃ na¹⁹² ced dattaṃ vardhate pañcakaṃ
śatam || (KSm 505)**

iti vacanāt |

pañcāsmiṃ śate vṛddhir dīyate iti **pañcakaṃ śatam**¹⁹³ tad
asmiṃ vṛddhyāyetikaṃ | yo yācitakam ādāya tam
adattvaiva deśāntaraṃ yāti tasya ṛtutrāyānantaraṃ vṛddhir
deyā |

**yo yācitakam ādāya tam adattvā diśaṃ vrajet | (KSm
502ab)**

**ṛtutrāyasyopariṣṭāt taddhanaṃ vṛddhim āpnuyāt ||
(KSm 507cd)¹⁹⁵**

iti kātyāyanokteḥ |

asambhāvitachadmasvakāryavaśādeśāntaragataviśayaṃ¹⁹⁶
cedaṃ yaś ca yācitakam ādāya yacito 'py adattvā
deśāntaraṃ yāti taṃ prati tenaivoktam |

**kṛtoddhāram adattvā yo yācitas tu diśaṃ vrajet |
ūrdhvaṃ māsatrayāntasya taddhanaṃ vṛddhim
āpnuyāt || (KSm 503)**

Denn es heißt:

**Was man (jemandem) aus Freundschaft
geliehen hat, wird solange nicht verzinst, bis
es zurückverlangt wird. Wenn es zurück-
verlangt und nicht zurückgegeben wird, wird
es mit fünf Prozent verzinst. (KSm 505)**

Für ein Hundert werden fünf als Zins gegeben,
d. h. „fünf Prozent“ ist die Zinseinkunft davon.
Einer, der mit einer Leihsache in ein anderes
Land geht, ohne sie zurückgegeben zu haben,
von dessen (Eigentum) sind nach Ablauf von
sechs Monaten (*ṛtu-traya*)¹⁹⁴ die Zinsen zu
bezahlen.

Denn es heißt bei Kātyāyana:

**Wer mit einer Leihsache in die Fremde zieht,
ohne sie zurückgegeben zu haben, dessen
Eigentum soll der (Gläubiger) nach sechs
Monaten als Zins erhalten. (KSm 502ab,
507cd)**

Und dies bezieht sich auf jemanden, bei dem es
nicht möglich ist, dass er unter dem Vorwand
eigener Geschäfte oder eines Befehls ins Aus-
land gegangen ist. Über jemanden, der mit einer
Leihsache trotz (bestehender) Rückforderung ins
Ausland geht, ohne sie (zuvor) zurückgegeben
zu haben, hat er [Kātyāyana] gesagt:

**Einer, der ein zinsfreies Darlehen (*uddhāra*)
erhalten hat, dieses trotz Rückforderung
nicht zurückgibt und in die Fremde zieht,
dessen Eigentum soll der (Gläubiger) nach
Ablauf dreier Monate als Zins erhalten. (KSm
503)**

¹⁹² na *adscr.* A²

¹⁹³ iti ... pañcakaṃ *adscr.* A²

¹⁹⁴ *Rtu* (wörtl. „Zeitabschnitt, Jahreszeit“) wird nach AŚ 2.20.54 als ein Zeitraum von zwei Monaten beziffert.

¹⁹⁵ Dabei handelt es sich um eine Mischung zweier Halbverse, die auch in ViRa (S. 16) belegt ist. In der Edition der KSm lauten die vollständigen Verse wie folgt:

yo yācitakam ādāya tam adattvā diśaṃ vrajet |

ūrdhvaṃ saṃvatsarāt tasya taddhanaṃ vṛddhim āpnuyāt || (KSm 502)

paṇyaṃ grhītvā yo mūlyam adattvaiva diśaṃ vrajet |

ṛtutrāyasyopariṣṭāt taddhanaṃ vṛddhim āpnuyāt || (KSm 507)

¹⁹⁶ aśambhāvita° A, aśambhāvita° A¹; °chapma° A, °chadma° A²

iti **kṛtoddhāraṃ** niṣkalam ṛṇam | atra **yācito** 'py
adattveti | chadmasambhāvanā spaṣṭaiva |
pūrvapratīṭātiyogyayācitakagrāhakasya yadā
dātrjñātasvakāryātiśayād deśāntaragamanam
iṣṭapratyāgamanakālādhikavilambaś ca | tatrāha viṣṇuḥ
vṛddhiṃ dadyur akṛtām api vatsarātikrame
yathāvihitām iti (ViDh 6.3–4)

idaṃ ca deśāntaragamananirapekṣaṃ yācitādatta-
mūlyanikṣepādi sakalasādhāraṇam | yadi ca
yācitakādānecchayā svadeśa eva sthānaṃ tyaktvā tiṣṭhati
yācito 'pi na dadāti tadā sa ṛtutrayād arvāg api vṛddhiṃ
dāpanīyaḥ |

svadeśastho 'pi vā yas tu na dadyād yācito 'sakṛt |
sa tasyākāritāṃ vṛddhiṃ anichann api cāharet || (Bsm
10.33)

iti smṛteḥ |

yācanakālād ārabhya vṛddhir na tu samarpaṇakālād
iti (siehe Mit ad YDh 2.38) mitākṣarākāraḥ |
paṇyamūlyādyadāne¹⁹⁹ 'pi ṣaṇmāsānantaraṃ vṛddhiḥ |

paṇyaṃ grhītvā yo mūlyam adattvaiva diśaṃ vrajet |
ṛtutrayasyopariṣṭāt taddhanaṃ vṛddhiṃ āpnuyāt ||
(KSm 507)

nikṣepaṃ vṛddhiśeṣaṃ ca krayaṃ vikrayam eva ca |
yācyamānam adattaṃ ca vardhate pañcakaṃ śatam ||
(KSm 506)

iti kātyāyanavacanāt |

„Zinsfreies Darlehen“, d. h. ein zinsloser Kredit.
In diesem Fall „gibt (der Schuldner das
Darlehen) nicht zurück trotz einer Rückfor-
derung“. Das bedeutet, dass die Möglichkeit
eines Betrugs offensichtlich ist. Wenn der
Empfänger einer Leihsache, von dem vorher
bekannt war, dass er äußerst geschickt ist,
aufgrund der Vielzahl seiner Geschäfte, die dem
Gläubiger bekannt waren, in ein anderes Land
geht und sich seine Rückkehr über die dafür
anerkannte Zeitspanne hinaus verzögert, dazu
sagt Viṣṇu: „(Angehörige aller Stände) sollen
nach einem Jahr Zinsen zahlen, wie es
festgesetzt worden ist, auch wenn diese nicht
vereinbart waren“¹⁹⁷ (ViDh 6.3–4).¹⁹⁸

Unabhängig davon, ob (der Schuldner) ins
Ausland gegangen ist, gilt dies für alle (Obliga-
tionen), d. h. Kaufpreis, Deposita usw., gleicher-
maßen, wenn sie trotz einer Rückforderung nicht
herausgegeben werden. Wenn jemand aus dem
Wunsch heraus, eine Leihsache nicht zurück-
zugeben, in seinem Land bleibt, aber seinen
Wohnsitz aufgibt, und die Leihsache trotz Rück-
forderung nicht zurückgibt, dann muss man ihn
nach sechs Monaten dazu bringen, Zinsen zu
zahlen, weil überliefert ist:

Auch einer, der (zwar) in seinem Land bleibt,
aber (eine Leihsache) trotz wiederholter
Rückforderung nicht zurückgibt, soll gegen
seinen Willen Zinsen dafür zahlen, auch wenn
solche nicht vereinbart wurden. (Bsm 10.33)

Der Zins fällt ab dem Zeitpunkt der Rückfor-
derung, nicht aber ab dem Zeitpunkt der
Ausleihe an (siehe Mit ad YDh 2.38),²⁰⁰ das sagt
der Verfasser der *Mitākṣarā*. Auch wenn man
eine Ware, einen Kaufpreis usw. nicht heraus-
gibt, fallen nach sechs Monaten Zinsen an.

Denn es heißt bei Kātyāyana:

Wer eine Ware annimmt, den Kaufpreis nicht
zahlt und in die Fremde geht, dessen Eigen-
tum soll man nach sechs Monaten als Zins
erhalten. (KSm 507)

Auf ein Depositum, ausstehende Zinsen, auf
Kauf und Verkauf, die trotz Forderung nicht

¹⁹⁷ D. h. wie in ViDh 6.1, wo vorgeschrieben ist, dass sich die Zinsen maximal auf den Wert der Kapitalschuld belaufen dürfen.

¹⁹⁸ Dem Schuldner bleibt eine längere Frist zur Schuldbegleichung, weil das Darlehen weder zuvor rückgefordert noch die Reise ins Ausland verheimlicht wurde und keine täuschende Absicht angenommen werden kann.

¹⁹⁹ °mūlyādyadāne A, °mūlādyadāne A², °mūlyādyadāne B

²⁰⁰ Dieses Zitat aus Mit erscheint hier in leicht abgewandelter Form. In Gharpures Übertragung lautet der entsprechende Satz: „He also, who while remaining in one's own country, does not return a loan for use when asked for, should be made to pay interest by the king from the date of the demand“ (Mit ad YDh 2.38, Übers. Gharpure 1938).

krayaṃ krayyam | **vikrayo** mūlyam | **pañcakam śatam**
iti śūdrasya viṣayam | viprādaḥ dvikam ityādi²⁰¹
viśeṣokteḥ²⁰² (siehe YDh 2.37) | **damādikam** ciraṃ
yācyamānam apy aprāptaṃ na vardhate |

prātibhāvyam bhuktabandham²⁰⁴ **agr̥hītam ca**
dītsataḥ |
na vardhate prapannasya damaḥ śulkaṃ
pratiśrutam || (VySm 145)
iti vacanāt |

prātibhāvyam²⁰⁶ pratibhūtvāgatam | **bhuktabandham**
bhuktāgopyādīkam ṛṇam | gopyādhes tāmraṭāḥāder
upabhoge vṛddhir na bhavatiṭy arthaḥ | **dītsato** janād
agr̥hītam ity arthaḥ | **prapannasya damaḥ**
pratipannadaṇḍasya damo daṇḍaḥ | **śulkaṃ**
ghaṭṭādideyam |

[3.] yadi vardhamānam vastv adharmeṇa dīyamānam apy
ṛṇam svalābhalipsayottamarṇena na gr̥hyate tarhi
madhyasthasthāpitaṃ na vardhate |

dīyamānam na gr̥hṇāti prayuktaṃ cet svakaṃ
dhanam |
madhyasthasthāpitaṃ tat syād vardhate na tataḥ
param || (YDh 2.44)
iti yājñavalkyokteḥ |

beglichen werden, fallen fünf Prozent Zinsen an. (KSm 506)

„Kauf“, d. h. eine Ware. „Verkauf“, d. h. der Kaufpreis. „Fünf Prozent“ bezieht sich auf einen Śūdra. Bei einem Brahmanen usw. sind es zwei Prozent usw., weil es einen besonderen Ausdruck gibt (siehe YDh 2.37).²⁰³ Eine Geldbuße usw., auch wenn sie über eine lange Zeitspanne hinweg zurückgefordert und nicht erhalten wird, wird nicht verzinst.

Denn es heißt:

Ein Bürgschaftsgegenstand, ein Pfand, aus dem man Nutzen zieht, eine nichtangenehmene (Zahlung) eines Zahlungswilligen, die Geldbuße eines Verurteilten, eine Einfuhrgebühr (śulka)²⁰⁵ und eine zugesagte (Schenkung) werden nicht verzinst. (VySm 145)

„Ein Bürgschaftsgegenstand“, d. h. ein Gegenstand, dem Verbürgung zukommt. „Ein Pfand, aus dem man Nutzen zieht“, d. h. ein Darlehen, das (mit) einem Aufbewahrungspfand (gesichert ist), aus dem (der Gläubiger) Nutzen zieht. Wenn ein Aufbewahrungspfand wie eine kupferne Pfanne usw. benutzt wird, fallen keine Zinsen an. Das ist die Bedeutung. „Eine nichtangenommene (Zahlung)“ einer „zahlungswilligen“ Person. Das ist die Bedeutung. „Die Geldbuße eines Verurteilten“ bedeutet eine Geldbuße, d. h. die Strafe für einen, dem eine Strafe auferlegt wurde. „Eine Einfuhrgebühr“ ist das, was man an einem Landungsplatz usw. entrichtet.

[3.] Wenn der Gläubiger die Schuldsomme wegen seines Gewinnstrebens nicht annimmt, obwohl der Schuldner den Gegenstand, auf den Zinsen anfallen, zurückgibt, dann wird die (Schuldsomme) einem Unparteiischen übergeben und nicht (weiter) verzinst.

Denn es heißt bei Yājñavalkya:

Wenn jemand einen Darlehensgegenstand, der ihm zurückgegeben wird, nicht annimmt, soll dieser einem Unparteiischen übergeben werden und wird von da an nicht weiter verzinst. (YDh 2.44)

²⁰¹ iti ādi A, ityādi B

²⁰² viśekteḥ A, viśeṣokteḥ A²

²⁰³ Bei diesem Ausspruch handelt es sich wahrscheinlich um den weiter oben zitierten Vers YDh 2.37.

²⁰⁴ °baddham A, °bandham B

²⁰⁵ Chatterjee Śāstri (1971: 67) versteht *śulka* in diesem Vers als „Morgengabe“. Meine Übersetzung folgt an dieser Stelle jedoch Sarvorus Kommentar.

²⁰⁶ pratibhāvyam A, prātibhāvyam A²

tato²⁰⁷ madhyasthahastasthāpanānantaram | yadi na sthāpitam athavā sthāpitam api yācyamāno na dadāti tataḥ pūrvavad vardhata²⁰⁸ eveti bhāvaḥ | kiṃ ca yadi labhyālābhena mūlāgrahaṇam tadā madhyasthasthāpitam api vardhata eva, adhamarṇadoṣād, evāgrahaṇāt | labhyamūlayor ekatarasya prathamagrahaṇe hy uttamarṇecchaiva prayojikā, tatprabhutvād iti nirūḍhaḥ panthāḥ |

[4.] kusīdavrddhau yad dvaiguṇyam uktaṃ tasya dravyaviśeṣe 'pavādam āha manuḥ **dhānye sade lave vāhye nātikrāmati pañcatām** iti (MDh 8.151cd)²¹⁰ cirasthitāv api pañcaguṇaiva vṛddhir nātaḥ paraṃ vardhate ity arthaḥ | **dhānye** vṛihiyavādau | **sadaḥ** sasyam | **lavo** lavanīyalomavaccāmarādiḥ | **vāhyam** balīvardādi | etac cānitamahārghatve nirguṇādhamarṇe ca bodhyam | āvike lomni tu dvaiguṇyam eva |

maṇimuktāpravālānām suvarṇarajatasya ca | tiṣṭhati dviguṇā vṛddhiḥ phālakaiṭāvikasya ca || (KSm 510)
iti kātyāyanavacanāt |

„Von da an“, d. h. unmittelbar nach der Übergabe in die Hände des „Unparteiischen“. Wenn (der Schuldgegenstand) nicht übergeben wird oder der (Schuldner) den übergebenen (Schuldgegenstand) trotz Rückforderung nicht zurückgibt, dann fallen wie zuvor Zinsen an. Das ist damit gemeint. Außerdem: Wenn (der Gläubiger) das Kapital nicht entgegennimmt, weil er die Zinsschuld (*labhya*) nicht erhalten hat, dann wird (das Kapital) weiter verzinst, auch wenn (der Schuldner) es an einen Unparteiischen übergeben hat, weil (das Kapital) aufgrund eines Vergehens des Schuldners nicht entgegengenommen wird. Denn der Wille des Gläubigers ist ausschlaggebend, ob er von Zinsschuld und Kapital eines zuerst entgegennimmt,²⁰⁹ weil er die Verfügungsgewalt darüber ausübt. Diese Methode ist gebräuchlich.

[4.] Für die Zinssätze bei Kreditgeschäften nennt Manu eine Ausnahme von der genannten Verdoppelung (des Kapitals) bei bestimmten Gütern: „Bei Getreide, Früchten, Wolle und Zugtieren soll der (Zins) eine Verfünffachung (des Kapitals) nicht überschreiten“ (MDh 8.151cd).²¹¹ Auch wenn (ein solcher Schuldgegenstand) lange (beim Schuldner) verbleibt, verfünffacht der Zins (das Kapital), d. h. er wächst nicht darüber hinaus. Das ist die Bedeutung. „Bei Getreide“, d. h. bei Reis, Gerste usw. „Bei Früchten“, d. h. bei Feldfrüchten. „Bei Wolle“, d. h. Scherbares, ein Yakerzeugnis mit Haaren usw.²¹² „Bei Zugtieren“, d. h. ein Stier usw. Man muss dies in Bezug auf einen (Schuldgegenstand) ohne hohen Wert und einen schlechten Schuldner²¹³ verstehen. Bei einem Schaferzeugnis mit Haaren²¹⁴ verdoppelt sich (das Kapital).

Denn es heißt bei Kātyāyana:

Der Zins für Edelsteine, Perlen und Korallen, Gold und Silber sowie Frucht-, Insekten- und Schaferzeugnisse bleibt bei der Verdoppelung (des Kapitals) stehen. (KSm 510)

²⁰⁷ tataḥ A, tato B

²⁰⁸ vardhate A, vardhata B

²⁰⁹ Gemeint ist damit, dass eine Rückgabe des Kapitals ohne die Zinsen oder umgekehrt nur mit Zustimmung des Gläubigers möglich ist.

²¹⁰ kusīdavrddhir dvaiguṇyam nātyeti sakṛd āhitā | dhānye sade lave vāhye nātikrāmati pañcatām || (MDh 8.151)

²¹¹ „Beim Geldverleih soll ein einmalig gezahlter Zins nicht das Doppelte der Einlage überschreiten; bei Getreide, Früchten, Wolle und Zugtieren soll er nicht das Fünffache überschreiten“ (MDh 8.151, Übers. Michaels 2010a).

²¹² D. h. ein Produkt aus Yakwolle, ein Yakschweifwedel u. ä.

²¹³ Auch hier ist unklar, ob sich „schlecht“ auf Bonität, sozialen Status oder Moral des Schuldners bezieht.

²¹⁴ D. h. ein Produkt aus Schafwolle.

phalaṃ phalabhavaṃ kārṇāsādi | **kaiṭaṃ** kīṭajaṃ
 paṭṭavastram | etac ca mahārghāmahārghatvasādhāraṇam |
cirasthāne dvaiguṇyaṃ prayogasyeti (GauDhSū 12.31)
 gautamavacanam etad viṣayam eva | bṛhaspatihārītābhyām
 (siehe BSm 10.17, HSm 2.3) tu madhyamādhamarṇe
 caturguṇā uttamādhamarṇe triguṇā²¹⁵ vṛddhir ity uktam |
 ghṛtabhinne paśūpaje dugdhādau tu pañcaguṇaiva
 vṛddhiḥ | **paśūpajalomatantukṣetrasadavāhyeṣu nāti-**
pañcaguṇaṃ kusīdam iti (GauDhSū 12.36)
 gautamokteḥ | atra **paśūpajaṃ** ghṛtetaradugdhādi |
kṣetrasadaḥ kṣetrasasyajaṃ phalaṃ
 yavagodhūmakadalacūtādi | ghṛtasya tv aṣṭaguṇavṛddhiḥ |

tailānāṃ caiva sarveṣāṃ madyānāṃ atha sarpiṣāṃ |
vṛddhir aṣṭaguṇā proktā guḍasya lavaṇasya ca ||
(KSm 511)
 iti kātyāyanavacanāt |

„Fruchterzeugnisse“, d. h. etwas, das aus einer Frucht entstanden ist, wie Baumwolle usw. „Insektenerzeugnis“, d. h. ein Kleidungsstück aus Seide. Und dies bezieht sich gleichermaßen auf (Schuldgegenstände) von hohem und niedrigem Wert. Darauf²¹⁶ bezieht sich auch Gautamas Aussage „Bei einer längeren Zeitspanne verdoppelt sich die Kapitalschuld (*prayoga*)“ (GauDhSū 12.31). Aber der von Bṛhaspati (siehe BSm 10.17)²¹⁷ genannte vervierfachende²¹⁸ Zins gilt für einen mittelmäßigen Schuldner, der von Hārīta genannte verdreifachende Zins (siehe HSm 2.3)²¹⁹ für einen vorzüglichen Schuldner. Im Unterschied zu Schmelzbuttermilch verfünffacht bei Tiererzeugnissen, d. h. Milch usw., der Zins (das Kapital). Denn es heißt bei Gautama: „Bei Tiererzeugnissen, Wollfäden, Feldfrüchten und Zugtieren soll der Zins nicht das Fünffache der Schuld übersteigen“ (GauDhSū 12.36). „Tiererzeugnisse“ bedeutet hier Milch usw., geklärte Butter ausgenommen. „Feldfrüchte“, d. h. Früchte, die aus Feldsaaten entstehen wie Getreide, Weizen, Bananen, Mango usw. Für geklärte Butter aber gilt ein verachtfachender Zins.

Denn es heißt bei Kātyāyana:

Für alle Arten von Öl, Branntwein, Butter-
schmalz, Melasse und Salz wird ein veracht-
fachender Zins genannt. (KSm 511)

²¹⁵ triguṇa A, triguṇā A¹

²¹⁶ D. h. die in KSm 510 genannten Schuldgegenstände.

²¹⁷ Dies bezieht sich wahrscheinlich auf BSm 10.17, wo ein vervierfachender Zins bei zahlreichen Schuldgegenständen genannt wird, die im zitierten MDh 8.151 mit einem verdoppelnden Zins belegt werden. Der Widerspruch soll durch unterschiedliche Schuldnerkategorien miteinander in Einklang gebracht werden: „On gold, the Interest may make it double; on clothes and base metals, treble; on grains, quadruple; so also on field-products, beasts of burden and wools“ (BSm 10.17, Übers. G. Jhā 1942 als BSm 11.13).

²¹⁸ Wenn im Folgenden von einem verdreifachenden, vervierfachenden usw. Zins die Rede ist, bedeutet dies, dass durch den Zins das Kapital sich verdreifacht, vervierfacht usw. Der Zins selbst erreicht nicht den dreifachen, vierfachen usw. Wert des Kapitals.

²¹⁹ Dies bezieht sich wahrscheinlich auf HSm 2.3, wo davon die Rede ist, dass sich die Kapitalschuld in Getreide, Wolle und Baumwolle durch anfallende Zinsen verdreifachen kann: „Zur Zeit der Ernte aber trägt (geliehenes) Getreide das Doppelte oder Dreifache als Zins, desgleichen Wolle und Baumwolle. Gras, Gemüse, zerlassene Butter, Salz und Zucker (soll) nach einem Jahre im achtfachen Betrag (zurückersetzt werden)“ (HSm 2.3, Übers. Jolly 1889).

ásodhitavṛddheś cirakālasthitasyāpi hiraṇyasya dviguṇaiva paramā vṛddhiḥ | **hiraṇyasya parā vṛddhir dviguṇā | triguṇā vastrasya | caturguṇā rasasya | saṃtatiḥ strīpaśūnām** iti gautamīyāt²²⁰ | **raso** ’traikṣava rasāntare viśeṣokteḥ | **striyo** ’tra dāsyah **paśavo** gomahiṣyādayah | yājñavalkyo ’pi

saṃtatis tu paśustrīṇām rasasyāṣṭaguṇā parā | vastradhānyahiraṇyānām catustridviguṇā parā || (YDh 2.39)

iti **paśustrīpoṣaṇāsamarthasya** tatpuṣṭisaṃtatiḥkāmasya prayogasaṃbhāvanā grahaṇasaṃbhāvanā ca kṣīraparicaryārthinaḥ²²³ | vṛddhigrahaṇam antareṇa cirakālāvasthitau | svakṛtavṛddhyā vardhamānasya tailaghr̥tasyaṣṭaguṇā vṛddhiḥ parā nātaḥ param vardhate | **vastradhānyahiraṇyānām catustridviguṇā parā | vasiṣṭhaś ca rasasya traiguṇyam uktavān | dviguṇam hiraṇyam triguṇam dhānyam | dhānyenaiva rasā vyākhyātāḥ | puṣpamūlaphalāni ca tulādhṛtaṃ tritayam aṣṭaguṇam** iti (VaDhSū 2.44–47) manunā ca dhānyādau pañcaguṇatvam uktam (siehe MDh 8.151)²²⁴ |

Der höchste Zins für Gold ist die Verdoppelung, wenn dessen Zins ungeklärt ist,²²¹ auch wenn es für eine lange Zeitspanne ausgeliehen wurde. Denn von Gautama stammt (folgender Ausspruch): „Die Verdoppelung ist der höchste Zins für Gold, die Verdreifachung für Kleidung, die Vervierfachung für Saft und für Frauen und Vieh sind es deren Nachkommen“. Hier bedeutet „Saft“ Zuckerrohrsaft, weil es für andere Saftarten einen gesonderten Ausspruch gibt.²²² „Frauen“ sind hier Sklavinnen. „Vieh“ bedeutet Rind, Büffelkuh usw. Auch Yājñavalkya sagt:

Für Vieh und Frauen sind jedoch ihre Nachkommen die Zinsen. Flüssigkeiten sollen (durch Zinsforderungen) höchstens auf das Achtfache (der Kapitalschuld) anwachsen, Kleider, Getreide und Gold auf das Vier-, Drei- und Zweifache. (YDh 2.39)

Für das Verleihen (von Frauen oder Vieh) nimmt man an, dass einer unfähig ist, „Vieh und Frauen“ zu unterhalten, aber sich Unterhalt und Nachkommen für diese wünscht, und für das Empfangen (von Frauen und Vieh) nimmt man an, dass einer Milch und Dienste benötigt. Ohne (Vereinbarung) einer Zinsnahme und bei langem Verbleib (sind die Nachkommen von Vieh und Frauen die Zinsen).²²⁵ Der höchste Zins für „Öle“ und „geklärte Butter“, sofern für diese keine Vertragszinsen vereinbart wurden, ist eine Verachtfachung, darüber wächst er nicht hinaus. Bei „Kleidung, Getreide und Gold“ ist es höchstens eine Vervier-, Verdrei- und Verzweifachung (der Kapitalschuld). Außerdem nannte Vasiṣṭha für Saft eine Verdreifachung: „(Der Höchstzins bei) Gold ist eine Verdoppelung, (bei) Getreide eine Verdreifachung. (Der Höchstzins bei) Säften wird durch (den Höchstzins für) Getreide erklärt. Blumen, Wurzeln und Pflanzen, bei diesen dreien ist (der Höchstzins) eine Verachtfachung, wenn sie mit der Waagschale abgewogen werden“ (VaDhSū 2.44–47). Und Manu nennt bei Getreide usw. eine Verfünffachung (siehe MDh 8.151).²²⁶

²²⁰ Diese hier dem GauDhSū zugeschriebene Stelle konnte nicht bestimmt werden. Auch in dem unter dem Namen *Gautamīya* bekannten Kommentar *Mitākṣarā* von Haradatta ist sie nicht belegt. Es besteht aber eine Ähnlichkeit zu ViDh 6.11–15: *hiraṇyasya parā vṛddhir dviguṇā | vastrasya triguṇā | dhānyasya caturguṇā | rasasyāṣṭaguṇā | saṃtatiḥ strīpaśūnām* |

²²¹ D. h., wenn keine Einigkeit zwischen Schuldner und Gläubiger darüber besteht, wie hoch der zu entrichtende Zins auf die Schulden ist.

²²² Weil weiter unten nach YDh 2.39 für Säfte ein verachtfachender Höchstzins festgelegt wird.

²²³ °paricaryārthinaḥ A, °paricaryārthinaḥ A¹

²²⁴ Siehe Kap. 1, Anm. 210.

²²⁵ Diese Ergänzung ergibt sich aus der Parallelstelle ViCa ad ViDh 6.11–15, S. 4.

²²⁶ Siehe Kap. 1, Anm. 211.

evam matabhedena vṛddher nānātve 'py adhamarṇa-
yogyatāvaśena durbhikṣādikālavaśenottamarṇādhamarṇa-
matavaicitryeṇa²²⁷ ca vyavasthā draṣṭavyā |
kāmsyatāmṛādau kupyē triguṇā vṛddhiḥ | rajate tu
dviguṇaiva | **hiraṇye dviguṇā vṛddhis triguṇā**
vastrakupyaka iti (BSm 10.17ab)²²⁸ bṛhaspativacanāt |
hiraṇye suvarṇarajata iti (ViRa ad BSm 10.17, v. 48, S.
20) ratnākaravyākhyānāt | dvaiguṇyopakrame
maṇimuktāpravālānām suvarṇarajatasya ceti (KSm
510ab)²²⁹ vacanāc ca | viśeṣavacanām vinā
nirvyavasthagr̥hītatṛṇakāṣṭhādau na vṛddhiḥ | yad āha
bṛhaspatiḥ

tṛṇakāṣṭheṣṭakāsūtrakiṇvapattrāsthicarmaṇām²³² |
hetipuṣpaphalānām ca vṛddhis tu na vidhīyate || (BSm
10.23)

Weil für die unterschiedlichen Zinssätze die Meinungen so verschieden sind, ist die Festlegung (des Höchstzinssatzes) unter Berücksichtigung der Befähigung des Schuldners, des Zeitpunkts wie einer Hungerperiode usw. und der verschiedenen Absichten von Gläubiger und Schuldner zu prüfen. Bei unedlem Metall, Messing, Kupfer usw., ist der Zins eine Verdreifachung, bei Silber jedoch eine Verdoppelung. Denn es heißt bei Bṛhaspati: „Bei Gold ist der Zins eine Verdoppelung, bei Stoffen und unedlen Metallen eine Verdreifachung“ (BSm 10.17ab).²³⁰ Und weil im *Ratnākara* erklärt wird, dass „bei Gold“ „Gold und Silber“ bedeutet (ViRa ad BSm 10.17, v. 48, S. 20). Und weil bezüglich der Anwendung der Verdoppelung (auch) „von Edelsteinen, Perlen, Korallen und Gold und Silber“ (KSm 510ab)²³¹ die Rede ist. Ohne ausdrückliche Erwähnung fallen bei Gras, Holz usw., das man ohne Übereinkunft empfangen hat, keine Zinsen an. Denn Bṛhaspati sagt:

Für Gras, Holz, Ziegel, Garn, Hefe, Blätter, Knochen, Felle, Geschosse, Blüten und Früchte ist kein Zins vorgeschrieben. (BSm 10.23)

²²⁷ °vaśenottamarṇādhamarṇa° A, °vaśenottamarṇādhamarṇa° A¹

²²⁸ *hiraṇye dviguṇā vṛddhis triguṇā vastrakupyake | dhānye caturguṇā proktā śadavāhyalaveṣu ca || (BSm 10.17)*

²²⁹ *maṇimuktāpravālānām suvarṇarajatasya ca | tiṣṭhati dviguṇā vṛddhiḥ phālakaitāvikasya ca || (KSm 510)*

²³⁰ Siehe Kap. 1, Anm. 217.

²³¹ „The interest stands at double in the case of jewels, pearls, corals, gold and silver, fruits, silken cloth and woolens“ (KSm 510, Übers. Kane 1933).

²³² °kilva° A, °kiṇva° A²

iti **kiṇvaṃ**²³³ surābījabhūtaṃ dravyam | **asthi**
gajadantaśaṅkhādi | **carma** kṛṣṇasārādīkṛtīḥ | **hetir**
āyudham | phalapuspayor anyatra vṛddhikathane (siehe
VaDhSū 2.46) 'py aṅgīkāraṇaṅgīkārabhyāṃ
vṛddhibhāvābhāvau vyavasthāpyāv iti (siehe ViCi ad BSm
10.23, S. 12) **miśrāḥ** |
durlabhatvasulabhatvānusareṇāvirodha²³⁴ ity (siehe ViCa
ad BSm 10.23, S. 6) anye | śākādaḥ vṛddhibhedam āha
brhaspatiḥ

uktā pañcaguṇā śāke bijekṣau ṣaḍguṇā smṛtā |
lavaṇasnehamadyeṣu vṛddhir aṣṭaguṇā²³⁷ **matā |**
guḍe madhuni caivoktā prayukte cirakālike || (BSm
10.18)

„Hefe“, d. h. eine Sache, die aus Bierhefe besteht. „Knochen“ d. h. die Zähne von Elefanten, Muscheln usw. „Felle“, d. h. die Haut der schwarzgefleckten Antilope usw. „Geschosse“, d. h. eine Waffe. Auch wenn an anderer Stelle ein Zins für Früchte und Blüten (siehe VaDhSū 2.46) genannt wird, ist das Bestehen oder Unterbleiben eines Zinses durch Zustimmung oder Ablehnung festzusetzen (ViCi ad BSm 10.23, S. 12), das sagt (Vācaspati) Mīśra.²³⁵ Andere sagen, dass es keinen Widerspruch gibt, wenn man sich an der Häufigkeit und Seltenheit orientiert (ViCa ad BSm 10.23, S. 6).²³⁶ Brhaspati nennt einen unterschiedlichen Zinssatz für Gemüse usw.:

Ein verfünffachender Zins wird genannt bei Gemüse, bei Samen und Zuckerrohr ist ein versechsfachender (Zins) überliefert. Bei Salz, Öl und Branntwein gilt ein verachtfachender Zins. Auch bei Melasse und Honig wird, sofern sie für lange Zeit verliehen werden, (ein verachtfachender Zins) genannt. (BSm 10.18)

²³³ kilvaṃ A, kiṇvaṃ A²

²³⁴ °sulabhatvānusareṇa virodha° A, °sulabhatvānusareṇāvirodha° A¹

²³⁵ „This rule is meant to prohibit the charging of interest in the case of these articles, if it has not been stipulated; in cases however where, on account of the exigencies of business, the Debtor has agreed to pay Interest, it is payable of course. It is for this reason that under Text No. 41 Kātyāyana has spoken of ‚double Interest‘ on ‚field-products, silk and wool‘, and under Text No. 47 Vasiṣṭha has spoken of the ‚treble Interest‘ in connection with ‚fruits, flowers and roots“ (ViCi ad BSm 10.23, Übers. G. Jhā 1942). L. Rocher (1972: 169) weist darauf hin, dass der Begriff *miśrāḥ* in ViSe sich im engeren Sinne auf Vācaspati Mīśra, im weiteren Sinne auf die *pañcāgūṇas* von Mithila bezieht. Hier trifft ersteres zu.

²³⁶ Während in ViCi der Widerspruch zwischen VaDhSū 2.46 und BSm 10.23 bezüglich eines Zinses für Früchte und Blumen auf die vertragliche Einigung zwischen Schuldner und Gläubiger zurückgeführt wird, wird in ViCa die Seltenheit der Schuldgegenstände angeführt.

²³⁷ aṣṭaguṇa A, aṣṭaguṇā A¹

iti **phalamūlāni caturguṇāni** | **ghṛtam**²³⁸ **aṣṭaguṇam** iti
viṣṇusmṛter durlabhagocaratayā | sulabhaharidrāder²³⁹
aṣṭaguṇatā | dhānye tu prativarṣam dvaiguṇyam | **tūle**²⁴⁰
dviguṇam dhānyam iti²⁴¹ (HSm 2.3)²⁴² vacanāt | **tūle**
navasasyāgame dvitair api māsair dviguṇam | yadi
prathamātūle na dattaṃ tarhi triguṇam | eṣā ca²⁴³ vṛddhiḥ
pañcaguṇatvottaram nivartate | **nātikrāmati pañcatām** ity
(MDh 8.151cd)²⁴⁴ ukteḥ | tathā dvaiguṇyam api
mūlamātra eva, labhye vṛddhiniṣedhāt |

[5.] yatrādhamaṇṣasya lābhātisayo bhavati tatra
vyavasthāpitavṛddher adhikam apy uttamarnair gṛhyate
tatrādhikāpi vṛddhir bhavati |

samudrayānakuśalā deśakālārthadarśinaḥ |
sthāpayanti ca yām vṛddhiṃ sā tatrādhigamaṃ prati ||
(MDh 8.157)
iti manuvacanāt |

[Und] weil bei Viṣṇu mit Bezug zur Seltenheit
(von Früchten und Wurzeln) überliefert ist:
„Früchte und Wurzeln vervierfachen sich,
geklärte Butter verachtfacht sich (durch
Zinsen)“.²⁴⁵ Für die leicht auffindbare Gelbwurz
usw. gilt eine Verachtfachung (durch Zinsen).²⁴⁶
Bei Getreide verdoppelt (der Zins das Kapital)
jährlich. Denn es heißt. „Getreide verdoppelt
sich zur Erntezeit (*tūla*)“²⁴⁷ (HSm 2.3).²⁴⁸ „Zur
Erntezeit“, d. h., wenn neue Feldfrüchte hinzu-
kommen, verdoppelt es sich sogar nach zwei
oder drei Monaten.²⁴⁹ Wenn (das Getreide) nicht
bei der ersten Ernte zurückgezahlt wird, dann
verdreifacht es sich. Wenn es sich verfünffacht
hat, unterbleiben weitere Zinsen. Denn es heißt:
„Der (Zins auf Getreide) soll die Verfünffachung
(des Kapitals) nicht übersteigen“ (MDh
8.151cd).²⁵⁰ Folglich bezieht sich aber die Ver-
doppelung nur auf das Kapital, weil es verboten
ist, Zinsen auf eine Zinsschuld (zu erheben).²⁵¹

[5.] Wenn ein Schuldner einen übermäßigen
Profit erzielt, dann erhalten Gläubiger auch mehr
als den festgelegten Zins. In einem solchen Fall
ist der Zins höher.

Denn bei Manu heißt es:

**In diesem Fall gilt für den Ertrag (des
Gläubigers) der Zins, den diejenigen fest-
legen, die Fachmänner für Seereisen sind und
den Gewinn hinsichtlich Ort und Zeit voraus-
sehen können. (MDh 8.157)**

²³⁸ tam A, ghṛtam A²

²³⁹ sulaharidrāder A, sulabhaharidrāder B

²⁴⁰ tule A, tūle B

²⁴¹ itī A, iti A¹

²⁴² *tūle tu dviguṇam dhānyam triguṇam eva vardhate tathorṇā kārpaśaḥ |
saṃvatsareṇa tṛṇasākam ghṛtalavanaguḍam aṣṭaguṇam* || (HSm 2.3)

²⁴³ om. A, ca A²

²⁴⁴ Siehe Kap. 1, Anm. 210.

²⁴⁵ Diese Stelle findet sich nicht in ViDh, wird allerdings auch in ViCa ad BSm 10.18 Viṣṇu zugeschrieben. Es scheint sich dabei eher um eine Variante von VaDhSū 2.45–46 zu handeln.

²⁴⁶ Gelbwurz stellt eine Ausnahme von der Berechnung der maximalen Zinsschuld auf Grundlage von Häufigkeit und Seltenheit dar.

²⁴⁷ Die Bedeutung „Ernte“ für *tūla* ist aus Jollys Übersetzung von HSm 2.3 übernommen (Jolly 1889).

²⁴⁸ Siehe Kap. 1, Anm. 219.

²⁴⁹ Eine Getreideschuld verdoppelt sich bei der nächsten Ernte, auch wenn sie nur wenige Monate zuvor aufgenommen wurde. Falls es mehrere Ernten gibt, gilt der Zeitraum bis zur nächsten Ernte und nicht die zuvor genannte Jahresfrist.

²⁵⁰ Siehe Kap. 1, Anm. 211.

²⁵¹ Es verdoppelt sich von Ernte zu Ernte immer nur die ursprüngliche Kapitalschuld und nicht die ausstehende Zinsschuld.

adhigamaṃ lābham | **purāṇe paṇikaṃ māsa** iti (HSm 2.2)²⁵² hārītāc²⁵³ ca | yatra deśe yathā vṛddhyācāraḥ tatra tathaiva vṛddhiḥ

ṛṇānāṃ sārvabhaumo 'yaṃ vidhir vṛddhikaraḥ²⁵⁵ paraḥ |
deśācārasthitis tv anyā yatra ṛṇam avatiṣṭhati ||
dviguṇaṃ triguṇaṃ caiva tathānyasmiṃś
caturguṇaṃ |
tathāṣṭaguṇaṃ anyasmin deyaṃ deśe 'vatiṣṭhate ||
(NSm 1.90–91)

iti vacanāt |

anākāritavṛddher apavādam āha nāradaḥ

paṇyamūlyam bhṛtir nyāso daṇḍaḥ²⁵⁶ yac
cābhihārikam |
vṛthādānākṣikapaṇā²⁵⁷ vadhante²⁵⁸ nāvivākṣitāḥ ||
(NSm Mā 2.36)

„Ertrag“, d. h. Profit. Und weil es bei Hārīta heißt: „Bei einem *purāṇa* (betragen die Zinsen) einen *paṇa* im Monat“ (HSm 2.2).²⁵⁴ Der Zins ist dem örtlichen Gewohnheitsrecht eines Landes entsprechend (zu erheben).

Denn es heißt:

Die äußerst vorzügliche Vorschrift, dass Schulden Zinsen bringen, ist über die ganze Erde verbreitet. Die Regeln unterscheiden sich aber abhängig von dem örtlichen Gewohnheitsrecht, dem zufolge die Schulden festgesetzt werden. In einem Land wird festgelegt, dass das Doppelte, das Dreifache und das Vierfache (des Kapitals) zu bezahlen ist, in einem anderen sogar das Achtfache. (NSm 1.90–91)

Nārada nennt eine Ausnahme für nicht vereinbarte Zinsen:

Der Kaufpreis einer Ware, ein Lohn, ein Depositum, eine Strafe, eine betrügerisch erworbene Sache, ein unnützes Geschenk und Spielgewinne werden nicht verzinst, wenn es nicht ausdrücklich genannt wird. (NSm Mā 2.36)

²⁵² Siehe Kap. 1, Anm. 137.

²⁵³ hārītāc A, hārītāc A¹

²⁵⁴ Siehe Kap. 1, Anm. 141. Chatterjee Śāstri (1971: 24) weist daraufhin, dass dies einem monatlichen Zinssatz von 1/16 des Kapitals gleichkommt. Sarvoru nutzt diese Aussage Hārītas um aufzuzeigen, dass hohe Zinssätze im Falle großer Gewinne erhoben werden dürfen.

²⁵⁵ vṛdhikaraḥ A, vṛddhikaraḥ A²

²⁵⁶ daṇḍaḥ *em.*, daṇḍam AB, daṇḍaḥ Ed.

²⁵⁷ vṛthādānākṣika° *em.*, vṛthādānākṣika° A, vṛthādākṣika° B

²⁵⁸ vadhante A, vardhante B

iti **vṛthādānaṃ** dhūrtabandimallādibhyaḥ pratiśrutam |
paṇyamūlyam vikrayamūlyam | **bhṛtir** vetanam²⁵⁹ |
nyāso nikṣepaḥ | **daṇḍaḥ** sāhasasamdeyaḥ | **ābhihārikaṃ**
chalādigrhītaṃ pratiśrutam dharmoddeśena
pratiśrutyaḍattam | **ākṣikapaṇo** dyūtajitam | avivakṣitā
anaṅgīkṛtavṛddhayaḥ | tathā veśyādiṣu pratiśrutam
lagnakatvāgataṃ ca na vardhate | **strīśulke ca na vṛddhi**
syāt pratibhāvyaḡateṣu ceti (KSm 508cd)²⁶⁰ vacanāt |
ṛṇasamādhānārthaṃ yady adhamarṇa āsedhyate
tatrāsedhadinād ārabhya na vṛddhiḥ | **bhuktādhir na**
vardhate | **ditsato `varuddhasya ceti** (GauDhSū12.32–
33) gautamasūtrāt²⁶¹ | aditsato `varodhe na vṛddhihāniḥ |
pañcame na balena ceti (MDh 8.49b)²⁶² manūkteḥ |

„Unnütze Geschenke“, d. h. etwas, das einem Betrüger, einem Gefangenen oder einem Ringer²⁶³ usw., versprochen wurde.²⁶⁴ „Der Kaufpreis einer Ware“, d. h. der Kaufpreis eines Handelsartikels. „Lohn“, d. h. Bezahlung. „Depositum“, d. h. ein Verwahrgut. „Strafe“, d. h. etwas, das man infolge einer Gewalttat zahlen muss. „Betrügerisch erworbene Sachen“, d. h., wenn man etwas verspricht, das man durch Betrug usw. erhalten hat, oder etwas nicht herausgibt, obwohl man es für ein gutes Werk (*dharma*) versprochen hat. „Spielgewinn“, d. h. das, was man beim Glücksspiel gewonnen hat. „Wenn es nicht ausdrücklich genannt wurde“, d. h., wenn keine Zinsen zugesagt wurden. Ebenso fallen keine Zinsen auf das an, was man Prostituierten usw. versprochen hat, sowie auf Bürgschaftsgegenstände. Denn es heißt: „Auf den Lohn (*śulka*)²⁶⁵ einer Frau und Bürgschaftsgegenstände fallen keine Zinsen an“ (KSm 508cd). Wenn ein Schuldner gefangengenommen wird, damit er seine Schulden begleicht, dann fallen vom Tag der Gefangennahme an keine Zinsen an, wegen des (folgenden) Lehrsatzes von Gautama: „Wenn (der Gläubiger) das Pfand (des Schuldners) benutzt, dann fallen keine Zinsen an, auch nicht, wenn ein zahlungswilliger (Schuldner) festgesetzt wird“ (GauDhSū 12.32–33). Bei einem zahlungsunwilligen (Schuldner) gibt es im Falle einer Gefangennahme keine Zinseinbußen. Denn es heißt bei Manu: „Und fünftens mit Gewalt“ (MDh 8.49b).²⁶⁶

²⁵⁹ vetane A, vetanam B

²⁶⁰ *carmasasyāsavadyūte paṇyamūlye ca sarvadā | strīśulkeṣu na vṛddhiḥ syāt pratibhāvyaḡateṣu ca* || (KSm 508)

²⁶¹ ditsato ... gautamasūtrāt *adscr.* A²

²⁶² *prayuktaṃ sādheyed arthaṃ pañcamena balena ca | yaḥ svayaṃ sādheyed arthaṃ uttamarṇo `dhamarṇikāt* || (MDh 8.49)

²⁶³ Die niedrige soziale Stellung des Ringers (*malla*) ist in MDh belegt. Dort wird der Berufsstand des Ringers in einem Atemzug mit Athleten, Waffenhändlern, Spielsüchtigen und Trinkern als „niedrigster Weg der Leidenschaft“ (*jaghanyā rājasī gatih*) bezeichnet (MDh 12.45). In MDh (12.24–51) werden die menschlichen Taten in absteigender Reihenfolge durch die Merkmale „Reinheit“ (*sattva*), „Leidenschaft“ (*rājas*) und „Finsternis“ (*tamas*) unterschieden, die wiederum in Taten „niedriger“, „mittlerer“ und „höchster“ Art weiter unterteilt werden. Durch „Reinheit“ gekennzeichnete Taten führen zu einer Wiedergeburt als Gott, durch „Leidenschaft“ gekennzeichnete Taten zu einer Wiedergeburt als Mensch, während durch „Finsternis“ gekennzeichnete Taten zu einer Wiedergeburt als Tier (MDh 12.40) führen. Ringer befinden sich in diesem Schema an einer Position, die eine Wiedergeburt als Mensch gerade noch erlaubt.

²⁶⁴ Siehe dazu auch Olivelle (2005b: 314 ad MDh 8.159).

²⁶⁵ „There is no interest at any time on hides (or armour), crops, wine, gambling debts, the price of commodities sold, the bride price of women and debts incurred as surety“ (KSm 508, Übers. Kane 1933). Kane übersetzt *śulka* hier als „Brautpreis“, während Sarvoru dieses als das Honorar für eine Prostituierte versteht.

²⁶⁶ „Durch den Dharma, rechtliche Maßnahmen, einen Trick, die üblichen Sitten und fünftens, durch Gewalt kann er das Geld wiederbekommen“ (MDh 8.49, Übers. Michaels 2010a). Die Gefangennahme wird hier als gewalttätiges Eintreiben klassifiziert und somit für legitim erachtet.

1.4 *Ādhi* – Pfand

[1.] athādhir nirūpyate | gr̥hītadravyasyopari
viśvāsārtham²⁶⁷ adhamarṇenādhīyata ity ādhiḥ |

**paripūrṇaṃ gr̥hītvādhim baddhaṃ²⁶⁸ vā
sādhulagnakam |
lekhyārūḍhaṃ sākṣimac²⁶⁹ ca ṛṇaṃ dadyād dhanī
sadā || (BSm 10.5)
iti bṛhaspativacanāt |**

yathāviśvāsam eṣām anyatamasya karaṇam |
lagnakasādhutvam ṛṇadāpanasthairyam | **paripūrṇam**
kalāsahitasya prayuktasya²⁷⁰ dhanasya śodhane
paryāptam | bhogyābhogyatvābhyām ādhibandhayor
bhedenopādānam | nāradaś ca

**viśrambhahetū dvāv atra pratibhūr ādhir eva ca |
likhitam sākṣiṇaś ca dve prāmāṇye vyaktikārake ||
(NSm 1.103)**

ādhiś ca dvididhaḥ kṛtakālo 'kṛtakālaś ca | tāv api
gopyatvabhogyatvābhyām pratyekaṃ dvididhā | yad āha
nāradaḥ

**viśrambhahetū dvāv atra pratibhūr ādhir eva ca |
(NSm 1.103ab)**

[1.] Jetzt wird das Pfand erörtert. Ein Pfand ist das, was der Schuldner hinterlegt, um Vertrauen für ein erhaltenes Gut zu schaffen.

Denn es heißt bei Bṛhaspati:

**Ein Gläubiger soll niemals ein Darlehen (*ṛṇa*)
gewähren, ohne ein vollständiges Nut-
zungspfand (*ādhi*), ein Aufbewahrungspfand
(*bandha*) oder einen vertrauenswürdigen
Bürgen erhalten zu haben, auch nicht ohne
ein schriftliches Dokument oder ohne Zeugen.
(BSm 10.5)**

Dem Vertrauen (zwischen Gläubiger und Schuldner) entsprechend²⁷¹ kommt eines von diesen (Sicherungsmitteln) zum Einsatz. „Eine vertrauenswürdige Bürgschaft“, d. h. das beständige Auffordern (des Schuldners) zur Rückzahlung seiner Schuld.²⁷² „Vollständig“ heißt, dass (das Nutzungspfand) erlischt, wenn die Kapitalschuld samt Zinsen beglichen ist. Das Nutzungspfand (*ādhi*) und das Aufbewahrungspfand (*bandha*) werden wegen ihrer Benutzbarkeit bzw. Unbenutzbarkeit getrennt aufgeführt.²⁷³ Ferner sagt Nārada:

**Hier schaffen zwei (Mittel) Vertrauen, ein
Pfand und ein Bürge. Schriftstücke und
Zeugen sind die beiden Beweismittel, die zur
Klärung beitragen. (NSm 1.103)**

Dazu gibt es zwei Pfandarten: Solche, die für eine bestimmte Laufzeit vereinbart werden, und solche, die nicht für eine bestimmte Laufzeit vereinbart werden. Beide wiederum werden jeweils zweifach unterteilt, je nachdem, ob sie zur Aufbewahrung oder zur Nutzung übergeben werden. Denn Nārada sagt:

**Hier schaffen zwei Mittel Vertrauen: Ein
Bürge und ein Pfand. (NSm 1.103ab)**

²⁶⁷ °artham A, °artham B

²⁶⁸ bandham A, baddham B

²⁶⁹ sākṣimac A, sākṣimac A²

²⁷⁰ prāyukta° A, prayukta° B

²⁷¹ Die Art der Sicherung des Darlehens hängt vom Grad des Vertrauens ab, das zwischen Gläubiger und Schuldner herrscht.

²⁷² Zum Begriff *lagnaka* bemerkt Chatterjee Śāstri (1971: 142): „There is no suggestion from the commentators or digest-writers regarding the significance of the word *lagnaka*. The word is derived from *v-lag*, having the sense of ‚adhering to‘, ‚sticking to‘ etc. and in the present context may mean a person sticking to his principle in the form of discharging the debt of the debtor on the basis of the agreement. In actual practice the surety would keep an eye on the debtor, since he has a financial interest in the debtor’s paying the debt“.

²⁷³ Sowohl *ādhi* als auch *bandha* können als Überbegriff für „Pfand“ verwendet werden. Hier werden beide Begriffe jedoch im Sinne von Nutzungs- und Aufbewahrungspfand voneinander geschieden.

adhikriyata ity ādhiḥ sa vijñeyo dvilakṣaṇaḥ |
kṛtakālopaneyaś ca yāvad deyodyatas tathā ||
sa punar dvidiḥ prokto gopyo bhogyas tathaiva ca |
(NSm 1.108–1.109ab)

iti amuṣmin kālaviśeṣe mayāyam ādhir moktavyo 'nyathā
tavaiveti nirūpitakāle **upaneya** ātmasamīpaṃ prāpaṇīyo²⁷⁵
mocanīya ity arthaḥ | **yāvad** dānaṃ sthāpito gṛhītadhana-
pratyarpaṇāvadhir **deyodyataḥ** | **gopyo**
balivardatāmrakaṭāhādiḥ | **bhogyāḥ** kṣetrārāmādiḥ |

Ein Pfand ist etwas, für das Besitzansprüche übertragen werden.²⁷⁴ Man kennt zwei Arten: ein Pfand, das für eine vereinbarte Laufzeit auszuhändigen ist, und ein Pfand, das bis zur Begleichung der Schuld einbehalten wird. Man sagt, dass es zwei weitere Arten gibt: ein Pfand zur Aufbewahrung und eines zur Nutzung. (NSm 1.108–1.109ab)

Wenn eine Laufzeit vereinbart wurde, [indem der Schuldner erklärte:] „Zu einem bestimmten Zeitpunkt muss ich das ‚Pfand‘ auslösen, ansonsten gehört es dir“, [dann] ist (das Pfand) „auszuhändigen“, d. h. es ist in seiner [des Schuldners] Gegenwart (dem Gläubiger) zu bringen und (am vereinbarten Zeitpunkt) auszulösen.²⁷⁶ Das ist die Bedeutung. (Ein Pfand), das „bis zur Begleichung der Schuld einbehalten wird“ bedeutet, dass es (beim Gläubiger) bis zur Rückzahlung hinterlegt wird, d. h. der Termin (für den Rückerhalt des Pfandes) ist die Rückgabe des empfangenen (Schuld-)Gegenstandes. „(Ein Pfand) zur Aufbewahrung“, d. h. ein Stier, eine kupferne Pfanne usw. „(Ein Pfand) zur Nutzung“, d. h. ein Acker, Garten usw.

²⁷⁴ D. h. vom Schuldner auf den Gläubiger. Siehe dazu Chatterjee Śāstri (1971: 212).

²⁷⁵ prāpaṇīyo A, prāpaṇīyo B

²⁷⁶ Es handelt sich also um ein Verfallspfand.

[2.] tatra gopyādher adhamarṇapraṭiṣedhe 'pi bhoge na vṛddhiḥ | **na bhoktavyo balād ādhir bhuñjāno vṛddhim utsrjed** iti (MDh 8.144ab)²⁷⁷ manuvacanāt | **gopyādhibhoge no vṛddhir** iti (YDh 2.59a)²⁷⁸ yājñavalkyavacanāt | **ādhyupabhoge vṛddhyabhāvo daivarājopaghātam ṛta** iti viṣṇusūtrāc (ViDh 6.5–6) ca | gopyādhes tāmrakaṭāhāder upabhoge na vṛddhir alpe 'py upabhoge mahaty api vṛddhir hātavyā, samayātikramād²⁷⁹ iti bhāvaḥ | yatra tv ādhātrā na praṭiṣiddham nāpy anumataṃ tatra bhukte gopyādḥāv ardhakalāhāniḥ |

yaḥ svāminānujñātam ādhiṃ bhuñkte 'vicakṣaṇaḥ | tenārdhavṛddhir muktavyā tasya bhogyasya niṣkṛtiḥ || (MDh 8.150)

iti manuvacanāt |

vṛddhim atyajan bhoktā tu bhogyamūlyam²⁸² dāpyaḥ | **akāmam ananujñātam ādhiṃ yaḥ karma kārayet | bhoktā karmaphalaṃ dāpyo vṛddhiṃ vā labhate na saḥ ||** (KSm 525)

iti kātyāyanavacanāt |

[2.] Wenn ein Bewahrungspfand trotz des Verbotes des Schuldners verwendet wurde, verfallen die Zinsen. Denn es heißt bei Manu: „Ein Pfand darf nicht gewaltsam verwendet werden. Wer es verwendet, muss auf Zinsen verzichten“ (MDh 8.144ab).²⁸⁰ Und weil es bei Yājñavalkya heißt: „Wenn ein Bewahrungspfand benutzt wird, dann verfallen die Zinsen“ (YDh 2.59a).²⁸¹ Und wegen des (folgenden) Lehrsatzes von Viṣṇu: „Bei Benutzung eines Pfandes gibt es keine Zinsen, außer höhere Gewalt oder der König haben (die Benutzung) verursacht“ (ViDh 6.5–6). Bei der Benutzung eines Bewahrungspfandes wie einer kupfernen Pfanne usw. verfallen die Zinsen. Sowohl bei einer geringen als auch einer umfangreichen Nutzung muss auf Zinsen verzichtet werden, weil die Übereinkunft verletzt wurde. Das ist damit gemeint. Wenn der Verpfänder aber (die Benutzung) weder untersagt noch erlaubt hat, dann geht, wenn ein Bewahrungspfand benutzt worden ist, die Hälfte des (zu zahlenden) Zinses verloren.

Denn es heißt bei Manu:

Wer so dumm ist, ein Pfand ohne Zustimmung des Besitzers zu nutzen, der muss auf die Hälfte des Zinses als Entschädigung für diese Nutzung verzichten. (MDh 8.150)

Verzichtet aber der Nutzer (eines Aufbewahrungspfandes) nicht auf die Zinsen, muss man ihn dazu bringen, den Nutzwert zu erstatten. Denn es heißt bei Kātyāyana:

Den Pfandnutzer, der dieses gegen den Wunsch und ohne Einwilligung (des Schuldners) zur Arbeit einsetzt, muss man dazu bringen, den Ertrag der Arbeit auszuhandigen, oder er erhält den Zins nicht. (KSm 525)

²⁷⁷ *na bhoktavyo balād ādhir bhuñjāno vṛddhim utsrjet | mūlyena toṣayec cainam ādhisteno 'nyathā bhavet ||* (MDh 8.144)

²⁷⁸ *gopyādhibhoge no vṛddhiḥ sopakāre ca hāpīte | naṣṭo deyo vinaṣṭaś ca daivarājakṛtād ṛte ||* (YDh 2.59)

²⁷⁹ samayātikramād A, samayātikramād A¹

²⁸⁰ „Eine Sicherheit darf nicht durch Gewalt aufgebraucht werden. Wer sie aufbraucht, muss auf Zinsen verzichten; er muss (den Darlehensnehmer) mit dem Grundpreis (der Sicherheit) zufriedenstellen, andernfalls wird er zum Dieb der Sicherheit“ (MDh 8.144, Übers. Michaels 2010a).

²⁸¹ „Wenn ein bloß aufzubewahrendes pfand benutzt wird, so sollen keine zinsen bezahlt werden, noch auch, wenn ein zu benutzendes pfand beschädigt wird. Ein verdorbenes oder vernichtetes soll ersetzt werden, ausser wenn es durch das Schicksal oder durch den König geschehen ist“ (YDh 2.59, Übers. Stenzler 1970).

²⁸² bhoga° A, bhogyā° B

sopakārabalivardatāmrakaṭāhādaḥ tu bhogyādhaḥ
savṛddhike vyavahārākṣamatvaṃ gamite na vṛddhiḥ |
sopakāre²⁸³ **ca hāpita** iti (YDh 2.59b)²⁸⁴ vacanāt | yadā
chidrādinā gopyādhis tāmrakaṭāhādiḥ vikṛtiṃ gatas tadā
pūrvavat kṛtvā deyaḥ | anupabhoge sa vṛddhimūlaṃ
labhate | upabhoge ca vṛddhihāniḥ, samayātikramād eva |
bhogyādhināse 'pi pūrvavat kṛtvā dānam | vṛddhisadbhāve
'pi taddhāniś ca | ātyantikam nāsam prāptaś cen
mūlyadvārā so 'pi deyaḥ | tadā savṛddhikamūlaprāptiḥ |
naṣṭo deyo vinaṣṭaś ca daivarājakṛtād ṛta iti (YDh
2.59cd)²⁸⁵ vacanāt | tadadāne mūlanāśa eva | **vinaṣṭe**
mūlanāśaḥ syād daivarāje kṛtād ṛta iti (NSm
1.110cd)²⁸⁶ nāradokteḥ | **daivakṛte** 'naparādhara**jakṛte**
cādhināse 'dhamarṇena sodayaṃ mūlam ādhyantaram vā
deyam |

rājadaivakayogena yady ādhir nāsam āpnuyāt |
tadānyam dāpayed ādhiṃ²⁹¹ **sodayaṃ vā ṛṇī**
dhanam²⁹² || (BSm 10.42)

Auch bei einem Nutzungspfand, d. h. bei einem Stier, einer kupfernen Pfanne usw., das man in Verbindung mit Zins(-zahlungen)²⁸⁷ in Nutzung genommen hat, verfallen die Zinsen, wenn dieses untauglich für den alltäglichen Gebrauch geworden ist. Denn es heißt: „Auch bei einem (Pfand), das der Nutzung dient, (verfallen die Zinsen), wenn es beschädigt wird“ (YDh 2.59b).²⁸⁸ Wenn ein Bewahrungspfand, eine kupferne Pfanne usw., durch Löcher usw. beschädigt wurde, ist es zurückzugeben, nachdem man es in seinen ursprünglichen Zustand versetzt hat. Wenn (der Gläubiger) es nicht benutzt hat, erhält er das Kapital und die Zinsen. Wenn er es benutzt hat, führt dies zu einem Verlust der Zinsen, weil die Übereinkunft verletzt wurde. Auch wenn ein Nutzungspfand beschädigt wurde, ist es zurückzugeben, nachdem man es in seinen ursprünglichen Zustand versetzt hat. Falls auch Zinsen fällig gewesen wären, verfallen diese. Wenn das (Pfand) aber vollständig zerstört wurde, ist es (dem Schuldner) sogar mit dessen Gegenwert zu erstatten. Dann erhält (der Gläubiger) sein Kapital mitsamt Zinsen zurück. Denn es heißt bei Yājñavalkya: „Ein beschädigtes oder zerstörtes (Pfand) soll ersetzt werden, außer wenn (der Schaden) durch höhere Gewalt oder den König verursacht wurde“ (YDh 2.59cd).²⁸⁹ Wenn es nicht ersetzt wird, geht das Kapital verloren. Denn es heißt bei Nārada: „Wenn (das Pfand) zerstört wird, dann soll (der Gläubiger) das Kapital verlieren, außer wenn (die Zerstörung) durch höhere Gewalt oder den König verursacht wurde“ (NSm 1.110cd).²⁹⁰ Wenn ein Pfand durch „höhere Gewalt“, ohne Verschulden (des Gläubigers) oder vom „König“ zerstört wurde, muss der Schuldner das Kapital mitsamt Zinsen zurückzahlen oder ein anderes Pfand aushändigen.

Denn es heißt:

Wenn ein Pfand durch Zutun des Königs oder höhere Gewalt zerstört wird, dann muss man

²⁸³ sopakāre *em.*, sopacāre AB

²⁸⁴ Siehe Kap. 1, Anm. 278.

²⁸⁵ Siehe Kap. 1, Anm. 278.

²⁸⁶ *pramādād dhaninas tadvad ādhau vikṛtim āgate |*
vinaṣṭe mūlanāśaḥ syād daivarājakṛtād ṛte || (NSm 1.110)

²⁸⁷ D. h. die Pfandnutzung dient nicht als Zinersatz.

²⁸⁸ Siehe Kap. 1, Anm. 281.

²⁸⁹ Siehe Kap. 1, Anm. 281.

²⁹⁰ „The same is true if there is any change in the pledge due to the negligence of the creditor. If he loses the pledge, the profit is lost, unless it was lost through fate or king“ (NSm 1.110, Übers. Lariviere 1989b).

²⁹¹ ādhīm A, ādhiṃ A¹

²⁹² ṛṇa° A, ṛṇī° A²

iti vacanāt |

yadi cāhitakṣetrāder nadyādibhir apahāras tadā
kṣetrāntaram ādheyam dhanam vā deyam |

**srotasāpahṛte kṣetre rājñā caivāpahārite | (ViCa S. 9)
ādhir anyo 'tha kartavyo deyam vā dhanine dhanam ||
(NSm 1.111cd)**

iti vacanāt |

srotasāpahṛta iti daivakṛtopalakṣaṇam | yadi cādhir
bhogād asāra eva syāt tadā mūlahāniḥ | **bhukte**
cāsaratām prāpte mūlahāniḥ prajāyata²⁹⁴ iti (BSm
10.43ab)²⁹⁵ vacanāt | yadā cādhiḥ
prayuktadhanādhikamūlyako²⁹⁶ 'sāratām gato bhavati
tadottamarṇenādhamarṇas toṣyaḥ | **bahumūlyam yatra**
naṣtam ṛṇikam tatra toṣayed iti (BSm 10.43cd)²⁹⁷
smṛteḥ | yatra cottamarṇārakṣaṇadoṣād eva
hemādibandhanāśo bhavati tadā sodayam svam ṛṇam
grhītvāvaśiṣtam ṛṇikāya²⁹⁸ deyam | yad āha vyāsaḥ

**den Schuldner dazu bringen, ein anderes
Pfand auszuhändigen oder das Kapital samt
Zinsen zurückzuzahlen. (BSm 10.42)**

Und wenn ein (als Pfand) übergebener Acker
von einem Fluss usw. weggeschwemmt wurde,
dann ist ein anderer Acker zu verpfänden oder
die Schulden (*dhana*)²⁹³ sind zu begleichen.

Denn es heißt:

**Für einen Acker, den ein Strom weggespült
oder der König konfisziert hat, ist dann ein
anderes Pfand zu übergeben oder dem
Gläubiger sind die Schulden (*dhana*) zurück-
zuzahlen. (ViCa S. 9, NSm 1.111cd)**

„Den ein Strom weggespült hat“ ist eine
indirekte Bezeichnung für etwas, das von
höherer Gewalt verursacht wurde. Wenn ein
Pfand wegen Nutzung unbrauchbar werden
sollte, dann verliert (der Gläubiger) das Kapital.
Denn es heißt: „Und wenn ein Pfand durch die
Nutzung unbrauchbar wird, dann geht das
Kapital verloren“ (BSm 10.43ab).²⁹⁹ Und wenn
ein Pfand unbrauchbar wird, dessen Wert höher
ist als der Schuldbetrag, dann muss der
Gläubiger den Schuldner entschädigen. Denn es
ist überliefert: „Wenn (ein Pfand) von hohem
Wert zerstört wird, dann soll der (Gläubiger) den
Schuldner entschädigen“ (BSm 10.43cd).³⁰⁰
Wenn durch eine fehlerhafte Aufbewahrung
vonseiten des Gläubigers ein Pfand wie Gold
usw. verloren geht, dann soll der Gläubiger sein
Darlehen samt Zinsen (vom Wert des Pfandes)
abziehen und dem Schuldner die Differenz
auszahlen. Denn Vyāsa sagt:

²⁹³ *Dhana* ist das Gegenstück von *ṛṇa* auf der Haben-Seite des Gläubigers. Es bezeichnet folglich die Kapital- und Zinsschuld von der Forderungsseite betrachtet. Im Deutschen ist diese Konstruktion nicht nachzuahmen, sodass ich hier und in den folgenden Stellen *dhana* mit „Schuld, Schuldsomme“ wiedergebe.

²⁹⁴ *bhukte* ... *prajāyata adscr.* A²

²⁹⁵ *bhukte cāsaratām prāpte mūlahāniḥ prajāyate |
bahumūlyam tatra naṣtam ṛṇikam tatra toṣayet ||* (BSm 10.43)

²⁹⁶ °mūlako A, mūlyako A¹

²⁹⁷ Siehe Kap. 1, Anm. 295.

²⁹⁸ ṛṇiya A, ṛṇikāya A¹

²⁹⁹ „If the Pledge has been used and rendered worthless, by such use, the Principal becomes forfeited. If a very valuable Pledge is damaged, the Pledgee must render satisfaction to the Debtor“ (BSm 10.43, Übers. G. Jhā 1942).

³⁰⁰ Siehe Kap. 1, Anm. 299.

grahīṛdoṣān naṣṭāś ced bandho hemādiko bhavet |
ṛṇaṃ salābhaṃ saṃśodhya tanmūlyaṃ dāpayed
dhanam || (VySm 148)

iti yāni ca vinaṣṭe mūlahāniḥ syād daivarājakṛtād ṛta
ityādi (NSm 1.110cd) **mūlahāni**pratipādakāni vacanāni
tāny ādhyadānapakṣagocarānī³⁰¹ ratnākaraḥ (siehe ViRa
ad NSm 1.110, S. 26) | rakṣamāṇasyāpy ādher
asāratāpattāv apy ādhyantaraṃ deyam |

rakṣyamāṇo 'pi ced ādhiḥ kāleneyād asāratām |
ādhir anyo 'tha vā deyo deyaṃ vā dhanine dhanam ||
(NSm 1.111)

iti nāradavacanāt |

ādheḥ svīkaraṇāt siddhī³⁰² rakṣyamāṇo 'py asāratām |
yātaś ced anya ādheyo dhanabhāg vā dhanī bhavet ||
(YDh 2.60)

iti vacanāc ca |

rakṣyamāṇo 'pīti vadatādhiḥ prayatnena rakṣaṇīya iti
jñāpitam | ata eva bhogād asāra evety arakṣitādhiṣayam |

[3.] gopyabhogyayor ubhayor apy ādhyoḥ
svagrhassthāpanopabhogādinaivādhitvasiddhir³⁰³
nānyathā |

Wenn ein Pfand wie Gold usw. durch die Schuld des Pfandnehmers verloren geht, soll man ihn dazu bringen, den Wert des (Pfandes) zu erstatten, nachdem man die Schulden samt Zinsen davon abgezogen hat. (VySm 148)

Der Ratnākara sagt hierzu, dass diejenigen Textstellen, die den Verlust des Kapitals darlegen, wie z. B. „Wenn das Pfand verloren geht, soll (auch) das Kapital verloren gehen, außer der Verlust (des Pfandes) wurde durch höhere Gewalt oder den König verursacht“ (NSm 1.110cd), die Ansicht widerspiegeln, dass (der Schuldner) kein (anderes) Pfand aushändigen muss (siehe ViRa ad NSm 1.110, S. 26). In dem Fall allerdings, dass das Pfand unbrauchbar wird, obwohl auf es sorgfältig geachtet wurde, muss (der Schuldner) ein anderes Pfand aushändigen.

Denn es heißt bei Nārada:

Wenn ein Pfand mit der Zeit unbrauchbar wird, obwohl darauf geachtet wurde, dann soll (der Schuldner) ein anderes Pfand aushändigen oder dem Gläubiger die Schulden (*dhana*) zurückzahlen. (NSm 1.111)

Und weil es heißt:

Ein Pfand wird gültig durch die Annahme. Wenn es, obwohl darauf geachtet wird, verloren geht, dann muss man ein anderes verpfänden, oder der Gläubiger soll sein Darlehen (*dhana*) erhalten. (YDh 2.60)

Mit der Aussage „obwohl darauf geachtet wird“, wird gelehrt, dass auf das Pfand mit Mühe zu achten ist. Folglich handelt es sich bei einem Pfand, auf das nicht geachtet wird, um eines, das aufgrund der Nutzung unbrauchbar wird.

[3.] Beide Pfandarten – das zur Aufbewahrung und das zur Benutzung – erhalten ihre Gültigkeit als Pfand durch die Aufbewahrung im eigenen Haus (des Gläubigers) und den Nießbrauch usw., auf keine andere Weise.

³⁰¹ °gocarānīti A, gocarāniti A¹

³⁰² siddhi A, siddhī A¹

³⁰³ °sthāpabhogādinaivādhitva° A, °sthāpanopabhogādinaivādhitva° A¹

na bhunkte yaḥ samādhānaṃ nādadyān na nivedayet |
pramītasākṣiṛṇikam³⁰⁴ tasya lekhyam anarthakam ||
(BSm 10.53)
iti vacanāt |

Denn es heißt:

Ein (Gläubiger), der (ein Pfand) nicht gebraucht, nicht darauf aufmerksam macht und nicht anzeigt, dessen Vertragsdokument verliert seine Gültigkeit, wenn die Zeugen oder der Schuldner verstorben sind. (BSm 10.53)

ādhis tu dvividhaḥ prokto jaṅgamaḥ sthāvaras tathā |
siddhir asyobhayasyāpi³⁰⁵ bhogo yady asti nānyathā ||
(NSm 1.119)
iti nāradīyāt |

Und weil es im Text Nāradas heißt:

Es gibt zwei Pfandarten: bewegliche und unbewegliche. Solange sie jemand benutzt, sind sie gültig, auf keine andere Weise. (NSm 1.119)

ādheḥ³⁰⁶ svīkaraṇāt siddhir ity (YDh 2.60a)³⁰⁷ ukteś ca |
svīkaraṇam svagrhassthāpanopabhogādibhir ātmāpattīka-
raṇam | etac cādhau pratigrahe krīte | pūrvā tu bala-
vantarety (YDh 2.23cd)³⁰⁸ atropayokṣyate | yā
svīkārāntā³⁰⁹ kriyā sā pūrvā balavatī svīkārarahitā tu pūrvā
na balavatīti tātparyārthaḥ |

Und weil es heißt: „Ein Pfand wird gültig durch die Aneignung“ (YDh 2.60a).³¹⁰ „Aneignung“ bedeutet, dass (das Pfand) durch das Aufbewahren im eigenen Haus und den Nießbrauch usw. in Besitz genommen wird. Und dafür wird sich dieses (Zitat) eignen: „Bei einem Pfand, Geschenk und Kauf gilt der frühere Akt mehr“ (YDh 2.23cd).³¹¹ Wenn er zu einer Aneignung führt, gilt der frühere Akt. Wenn er aber ohne eine Aneignung stattgefunden hat, gilt der frühere Akt nicht.³¹² Das ist die intendierte Satzbedeutung (*tātparyārtha*).

[4.] ādhātari naṣṭe niṣkretrantarāsattve ca
rājanivedanapūrvakabandhavikrayeṇa ṛagrahaṇam |
tadavaśeṣe rājasamarpaṇam ca

[4.] Wenn der Verpfänder verschwunden ist und es keinen anderen gibt, der (das Pfand) auslöst, erhält (der Gläubiger) das Darlehen zurück, indem das Pfand veräußert wird, wobei zuvor der König davon in Kenntnis zu setzen ist. Sofern es einen Resterlös davon gibt, ist dieser dem König zu übergeben.

ādhatā yatra naṣṭaḥ syād ṛṇibandham nivedayet |
rājñas tata sa vijñāto vikreya iti dhāraṇā |
savṛddhikam grhītvārtham śeṣam rājany athārpayet ||
(KSm 529)
iti kātyāyanavacanāt |

Denn es heißt bei Kātyāyana:

Wenn der Verpfänder verschwunden sein sollte, soll man das Pfand des Schuldners dem König melden. Nach der Mitteilung kann es verkauft werden, so lautet die Regel. (Der Gläubiger) soll davon sein Eigentum nebst Zinsen erhalten und den Resterlös dem König übergeben. (KSm 529)

³⁰⁴ °ṛṇakam A, °ṛṇikam B

³⁰⁵ asyobhayasyāpi A, asyobhayasyāpi A¹

³⁰⁶ ādhe A, ādheḥ A¹

³⁰⁷ ādheḥ svīkaraṇāt siddhī rakṣyamāṇo 'py asāratām |
yātaś ced anya ādheyo dhanabhāg vā dhanī bhavet || (YDh 2.60)

³⁰⁸ sarveṣv arthavivādeṣu balavaty uttarā kriyā |
ādhaū pratigrahe krīte pūrvā tu balavattarā || (YDh 2.23)

³⁰⁹ svīkarāntā A, svīkarāntā A¹

³¹⁰ „Ein pfand wird gültig durch die annahme; wenn dasselbe, obwohl gehütet, verdorben wird, so ist ein anderes zu geben, oder der gläubiger soll sein geld empfangen“ (YDh 2.60, Übers. Stenzler 1970).

³¹¹ „In allen streitigen sachen ist der letzte akt der gültige; bei pfand, geschenk und kauf aber gilt der frühere Akt mehr“ (YDh 2.23, Übers. Stenzler 1970).

³¹² Hier wird die Frage der Priorisierung bei einem in mehreren Schuldverträgen eingesetzten Pfand aufgeworfen. Der frühere Vertrag hat Priorität, sofern er durch Pfändnutzung realisiert wurde.

kva cit tu bandhakitagavāder daivān nāṣe dhanikasya
dhanam yāty ādhātūr gavādikam yāṭīty evam api
vyavahārah | tatrāvīgītadeśācāra³¹³ eva mūlam iti nāṭīva
tatra nirbharah kāryah | yadā tu ādhānakāla evāmuṣmin
holikotsavādāv ayam ādhir moktavya iti paribhāṣya
bhoganimitam ḡḥakṣetrādikam ādhīyate tadāvadheḥ prāg
anyonyānumatiṃ vinā na niṣkrayaḥ |

**yatrāhitam ḡḥakṣetram bhogena prakarṣānvitam |
tatra rṇī³¹⁴ nāpnuyād dravyam dhanī caiva dhanam
tathā ||**

**pūrṇe prakarṣe tu svāmyam ubhayor api kīrtitam |
apūrṇe tu prakuryātām parasparamatena tau || (BSm
10.70–10.71)**

iti bṛhaspativacanāt |

**prakarṣeṇāvadhinānvitam | bhogeneti hetau (Pāṇini
2.3.23) tṛtīyā bhoganimitam ity arthaḥ | avadhau pūrṇe
evādhātṛdhanikayoḥ prāptyaprāptyoḥ³¹⁶ svāmyam
apūrṇe tv avadhau
parasparānumatyobhayanirvāhaḥ³¹⁷ |**

Irgendwo aber ist es sogar üblich, dass, wenn eine verpfändete Kuh usw. aufgrund höherer Gewalt verschwindet, der Gläubiger das Darlehen verliert und der Verpfänder seine Kuh usw. Die Grundlage dafür ist ein Brauch, der nicht in Widerspruch (zu den genannten Regeln) steht. Daher liegt in diesem Fall kein außerordentlicher Vorgang vor. Wenn aber zum Zeitpunkt der Verpfändung die Erklärung abgegeben wird „Zum Holi-Fest usw. ist dieses Pfand auszulösen“ und ein Haus oder Acker usw. mit Nutzungsabsicht verpfändet wird, dann ist vor Fristende keine Auslösung ohne gegenseitige Einwilligung möglich.

Denn es heißt bei Bṛhaspati:

Wenn ein Haus oder ein Acker zur Nutzung in Verbindung mit einer Laufzeit verpfändet wurde, dann erhält weder der Schuldner sein Eigentum noch der Gläubiger sein Darlehen (vorzeitig) zurück. Es wird aber gelehrt, dass wenn die Laufzeit endet, die Verfügungsgewalt (svāmya)³¹⁵ beider (wiederhergestellt wird). Auch vor Laufzeitende können beide nach gegenseitigem Einverständnis handeln. (BSm 10.70–71)

„Mit einer Laufzeit“ d. h. „in Verbindung“ mit einer Frist. Bei „zur Nutzung“ bezeichnet der Instrumental die „Ursache“ (Pāṇini 2.3.23),³¹⁸ d. h. „der Nutzung wegen“.³¹⁹ Wenn die Laufzeit „endet“, haben der Verpfänder und der Gläubiger die „Verfügungsgewalt“, (Pfand und Darlehen) anzunehmen oder nicht anzunehmen. „Vor Laufzeitende“ aber üben „beide“ (die Verfügungsgewalt) mit gegenseitiger Zustimmung aus.

³¹³ tatrāvīgita° A, tatrāvīgīta° A¹

³¹⁴ rṇī A, rṇī B

³¹⁵ Die vollständigen Eigentumsrechte von Pfänder und Gläubiger an Pfand bzw. Schuldgegenstand werden nach Vertragsende wiederhergestellt.

³¹⁶ prāpty° A, prāptyu° A²

³¹⁷ parasparam anumatyobhaya° A, parasparānumatyobhaya° B

³¹⁸ „Ferner die Ursache“ (Pāṇini 2.3.23, Übers. Böhtlingk 1887).

³¹⁹ Dies mag als Abgrenzung zu ViCi ad BSm 10.70 (S. 16) dienen, wo Vācaspati Miśra *bhoge na prakarṣānvitam*, also Lokativ statt Instrumental, liest.

[5.] tathā gopyasya bhogyasya
cāhitasyādhātrasaṃnidhānādīnā nirūpitakāle
niṣkrayābhāve 'pi nānyatra svīyabhraṃṣaṇa punar
ādhānaṃ vikrayo vā dhaninā kartavyaḥ | **na cādheḥ**³²⁰
kālasaṃrodhān nisargo na ca vikraya iti (MDh
8.143cd)³²¹ manuvacanāt | **kālasaṃrodhāc**
cirakālāvasthānāt | **nisargo** 'nyatrādhīkaraṇam | asya
smṛtisāroktabhogyādhiviṣayatve 'pi nyāyasāmyād
gopyādhāv apīdam upatiṣṭhata iti (siehe ViRa ad MDh
8.143, S. 33–34) candeśvaraḥ | yuktaṃ cāsya
bhogyādhiviṣayatvam eva | **na tv evādhau sopakāre**
kausīdīm vṛddhim āpnuyād iti (MDh 8.143ab)³²²
prastutyāsyoktatvāt | gopyādhau tu **na bhoktavyo balād**
ādhir bhuñjāno vṛddhim utsṛjed iti (MDh 8.144ab)³²³
tena punar uktatvāc ca | **gopyādhibhoge na vṛddhir** iti
(YDh 2.59a)³²⁴ tatra yājñavalkīyāc ca |

[5.] Folglich darf ein Gläubiger, obwohl ein
Bewahrungs- oder Nutzungspfand am festge-
setzten Zeitpunkt nicht ausgelöst wird, weil der
Verpfänder abwesend ist usw., (dieses) weder an
anderer Stelle weiterverpfänden noch verkaufen,
denn es besteht Zweifel über das Eigentumsrecht
des (Gläubigers). Denn es heißt bei Manu: „(Der
Gläubiger) darf ein Pfand weder fortgeben noch
verkaufen aufgrund zeitlicher Beschränkung“
(MDh 8.143cd).³²⁵ „Aufgrund zeitlicher Be-
schränkung“, d. h. wegen langer Verweildauer
(des Pfandes). „Fortgeben“, d. h. an anderer
Stelle verpfänden. Obwohl im *Smṛtisāra*³²⁶ steht,
dass sich (das Weiterverpfändungs- und Ver-
kaufsverbot) nur auf das Nutzungspfand bezieht,
sagt Caṇḍeśvara, dass dieses auch für das Be-
wahrungspfand gilt, weil sich die Vorschriften
(für das Bewahrungs- und Nutzungspfand)
ähneln (siehe ViRa ad. MDh 8.143, S. 33–34).³²⁷
Und was sich auf das Nutzungspfand bezieht, ist
für das (Bewahrungspfand) angemessen. Denn
als (Manu) darauf zu sprechen kommt,³²⁸ wird
über das (Nutzungspfand) gesagt: „Bei einem
Pfand, das er in Nutzung genommen hat, darf
(der Gläubiger) keine Zinsen für das Darlehen
nehmen“ (MDh 8.143ab).³²⁹ Und weil er [Manu]
über das Bewahrungspfand aber wiederum
gesagt hat: „Ein Pfand darf nicht gewaltsam
benutzt werden. Wer es nutzt, muss auf den Zins
verzichten“ (MDh 8.144ab).³³⁰ Und weil Yājñā-
valkyas Werk über das (Bewahrungspfand) sagt:
„Wenn ein Bewahrungspfand benutzt wird,
fallen keine Zinsen an“ (YDh 2.59a)³³¹.³³²–

³²⁰ cādhe A, cādheḥ A¹

³²¹ na tv evādhau sopakāre kausīdīm vṛddhim āpnuyāt |
na cādheḥ kālasaṃrodhān nisargo 'sti na vikrayaḥ || (MDh 8.143)

³²² Siehe Kap. 1, Anm. 321.

³²³ Siehe Kap. 1, Anm. 277.

³²⁴ Siehe Kap. 1, Anm. 278.

³²⁵ „Weder darf er einen Zins auf die Schuld erheben, wenn eine profitable Sicherheit hinterlegt wurde, noch darf er die
Sicherheit veräußern oder verkaufen, wenn eine lange Zeit verstrichen ist“ (MDh 8.143, Übers. Michaels 2010a).

³²⁶ Hier wird wohl auf Harināthas *Smṛtisāra* verwiesen, das zwischen 1300 und 1350 entstanden sein soll (Derrett 1973:
54). Da dieser Text nicht in Edition vorliegt, konnte der Verweis nicht überprüft werden.

³²⁷ In ViRa wird diese Position VyK zugeschrieben und befürwortet.

³²⁸ Manu beginnt seine Ausführungen zum Pfandrecht mit dem zitierten Vers MDh 8.143.

³²⁹ Siehe Kap. 1, Anm. 325.

³³⁰ Siehe Kap. 1, Anm. 280.

³³¹ Siehe Kap. 1, Anm. 281.

³³² Die Zitate werden angeführt, um zu verdeutlichen, dass sich die Regeln für das Bewahrungs- und Nutzungspfand
ähneln, sodass auch in der Frage ihrer Veräußerbarkeit von identischen Vorschriften auszugehen ist.

nanv idam anupapannaṃ, niṣedhasya prāptipūrvakatvāt |
na hy atra svasvatvanivartako dānādir na vā
svasvatvāpādakaḥ pratigrahādir yenādhātuḥ svatvaṃ
nivarteta dhanikasya cāpadyeteti³³³ naiṣa doṣaḥ |
ādhīkaraṇam eva loke sopādhisvatvanivṛttihetuḥ³³⁴ |
ādhisvīkāraś³³⁵ ca loke svatvāpattihetuḥ | prasiddhaḥ |
tāvataiva svatvabhrāntīyā cirakālāvasthānenopādhivi-
nirmuktiṃ³³⁶ ca matvā prāptayoḥ punar
anyatrādhānavikrayayor anena vacanena niṣedha iti
sarvaṃ mañju |

Aber das ist unmöglich, weil dem Verbot (das Pfand zu veräußern) der Erhalt (des Pfandes) vorausgeht.³³⁷ – Nein, denn an dieser Stelle findet kein Geben usw. statt, das sein [des Schuldners] Eigentumsrecht aufhebt, und auch kein Annehmen, das sein [des Gläubigers] Eigentumsrecht herbeiführt, sodass das Eigentumsrecht des Verpfänders aufgehoben und das des Gläubigers eintreten würde.³³⁸ – Ein (solcher) Fehler liegt nicht vor. Im Alltag nämlich ist Verpfändung unter bestimmten Bedingungen (*upādhi*)³³⁹ eine Ursache für das Aufheben von Eigentumsrechten und im Alltag ist die Aneignung eines Pfandes eine Ursache für das Entstehen von Eigentumsrechten. Das ist erwiesen. Nur insofern man Zweifel über das Eigentumsrecht (am Pfand) und eine lange Verweildauer³⁴⁰ als von diesen Bedingungen ausgenommen annimmt, gilt das Verbot der Weiterverpfändung an anderer Stelle und des Verkaufes, welches sich aus dieser Aussage³⁴¹ ergibt. Das Ganze ist erfreulich.³⁴²

³³³ cāpadheti A, cāpadyeti A¹

³³⁴ svatvavṛtti° A, svatvanivṛttihetuḥ A²

³³⁵ ādhī° A, ādhi° A¹

³³⁶ °vinirmuktaṃ A, °vinirmuktiṃ A²

³³⁷ Der Einwand zielt wohl darauf ab, dass das Veräußerungsverbot nur deshalb sinnvoll ist, weil der Gläubiger das Pfand erhalten hat und damit zugleich latente Eigentumsansprüche wirksam werden, die unter bestimmten Bedingungen auch einen Weiterverkauf oder eine Weiterverpfändung erlauben, wie weiter unten ausgeführt wird.

³³⁸ Dies spielt auf die Position des Mīmāṃsaka Śābara in *Śābarabhāṣya* III.3.15.44 (zit. nach Kroll 2010: 28), der zufolge Eigentum nur durch den Akt des Gebens (*dāna*) und Empfangens (*pratigraha*) übertragen werden kann (siehe auch Kroll 2010: 28, Derrett 1956: 492, Anm. 5).

³³⁹ Solche Bedingungen sind etwa der Ablauf der vereinbarten Frist zur Schuldbegleichung, wenn sich die Gesamtschuld durch die Zinsschuld auf Höhe der doppelten Kapitalschuld beläuft u. ä.

³⁴⁰ Eine lange Verweildauer des Pfandes beim Gläubiger berechtigt diesen nicht zur Veräußerung des Pfandes. Die Überschreitung der vereinbarten Auslösungsfrist hingegen schon.

³⁴¹ D. h. MDh 8.143.

³⁴² Gemeint ist die Herleitung der Veräußerungsmöglichkeit eines Pfandes, ohne in Widerspruch mit MDh 8.143 zu geraten.

[6.] yadi prayuktadhane svakalayā dviguṇībhūte
anirūpitakālo³⁴³ gopyādhīr³⁴⁴ adhamarṇena
taddravyadānena na³⁴⁵ mokṣyate tadā sa naśyati dhaninaḥ
svaṃ bhavati | **ādhiḥ praṇāśyed dviguṇe dhane yadi na
mokṣyata** iti (YDh 2.58ab)³⁴⁶ yājñavalkyokteḥ |
pūrvoktaṃ manuvacaṇaṃ tu bhogyādhiṣayam ity uktam
na vismartavyam | caritrabandhakādau dvaiguṇye 'pi
nādhināśaḥ | kiṃ tu dviguṇaṃ dhanam eva dātavyam |

[6.] Wenn sich eine Kapitalschuld durch die auf sie anfallenden Zinszahlungen verdoppelt hat und ein Schuldner ein Bewahrungspfand, dessen Laufzeit nicht festgelegt wurde, nicht durch die Zahlung der dafür (erforderlichen) Sache auslöst, dann verliert er sein Pfand und dieses geht in das Eigentum des Gläubigers über. Denn Yājñavalkya sagt: „Ein Pfand geht verloren, wenn es nicht ausgelöst wird, sobald sich das Kapital verdoppelt hat“ (YDh 2.58ab).³⁴⁷ Dass sich die zuvor zitierte Aussage Manus³⁴⁸ auf ein Nutzungspfand bezieht, darf nicht vergessen werden. Bei einer Verpfändung auf der Grundlage des guten Lebenswandels usw. geht das Pfand nicht verloren, auch wenn sich (die Schuld) verdoppelt hat. Nichtsdestotrotz muss man die Kapitalschuld doppelt zurückerstatten.

³⁴³ °kāle A, °kālo A¹

³⁴⁴ °gopyadhīr A, °gopyādhīr A¹

³⁴⁵ na *adscr.* A²

³⁴⁶ *ādhiḥ praṇāśyed dviguṇe dhane yadi na mokṣyate |
kāle kālakṛto naśyeta phalabhogyo na naśyati ||* (YDh 2.58)

³⁴⁷ „Ein pfand geht verloren, wenn es nicht eingelöst wird, nachdem das geliehene kapital verdoppelt ist; ein Pfand, welches auf eine bestimmte zeit gegeben ist, geht zu der zeit verloren; ein pfand, von welchem man den genuss haben soll, geht nicht verloren“ (YDh 2.58, Übers. Stenzler 1970).

³⁴⁸ Gemeint ist hier wohl MDh 8.143, wonach eine lange Verweildauer des Pfandes beim Gläubiger kein Grund für die Entstehung von Eigentumsrechten an diesem darstellt.

**caritrabandhakakṛtaṃ savṛddhyā dāpayed dhanam |
satyaṃkārakṛtaṃ dravyaṃ dviguṇaṃ pratipādayet ||
(YDh 2.61)**

iti vacanāt |

caritrabandhakaṃ śobhanācaritena bandhakam
uttamaṇṇādhamarṇayoḥ svacchāśayatvena
nyūnādhikabhāvāparyālocanayaivādhikṛtaṃ iti yāvat | yad
vā **caritraṃ** gaṅgāsnānādipuṇyaṃ tad eva bandhakikṛtya
grhītaṃ **dravyam** ity arthaḥ | **satyaṃkārakṛtaṃ**
bandhakārpaṇasamaya eva **dviguṇaṃ dravyam** eva
dātavyam | nādhināśa iti paribhāṣitam | niravadhikṛto³⁴⁹
gopyādhir³⁵⁰ dvaiguṇyānantaram avadhim³⁵¹ kṛtvā³⁵²
dhṛtaḥ | sa eva cāvadher uttaram ṛṇikule³⁵³ bodhayitvaiva
bhoktavyaḥ |

**gopyādhir³⁵⁶ dviguṇād ūrdhvaṃ kṛtakālas
tathāvadheḥ |
śrāvayitvā ṛṇikule³⁵⁷ bhoktavyaḥ samanantaram ||
(BSm 10.50)**

iti vacanāt |

Denn es heißt:

Einen, der sich einen Eigentumsgegenstand unter Verpfändung seines guten Lebenswandels geliehen hat, muss man dazu bringen, diesen mit Zinsen zurückzuerstatten. Eine Sache, die er auf ein Versprechen geliehen hat, soll er doppelt zurückerstatten. (YDh 2.61)

„Verpfändung seines guten Lebenswandels“ bedeutet, dass ein Pfand wegen des vortrefflichen Betragens und der lauterer Absicht von Gläubiger und Schuldner verpfändet wird, ohne dass in Betracht gezogen wird, ob dieses einen zu hohen oder niedrigen Wert hat.³⁵⁴ Soviel bedeutet es. Oder: Eine „Sache“ wird empfangen, indem man seinen „guten Lebenswandel“, d. h. das Verdienst, das man sich durch das Baden im Ganges usw. erworben hat, verpfändet. Das ist die Bedeutung. „Auf ein Versprechen geliehen“ bedeutet, dass zum Zeitpunkt der Übergabe des Pfandes erklärt wird, dass die (geliehene) „Sache doppelt“ zurückzuerstatten ist und das Pfand nicht verloren geht.³⁵⁵ Ein Bewahrungspfand, das ohne Vereinbarung einer Frist aufbewahrt wird, darf (der Gläubiger) unmittelbar nachdem sich (die Schuld) verdoppelt hat, und ein Bewahrungspfand, das nach Vereinbarung einer Frist aufbewahrt wurde, nach (Ablauf) der Frist benutzen, nachdem er die Familie des Schuldners darüber in Kenntnis gesetzt hat.

Denn es heißt:

Wenn sich der Schuldbetrag (durch die anfallenden Zinsen) verdoppelt hat oder wenn die Frist (zur Auslösung) eines Bewahrungspfandes, das für eine bestimmte Zeit übergeben wurde, abgelaufen ist, darf man dieses unmittelbar, nachdem man die Familie des Schuldners in Kenntnis gesetzt hat, nutzen. (BSm 10.50)

³⁴⁹ rnaravadhīdhṛte°A, niravadhīdhṛte A¹, niravadhikṛto B

³⁵⁰ gopyādhi A, gopyādhir A¹, gopyādhi B

³⁵¹ avadhīm A, avadhim B

³⁵² kṛtvā om. A, kṛtvā B

³⁵³ ṛṇakule A, ṛṇikule A¹

³⁵⁴ D. h. Pfandwert und Schuldhöhe werden aufgrund des Vertrauens in die Anständigkeit der Vertragsparteien nicht gegeneinander aufgewogen.

³⁵⁵ D. h. der Schuldner verspricht eine Rückzahlung in doppelter Höhe der Kapitalschuld und der Gläubiger die Rückgabe des Pfandes.

³⁵⁶ gopyādhi A, gopyādhir B

³⁵⁷ ṛṇī° A, ṛṇi° A¹, ṛṇa° B

ṛṇikule³⁵⁸ śrāvayitveti prakāśārtham | yatra
paramavṛddhisahitaṃ dhanam mūlīkṛtyānirūpitakālam³⁵⁹
apy ādhānaṃ tatra tāvad dhanam dātum upasthite
'dhamarṇe ādhir moktavya eva |

**dhanam mūlīkṛtaṃ dattvā yady ādhiṃ prārthayed
ṛṇī |
tadaiva³⁶¹ ca sa moktavyaḥ tv anyathā steyabhāg
dhanī || (BSm 10.66)**
iti vacanāt |

„Nachdem man die Familie des Schuldners in Kenntnis gesetzt hat“, d. h. um es öffentlich zu machen. Wenn eine Schuldsomme (*dhana*) zusammen mit dem Höchstmaß der darauf anfallenden Zinsen als Kapitalschuld vereinbart wird, ohne dass jedoch eine Laufzeit festgelegt wird, aber ein Pfand gegeben wird, dann muss (der Gläubiger) das Pfand herausgeben, sobald der Schuldner herantritt, um genau diese Schuldsomme (*dhana*) zu bezahlen.³⁶⁰

Denn es heißt:

Wenn ein Schuldner die vereinbarte Kapitalschuld zurückerstattet hat und sein Pfand zurückfordert, dann muss der Gläubiger dieses herausgeben, ansonsten macht er sich des Diebstahls schuldig. (BSm 10.66)

³⁵⁸ ṛṇī° A, ṛṇī° A¹

³⁵⁹ °nirūpīta° A, nirūpita° A¹

³⁶⁰ BSm 10.66 bezieht sich eigentlich nur auf ein Nutzungspfand, aus dessen Nießbrauch die Zinsschuld gedeckt wird. Folglich ist das Pfand herauszugeben, sobald die Kapitalschuld (*dhanam mūlīkṛtaṃ*) beglichen wird. Da der Vers hier jedoch auf das Bewahrungspfand bezogen werden soll, muss die maximale Zinsschuld schon von Anfang an in die Kapitalschuld miteingerechnet werden, um in Einklang mit BSm 10.66 zu stehen. In dem hier vorgestellten Szenario fallen die Zinsen also nicht in bestimmten zeitlichen Abständen an, sondern sind schon zu Vertragsbeginn festgelegt, wobei jedoch keine Tilgungsfrist besteht.

³⁶¹ tadaiva *em.*, tad eva AB, tadaiva Ed.

upasthitasya moktavya ādhiḥ³⁶² **steno 'nyathā bhaved**
 iti (YDh 2.62ab)³⁶³ vacanāc ca | amuṣmin kāle
 dhanadvaiguṇye vāyam ādhir mayā niṣkretavyo 'nyathā³⁶⁴
 tavaivāyam iti paribhāṣya dhṛta ādhīś cen na mocyate
 'dhamarṇena tadā dhanikasyaiva svaṃ bhavati | **kāle**
kālakṛto naśyet phalabhogyo na naśyatīti (YDh
 2.58cd)³⁶⁵ vacanāt | **kālakṛtaḥ** kṛtakālah
 nirūpitakālāvadhir iti yāvat | **phalabhogyah**
 kṣetrārāmādih | atrākṛtakāla iti śeṣah | kṛtakālo gopyo
 bhogyaś cādhir dvaiguṇyāt prāg ūrdhvaṃ vā
 nirūpitakālātikrame naśyati | kṛtakālo bhogyādhiś ca na
 naśyatīti bhāvaḥ | yatra bhogyādhāv ādhānakālasamaya
 eva prayuktadhanam kalayā vardhamānam yadaiva
 dviguṇam syāt tadaivādhir³⁶⁶ moktavya³⁶⁷ iti paribhāṣya
 dhṛta ādhiḥ kṣayādhiḥ | sa dviguṇabhogānantaram eva
 tyājyaḥ³⁶⁸ |

yadā tu dviguṇibhūtam ṛnam ādhau tadā khalu |
mocya ādhis³⁷¹ **tadutpanne praviṣṭe dviguṇe dhane ||**
 (YDh 2.64)

Und weil es heißt: „Wenn (der Schuldner) herantritt, ist das Pfand herauszugeben, ansonsten ist es Diebstahl“ (YDh 2.62ab).³⁶⁹ Wenn ein Pfand aufbewahrt wird, nachdem der Schuldner erklärt hat „Ich muss zu diesem Zeitpunkt oder, sobald sich die Schuld verdoppelt hat, dieses Pfand auslösen, ansonsten gehört es dir“ und er es nicht auslöst, dann geht es in das Eigentum des Gläubigers über. Denn es heißt: „(Ein Pfand) unter Vereinbarung eines Zeitpunkts geht zu diesem Zeitpunkt verloren, (ein Pfand), von dem man den Nießbrauch hat, geht nicht verloren“ (YDh 2.58cd).³⁷⁰ „(Ein Pfand) unter Vereinbarung eines Zeitpunkts“ heißt so viel wie „(ein Pfand), für das ein Zeitpunkt vereinbart wurde“, „(ein Pfand), für das ein Zeitpunkt (zur Auslösung) als Frist vereinbart worden ist“. „(Ein Pfand), von dem man den Nießbrauch hat“, d. h. ein Acker, ein Garten usw. Hier ist zu ergänzen: „ohne Vereinbarung eines Zeitpunkts“. Ein Bewahrungspfand und ein Nutzungspfand, für die ein Zeitpunkt vereinbart wurde, gehen entweder verloren, nachdem sich die Schulden verdoppelt haben oder die festgesetzte Zeit überschritten wurde. Ein Nutzungspfand, für das kein Zeitpunkt vereinbart wurde, geht nicht verloren. Das ist damit gemeint. Wenn bei einem Nutzungspfand unter Vereinbarung einer Verpfändungsdauer das Pfand mit der Erklärung in Besitz genommen wird „Wenn sich das geliehene Kapital durch den Zinszuwachs (in Form des Pfandertrags) verdoppeln sollte, dann ist (das Pfand) herauszugeben“, dann handelt es sich um ein Amortisationspfand. (Der Gläubiger) muss es herausgeben, sobald er daraus einen Nutzen in Höhe der doppelten (Kapitalschuld) gezogen hat. Denn bei Yājñavalkya heißt es:

Wenn sich aber eine mit einem Pfand
(gesicherte) Schuld verdoppelt hat, dann ist
das Pfand zurückzugeben, wenn der
Gläubiger aus der Benutzung desselben das
Doppelte des Kapitals gezogen hat. (YDh
2.64)

³⁶² ādhiḥ em., ādhi AB, ādhiḥ Ed.

³⁶³ upasthitasya moktavya ādhiḥ steno 'nyathā bhavet | prayojake 'sati dhanam kule nyasyādhim āpnuyāt || (YDh 2.62)

³⁶⁴ anyathā A, 'nyathā A¹

³⁶⁵ Siehe Kap. 1, Anm. 346.

³⁶⁶ tadaivādhīr A, tadaivādhīr A¹

³⁶⁷ moktava A, moktavya A¹

³⁶⁸ tyājyaḥ A, tyājyaḥ B

³⁶⁹ „Wenn der schuldner kommt, soll ihm der gläubiger das pfand geben, sonst ist er ein Dieb; wenn der gläubiger nicht da ist, darf der schuldner das geld der familie geben und sein pfand nehmen“ (YDh 2.62, Übers. Stenzler 1970).

³⁷⁰ Siehe Kap. 1, Anm. 347.

³⁷¹ ādhīs A, ādhīs A¹

iti yājñavalkyokteḥ | etac ca
savṛddhikamūlarnāpākaraṇārthādhyupabhogaviṣayam
vacanam |

[7.] asaṁnihite³⁷² tu prayoktari tatkule savṛddhikam
dhanam nidhāyādhamarṇaḥ svīyam bandhakam grhṇīyāt |
prayojake 'sati dhanam kule nyasyādhim āpnuyād iti
(YDh 2.62cd)³⁷³ yājñavalkyokteḥ | yadi ca
prayoktāsannihitas tadāptās ca dhanagrahītāro na santi
athavā tadasaṁnidhāne ādhivikrayeṇaiva
dhanaditsādhamarṇasya tadā yāvad ādhimokṣam
tanmūlyam janasamakṣam parikalpya vṛddhirahitam
dhanini sthāpayet | **tatkālakṛtamūlyo vā tatra tiṣṭhed**
avṛddhika iti (YDh 2.63ab)³⁷⁴ yājñavalkyokteḥ |
adhamarṇāsaṁnidhāne ca bandhakavikrayeṇa
dhanagrahaṇam dhanina iti samanantaram evoktam | tatra
vikraye daśāho 'pekṣaṇīyaḥ³⁷⁵ | yad āha bṛhaspatiḥ

pūrṇāvadhau³⁷⁸ śāntalābhe bandhe svāmī dhanī
bhavet |
anirgate daśāhe tu ṛṇī mocitum arhati || (BSm
10.49cdef)

iti anupasthitādhamarṇāpekṣayā tu vyāso 'tra sthale
dvisaptāham avadhim āha

hiraṇye³⁷⁹ dviguṇībhūte pūrṇakāle kṛtāvadhau |
bandhakasya dhanī svāmī dvisaptāham parīkṣya ca ||
tadantarā dhanam dattvā ṛṇī bandhakam āpnuyāt |
(BSm 10.48–10.49ab)

Diese Aussage bezieht sich auf die Nutzung
eines Pfandes, das mit dem Ziel gegeben wurde,
die Schulden mit Kapital und Zinsen abzutragen.

[7.] Wenn jedoch der Verleiher nicht aufzu-
finden ist, soll der Schuldner das Kapital mitsamt
Zinsen der Familie des Verleihers übergeben und
sein Pfand zurückerhalten. Denn es heißt bei
Yājñavalkya: „Wenn der Verleiher nicht da ist,
darf (der Schuldner) die Schuldsomme (*dhana*)
der Familie geben und sein Pfand nehmen“
(YDh 2.62cd).³⁷⁶ Und wenn der Verleiher nicht
aufzufinden ist und es auch keine zuverlässigen
Empfänger für das Darlehen gibt oder der
Schuldner den Wunsch hat, in Abwesenheit des
(Gläubigers) das Darlehen durch Verkauf des
Pfandes zurückzuzahlen, dann soll er in Gegen-
wart von Zeugen den Wert des Pfandes zum
Zeitpunkt der Auslösung schätzen lassen und das
Pfand beim Gläubiger verwahren, ohne dass
Zinsen dafür anfallen. Denn es heißt bei
Yājñavalkya: „Oder (das Pfand) soll dort [im
Haus des Gläubigers] bleiben, ohne dass Zinsen
darauf anfallen, nachdem der Wert, den es zu der
Zeit hatte, geschätzt worden ist“ (YDh
2.63ab).³⁷⁷ Und gleich danach heißt es, dass der
Gläubiger in Abwesenheit des Schuldners sein
Darlehen durch Verkauf des Pfandes erhält
(siehe YDh 2.63cd). In diesem Fall ist beim
Verkauf eine Frist von zehn Tagen zu berück-
sichtigen. Denn Bṛhaspati sagt:

**Wenn die Frist abgelaufen ist und keine
Zinsen mehr anfallen, soll der Gläubiger
Eigentümer des Pfandes werden. Innerhalb
von zehn Tagen aber kann es der Schuldner
(noch) auslösen.** (BSm 10.49cdef)

Aber bei Abwesenheit des Schuldners nennt
Vyāsa an folgender Stelle eine Frist von zwei
Wochen:

**Wenn sich eine Gold(-schuld) verdoppelt hat
oder wenn bei einer Fristvereinbarung der
Zeitpunkt (zur Schuldbegleichung) gekom-
men ist, soll der Gläubiger zum Eigentümer
des Pfandes werden, nachdem er zwei**

³⁷² asannihate A, asannihite A¹

³⁷³ Siehe Kap. 1, Anm. 363.

³⁷⁴ *tatkālakṛtamūlyo vā tatra tiṣṭhed avṛddhikah |
vinā dhāraṇakād vāpi vikrīṇīta sasākṣikam* || (YDh 2.63)

³⁷⁵ samanantaram ... 'pekṣaṇī *adscr.* A²

³⁷⁶ Siehe Kap. 1, Anm. 369.

³⁷⁷ „Oder nachdem der werth den es zu der zeit hat geschätzt ist, mag es dort bleiben, frei von zinsen, oder in abwesenheit
des schuldnern mag der gläubiger es verkaufen vor zeugen“ (YDh 2.63, Übers. Stenzler 1970).

³⁷⁸ pūrṇāvadhau A, pūrṇāvadhau B

³⁷⁹ dvisaptāham ... hiraṇye *adscr.* A²

iti dvaiguṇyātikramanirūpitakālātikramakṛtavināśam³⁸⁰
 upakramyoktam apīdam avadhiparīkṣaṇam | nyāyasāmyād
 iha kṣayādhyādāv apy upatiṣṭhata eveti dik | yas tu
 dhanapratyarpāṇaparyantam viśvāsārtham eva
 dṛṣṭigocara³⁸¹ āsiddha iva tiṣṭhatv iti parasparānumatyā
 dṛṣṭibandhako dhaninopanīyate sa dhanaprāptyanantaram
 eva tyājyaḥ, tadvyavasthāyā³⁸² niṣpatteḥ |
 anevamkṛtavysthenottamarṇāntareṇa tu sa
 nāvaroddhum arhaḥ, svāminā taddhanapraveśakatvenaiva
 tasya niyuktatvāt, anyāyena ṛagrahaṇe
 ’rthahānidaṇḍayoḥ smaraṇāc ca | yad āha kātyāyanaḥ

**pīḍayed yo dhanī kaś cid ṛṇikaṃ nyāyavādinam |
 tasmād arthāt sa hīyeta tatsamaṃ prāpnuyād
 damam || (KSm 589)**

Wochen gewartet hat. Wenn der Schuldner das Darlehen innerhalb dieser (zwei Wochen) zurückerstattet, soll er sein Pfand zurück-erhalten. (BSm 10.48–10.49ab)

Auch an dieser Stelle wird eine Wartezeit genannt, nachdem der Verlust des Pfandes aufgrund des Überschreitens der Verdoppelung (des Kapitals) und der vereinbarten Laufzeit begonnen hat. Weil sich die Regeln ähneln, gilt dies hier auch für ein Amortisationspfand³⁸³ usw. Das ist ein Hinweis. Eine Hypothek (*dṛṣṭi-bandhaka*),³⁸⁴ die bis zur Rückzahlung des Darlehens Vertrauen schaffen soll und nach wechselseitiger Zustimmung, dass sie im Blickfeld bleiben soll, als ob sie gefangen wäre,³⁸⁵ vom Gläubiger in Besitz genommen wird, ist unmittelbar nach der Rückzahlung des Darlehens herauszugeben. Denn dies folgt aus der Übereinkunft (zwischen Schuldner und Gläubiger). Folglich darf die (Hypothek) von einem anderen Gläubiger, mit dem dahingehend keine Vereinbarung getroffen wurde, nicht in Beschlag genommen werden.³⁸⁶ Denn (die Hypothek) wurde dem (Gläubiger) vom Eigentümer anvertraut, indem er dessen Eigentum in Verwahrung genommen hat. Und weil Vermögensverlust und Strafe überliefert werden, wenn ein Darlehen unrechtmäßig eingetrieben wird. Denn Kātyāyana sagt:

Ein Gläubiger, der einen Schuldner, der eine gerichtliche Untersuchung fordert (*nyāya-*

³⁸⁰ dvaiguṇyātikrama° A, dvaiguṇyātikrama° A¹

³⁸¹ dṛṣṭi° A, dṛṣṭi° A¹

³⁸² tady avasthāyā A, tadvyavasthāyā A²

³⁸³ Wahrscheinlich wird hier auf eine Art des Amortisationspfandes Bezug genommen, das sich nicht zur Tilgung der Gesamtschulden eignet.

³⁸⁴ Wörtl. „Sichtpfand“. Dabei handelt es sich wohl um ein Grundpfand. Bis auf ViCa ad BSm 10.48 (S. 11) ist mir keine Behandlung dieses Pfandes in der Dharmasāstra-Literatur bekannt. Allerdings finden sich dazu Hinweise in britischen Quellen des neunzehnten Jahrhunderts. 1830 etwa beschreibt Sir Thomas Strange „*driṣṭa bandhaca*“ als „a sort of mortgage, much in use in Hindustan, and the provinces subject to Bombay [...] by which (according to the usual course of mortgages with us) the pledge is assigned to the creditor as a security without possession, or intention of possession, till the stipulated time arrive“ (Strange 1825: 287–288). Aus Horace H. Wilsons *Glossary of Judicial and Revenue Terms* von 1855 kann man entnehmen, dass *dṛṣṭibandhaka* auf dem ganzen Subkontinent verbreitet war. Wilson führt es s. v. *dṛṣṭibandhaka* auf und definiert es wie folgt: „Mortgage or pledge of real substantial property, that which may be kept in view; or, also, that from which, although possession be had, no profit or benefit is derived“ (H. H. Wilson 1855:148b). Während Strange eher dazu tendiert, *dṛṣṭibandhaka* als eine Hypothek in modernem Sinne zu verstehen, d. h. der Gläubiger hat solange keine Besitzrechte an der verpfändeten Liegenschaft, bis es zu einem Zahlungsausfall kommt, räumt Wilson ein, dass bei *dṛṣṭibandhaka* der Gläubiger Besitzrechte erhält, auch wenn er keinen Nießbrauch davon hat. Die vorliegende Stelle ist nicht eindeutig, unterstützt aber eher Wilsons Definition.

³⁸⁵ Dies scheint dazu zu dienen, eine unrechtmäßige Nutzung der Liegenschaft von Seiten des Gläubigers auszuschließen.

³⁸⁶ D. h., nur derjenige Gläubiger hat Anspruch auf die Hypothek, mit dem eine Sicherung des Darlehens über diese Hypothek vereinbart wurde.

iti yady ekatrāhitaṃ niṣkrayam akṛtvaiva punar
anyatrādadhāti tadā pūrvagrahītur eva tat | nottaragrahītūḥ
punar ādhātuś ca daṇḍaḥ | **ādhau pratigrahe krīte pūrvā
tu balavattareti** (YDh 2.23cd)³⁸⁸ vacanāt |

**ādhir eko dvayor yatra tatra kā pratipad bhavet |
dvayoḥ pūrvataro grāhya ādhātā cauradaṇḍabhāk ||
(KSm 517)**

iti kātyāyanavacanāc ca |

pratipad vyavasthā | pūrvādhānaṃ pramāṇam ity arthaḥ |
yadi pūrvāhitaṃ grahītrabhuktaṃ bhavati yadi vaikasya
vastunaḥ samakālam ubhayatrādhānena pūrvottarabhūtaṃ
na vyavatiṣṭate tadā pūrvāparabhāvanirapekṣā bhuktir eva
grahīṭṣvatvāpādikā |

**yayor nikṣipta ādhis tau vivadetāṃ yadā narau |
yasya bhuktir jayas tasya balātkāraṃ vinā bhavet ||
(ViDh 5.185)**

iti nāradavacanāt |

**vādin),³⁸⁷ bedrängt, soll seinen Besitz ver-
lieren und eine Strafe in gleicher Höhe
erhalten. (KSm 589)**

Wenn der (Schuldner) eine Sache, die bei dem
einem verpfändet und nicht ausgelöst wurde, bei
einem anderen weiterverpfändet, dann gehört sie
dem ersten Pfandnehmer, nicht dem späteren.
Der Verpfänder wiederum erhält eine Strafe.
Denn es heißt: „Bei Pfand, Geschenk und Kauf
gilt der erste Akt mehr“ (YDh 2.23cd).³⁸⁹

Und weil es bei Kātyāyana heißt:

**Wo ein Pfand auf zwei kommt, was ist in
diesem Fall der rechte Weg? Das frühere
(Pfand) von den beiden hat Geltung. Der
Verpfänder erhält die Strafe für einen Dieb.
(KSm 517)**

„Der rechte Weg“, d. h. die korrekte Regelan-
wendung. Die frühere Verpfändung hat Beweis-
kraft. Das ist die Bedeutung. Wenn ein früheres
Pfand vom Pfandnehmer nicht benutzt wird oder
nicht feststeht, welches (Pfand) früher oder
später war, weil ein einziger Gegenstand an zwei
Personen gleichzeitig verpfändet wurde, dann
führt allein die Benutzung zu einem Eigentums-
recht des Pfandnehmers, unabhängig davon,
welches (Pfand) das frühere oder spätere war.

Denn es heißt bei Nārada:

**Wenn sich zwei Männer, denen (dasselbe)
Pfand hinterlegt wurde, streiten, soll derje-
nige gewinnen, in dessen Besitz es ist, außer er
hat dafür Gewalt angewendet. (ViDh 5.185)**

³⁸⁷ Ich folge in der Übersetzung dieses Begriffs Kane (1933: 289, Übers. zu KSm 589) und Chatterjee Śāstri (1971: 306).

³⁸⁸ Siehe Kap. 1, Anm. 308.

³⁸⁹ Siehe Kap. 1, Anm. 311.

siddhir asyobhayasyāpi bhogo yady asti³⁹⁰ nānyatheti
(NSm 1.119cd)³⁹¹ tenaivoktatvāc ca | **asyobhayasya**
sthāvarajaṅgamasyaādheḥ bhogād evādhigrahaṇasiddhir na
lekhyamātreṇa nopadeśanamātreṇa vety arthaḥ | svalpā yā
api bhuva ekatra bandhakitā³⁹² yā niṣkrayam
vinaivānyatra bandhakīkaraṇe cādhātur³⁹³ mahān daṇḍaḥ
smaryate |

yad āha viṣṇuḥ

gocarmamātrām api bhavam anyatrādhīkṛtām
anirmocyānyatra yaḥ prayacchati sa vadhyaḥ | ūnām
cet ṣoḍaśa suvarṇān daṇḍyaḥ | (ViDh 5.182–183)

gocarmapadārtham āha sa eva

eko 'śnīyād³⁹⁶ yad utpannam naraḥ sām̐vatsaram
phalam |
gocarmamātrā sā kṣoṇī svalpā vā yadi vā bahuḥ ||
(ViDh 5.184)

iti yatra caikam eva kṣetram ṛṇikena samakālam āhitam
ubhābhyām api bhuktaṃ ca bhavati tatra
pūrvabhogānusāreṇādhisiddhiḥ |

kṣetram ekaṃ dvayor³⁹⁷ bandhe dattaṃ yat
samakālikam³⁹⁸ |
yena bhuktaṃ bhavet pūrvaṃ tasya tat siddhim
āpnuyāt || (BSm 10.44)
iti bṛhaspativacanāt³⁹⁹ |

Und weil er [Nārada] außerdem sagt: „Beide [das bewegliche und unbewegliche Pfand] sind gültig, solange man sie besitzt,³⁹⁴ und nicht anders“ (NSm 1.119cd).³⁹⁵ Durch Besitz von „beiden“, d. h. eines unbeweglichen und eines beweglichen Pfandes, wird der Empfang eines Pfandes gültig. Weder nur durch ein Dokument noch allein dadurch, dass man auf (seinen Pfandbesitz) hinweist. Das ist die Bedeutung. Wenn ein Stück Land, und sei es auch klein, an jemanden als Pfand gegeben wird, und ohne es auszulösen an einen anderen verpfändet wird, erhält der Verpfänder der Überlieferung nach eine hohe Strafe.

Denn Viṣṇu sagt:

Wenn einer ein Stück Land, auch wenn es nur eine ‚Rindshaut‘ groß ist, an jemanden verpfändet und dieses, ohne es auszulösen, einem anderen anbietet, so ist er hinzurichten. Wenn es kleiner ist, ist er mit einer Geldstrafe in Höhe von sechzehn *suvarṇa* zu belegen. (ViDh 5.182–183)

Er [Viṣṇu] erklärt die Bedeutung des Wortes „Rindshaut“:

Land von der Größe einer Rindshaut ist, ob klein oder groß, etwas, von dessen Ertrag sich ein Mann ein Jahr lang ernähren kann. (ViDh 5.184)

In dem Fall, dass der Schuldner ein Stück Land gleichzeitig (an zwei Gläubiger) verpfändet und dieses auch von beiden in Besitz genommen wurde, ist dasjenige Pfand gültig, das als erstes in Besitz genommen wurde.

Denn Bṛhaspati sagt:

Wenn ein Stück Land an zwei (Gläubiger) gleichzeitig verpfändet wurde, soll (das Pfand) von demjenigen, der es zuerst in Besitz genommen hat, gültig sein. (BSm 10.44)

³⁹⁰ yayasti A, yady asti A¹

³⁹¹ ādhir yo dvividhaḥ prokto jaṅgamaḥ sthāvaras tathā |
siddhir atrobhayasyāsya bhogo yady asti nānyathā || (NSm 1.119)

³⁹² bandhakitā A, bandhakitā A¹

³⁹³ cādhātuḥ A, cādhātur B

³⁹⁴ Besitz schließt hier und im Folgenden die Nutzung mit ein.

³⁹⁵ „There are two kinds of pledge: movable and immovable. Both are valid as long as they are in one’s possession, not otherwise“ (NSm 1.119, Übers. Lariviere 1989b).

³⁹⁶ 'śnīyāt A, 'śnīyād B

³⁹⁷ dvayo A, dvayor B

³⁹⁸ °kālike A, °kālikam B

³⁹⁹ bṛhaspatī° A, bṛhaspati° A¹

samakālikam aniścitapūrvāparabhāvam | yatra caikasya
sākṣisādhanatānyasya lekhyasādhanatā tatra lekhyam
evādhitvasādhakam | yad āha bṛhaspatiḥ

ādhānaṃ vikrayo dānaṃ sākṣilekhyakṛtaṃ yadā |
ekakriyānibandhena lekhyam tatrāpahāraṃ ||
(KSm 518)

iti **ekakriyānibandhena** ekapuruṣasambandhi-
lekhyaniveśena hetunety arthaḥ⁴⁰⁰ | **apahāraṃ** balavad
ity arthaḥ | tathā

anirdiṣṭam⁴⁰² ca nirdiṣṭam ekatra ca viśeṣitam |
viśeṣalikhitam jyāya iti kātyāyano ’bravīt || (KSm 519)

viśeṣalikhitam nāmacihnitam | yatrāhitakṣetrāder
adhikasyāpi balād bhuktis tatra dhanikasya daṇḍaḥ |
ṛṇikasya cādhilābhah |

balād akāmaṃ yatrādhim anirdiṣṭam praveśayet |
prāpnuyāt⁴⁰³ sāhasam pūrvam ādhātā cādhim
āpnuyāt || (KSm 527)

„Gleichzeitig“, d. h. es ist ungewiss, (welche
Verpfändung) früher und welche später statt-
gefunden hat. In dem Fall, dass der eine Zeugen
als Beweismittel hat und der andere ein Doku-
ment, macht das Dokument das Pfand wirksam.
Denn Bṛhaspati sagt:

**Wenn eine Verpfändung, ein Verkauf oder
eine Schenkung vor Zeugen und mit einem
Dokument abgeschlossen wurde, dann hat
das Dokument mehr Gewicht, weil es mit
einem (weiteren) Beweismittel verbunden ist.
(KSm 518)**

„Weil es mit einem (weiteren) Beweismittel
verbunden ist“, d. h., weil die Beweiskraft auf
einem Dokument zusammen mit einer Person
beruht.⁴⁰¹ Das ist die Bedeutung. „Mehr Ge-
wicht“ heißt, dass es Gültigkeit besitzt. In
gleicher Weise (heißt es):

**Kātyāyana hat erklärt: Wenn für eine
(Streitsache) ein (Dokument vorliegt), das
(die Streitsache) nicht näher bestimmt, und
eines, das (die Streitsache) näher bestimmt
und Einzelheiten enthält, dann gilt das
Dokument, welches die Einzelheiten enthält.
(KSm 519)**

„Das Dokument, welches die Einzelheiten ent-
hält“, d. h. eines, in dem Namen genannt werden.
In dem Fall, dass unter Gewaltanwendung sogar
mehr als das verpfändete Stück Land usw. in
Besitz genommen wird, erhält der Gläubiger
eine Strafe und der Schuldner sein Pfand.

**Wenn der (Gläubiger) ein Pfand unter
Gewaltanwendung und gegen den Willen (des
Schuldners) an sich nimmt, obwohl es nicht
dazu bestimmt war, soll der (Gläubiger) die
niedrigste Strafe⁴⁰⁴ erhalten und der Ver-
pfänder sein Pfand. (KSm 527)**

⁴⁰⁰ hetunety arthaḥ *em.*, hetunerthaḥ AB

⁴⁰¹ Während die eine Partei nur Zeugen anführen kann, stützt sich die andere Partei auf einen Zeugen und ein Dokument. Daher ist die letztere Position stärker.

⁴⁰² anidiṣṭam A, anirdiṣṭam A¹

⁴⁰³ prāpnuyā A, prāpnuyāt A¹

⁴⁰⁴ In der altindischen Pönologie werden Strafen häufig in drei Stufen eingeteilt (siehe etwa MDh 8.120). In MDh 8.138 beträgt die niedrigste Strafe 250 *paṇa*.

deyam ṛṇam adattvaivādhātādhīkṛtaṃ kṣetrādi labhata ity
arthah | yatra dvayor ādhānopabhogau
nirdhāritasamakālāv eva tatra dvayor apy ādhiḥ⁴⁰⁵ samaḥ |

**tulyakālopabhogau ca bhogo 'pi samako bhavet |
vikraye caiva dāne ca vidhir eṣa prakīrtitaḥ || (BSm
10.45)**

iti bṛhaspativacanāt |

ubhayatra dṛṣṭapramāṇatulye 'dṛṣṭena nirṇaya iti (siehe
ViCi ad ViDh 5.185, S. 16) tu vivādacintāmaṇiḥ |

Der Verpfänder erhält das Stück Land usw., das er verpfändet hat, ohne dass er die zu erstattenden Schulden zurückgibt.⁴⁰⁶ Das ist die Bedeutung. Wenn ermittelt wird, dass (ein Pfand) gleichzeitig an zwei Personen gegeben und (von beiden) gleichzeitig benutzt wurde, dann gehört beiden das Pfand zu gleichen Teilen.

Denn es heißt bei Bṛhaspati:

Und wenn (ein Pfand) gleichzeitig in Besitz genommen wird, soll man es auch zu gleichen Teilen besitzen. Diese Regel wurde auch für Verkauf und Schenkung verkündet. (BSm 10.45)

Wenn es gleichviele natürliche Beweise auf beiden Seiten gibt, erfolgt die Entscheidung durch einen übernatürlichen (Beweis).⁴⁰⁷ Das sagt der *Vivādacintāmaṇi* (siehe ViCi ad ViDh 5.185, S. 16).

⁴⁰⁵ ādhi A, ādhiḥ A¹

⁴⁰⁶ D. h. der Gläubiger verliert sein Darlehen und muss außerdem eine Strafe zahlen.

⁴⁰⁷ D. h. ein Ordal.

1.5 *Pratibhūvyavasthā* – Regeln für Bürgen

[1.] atha pratibhūvyavasthā | pratibhavati tadvad bhavatīti pratibhūḥ | sa ca mādīvyavahāre viśrambhahetutayā niveśyate | sa trividhaḥ darśanapratibhūḥ pratyayapratibhūr dānapratibhūs ca tatra darśanāpekṣāyām enaṃ darśaiṣyāmīti dhanikaṃ vadann ādyaḥ⁴⁰⁸ | sādhuḥ ayam madviśvāsenāsmāi prayacchati vādī dvitīyaḥ | na dadāti ced ayam aham eva dāsyāmīti vādī tṛtīyaḥ | yad āha yājñavalkyaḥ **pratyaye darśane dāne prātibhāvyaṃ vidhīyate** iti (YDh 2.53ab)⁴⁰⁹ **pratibhāvyaṃ** nāma viśvāsārthaṃ puruṣāntareṇa saha samayaḥ | tatra darśanalagnakena tadadarśane pratyayalagnakena ca viśvāsvayabhicāre ākṣiptaṃ samādheyam eva | **ādyaḥ tu vitathe dāpyau tatkālāveditaṃ dhanam** iti (KSm 536ab)⁴¹⁰ vacanāt |

[1.] Jetzt (folgen) die Regeln für Bürgen. Ein Bürge kommt (dem Schuldner) gleich, er ist wie dieser.⁴¹¹ Ein (Bürge) wird bei Schuldgeschäften usw. eingesetzt, um Vertrauen zu schaffen. Es gibt drei Arten von Bürgen:⁴¹² den Gestellungsbürgen (*darśanapratibhū*),⁴¹³ den Vertrauensbürgen (*pratyayapratibhū*)⁴¹⁴ und den Zahlungsbürgen (*dānapratibhū*).⁴¹⁵ Der erste von diesen sagt zum Gläubiger: „Wenn das Erscheinen (des Schuldners) erforderlich ist, werde ich ihn (bei Gericht) vorführen“. Der zweite sagt: „Dieser (Schuldner) ist ein guter (Mensch). Wegen des Vertrauens, das ich ihm entgegenbringe, leihe ihm!“ Der dritte sagt: „Wenn der (Schuldner dir dein Darlehen) nicht zurückerstattet, werde ich es zurückerstatten“. Denn Yājñavalkya sagt: „Für Vertrauen, Erscheinen und Zahlung wird eine Bürgschaft angeordnet“ (YDh 2.53ab).⁴¹⁶ Eine Verpflichtung einer anderen Person gegenüber, um Vertrauen zu erwecken, wird „Bürgschaft“ genannt. Wenn der (Schuldner) nicht erscheint, steuert der Gestellungsbürge, und wenn das Vertrauen verletzt wurde, steuert der Vertrauensbürge das Vorenthalten bei. Denn es heißt: „Bei Nichterfüllen muss man die beiden ersten [den Gestellungs- und Vertrauensbürgen] dazu bringen, die Schuldsumme, die für diese Zeit (für fällig) erklärt wurde, zu erstatten“ (KSm 536ab).⁴¹⁷

⁴⁰⁸ āṣaḥ A, ādyaḥ A¹

⁴⁰⁹ *darśane pratyaye dāne prātibhāvyaṃ vidhīyate | ādyaḥ tu vitathe dāpyāv itarasya sutā api* || (YDh 2.53)

⁴¹⁰ *ādyaḥ tu vitathe dāpyau tatkālāveditaṃ dhanam | uttarau tu viśamvāde tau vinā tatsutau tathā* || (KSm 536)

⁴¹¹ Der Bürge tritt bei Zahlungsausfall des Schuldners an seine Stelle. Es handelt sich hierbei um eine etymologische Definition des Wortes *pratibhū*. Eine Übersicht zu weiteren Definitionen in der Dharmaśāstra-Literatur bietet Chatterjee Śāstri (1971: 142).

⁴¹² Sarvoru folgt in der Anzahl der Bürgschaftsformen YDh 2.53 und subsumiert andere Arten unter diese drei Hauptformen. Für andere Klassifikationen siehe Chatterjee Śāstri (1971: 144–151).

⁴¹³ Der Begriff ist Kohler (1882: 182) entnommen. Siehe auch Chatterjee Śāstri (1971: 151–162) und Sternbach (1965: 155–159).

⁴¹⁴ Siehe auch Chatterjee Śāstri (1971: 163–168) und Sternbach (1965: 159–162).

⁴¹⁵ Der Begriff ist Kohler (1882: 182) entnommen. Siehe auch Chatterjee Śāstri (1971: 169–175) und Sternbach (1965: 162–164).

⁴¹⁶ „Für erscheinen, zutrauen und bezahlung ist bürgschaft angeordnet; die beiden ersten müssen bei nichterfüllen bezahlen; bei dem letzten auch die söhne“ (YDh 2.53, Übers. Stenzler 1970).

⁴¹⁷ „The first two (viz. the surety for appearance and honesty) should be made to pay the money that may be declared to be due at the time (when the debtor should have paid) in case of failure (in appearance or honesty on the part of the debtor), but the latter two and in their absence their sons also (are liable to pay) if the debtor fails in his promise“ (KSm 536, Übers. Kane 1933).

karaṇapraveśavivādakaraṇalagnakayos tu
darśanapratyayapratibhuvor antarbhāvaḥ | ata eva
karaṇāpraveśane karaṇapraveśalagnakasya
vivādākāraṇāyāṃ vivādakaraṇalagnakasya
cākṣiptadhanasamādhātṛtvam | śapathapratibhuvaś ca
dānalagnakāntarbhāvād eva prastutadhanadātṛtvam |

**dānopasthānaviśvāsavivādaśapathāya ca |
lagnakaṃ dāpayed⁴²³ deyaṃ yathāyogaṃ viparyaye ||
(KSm 530)**

Der Bürge für das Erscheinen vor Gericht⁴¹⁸ und der Bürge für ein Beweismittel in einem Rechtsstreit⁴¹⁹ sind im Vertrauens- und Gestellungsbürgen enthalten.⁴²⁰ Wenn daher (der verbürgte Schuldner) nicht vor Gericht erscheint, muss der Bürge für das Erscheinen vor Gericht, und wenn das Beweismittel im Rechtsstreit nicht vorliegt, muss der Bürge für ein Beweismittel im Rechtsstreit die vorenthaltene Schuldsomme erstatten. Und weil der Eidbürge (*śapathapratibhū*)⁴²¹ im Zahlungsbürgen enthalten ist, muss er die besprochene⁴²² Schuldsomme begleichen. Denn es heißt:

Man muss einen Zahlungsbürgen, einen Gestellungsbürgen, einen Vertrauensbürgen und einen Eidbürgen dazu bringen, das zu begleichen, was den Anforderungen entsprechend zu begleichen ist, wenn (der Schuldner) es nicht tut. (KSm 530)

⁴¹⁸ Siehe Chatterjee Śāstri (1971: 183–187) und Sternbach (1965: 166–168).

⁴¹⁹ Die Funktion ist identisch mit der des *pramāṇapratibhū* (siehe Chatterjee Śāstri 1971: 184–185). Ein solcher Bürge steht dafür ein, dass die Partei, für die er sich verbürgt hat, bestimmte Beweise vorlegt. Es wird deutlich, dass das Bürgenrecht, obwohl es sich im Zusammenhang mit dem Schuldrecht entwickelt hat, sich auch auf weitere Rechtsbereiche wie das Verfahrensrecht erstreckt.

⁴²⁰ D. h. diese Bürgschaftsarten bilden keine eigenständigen Kategorien, sondern sind im Vertrauens- und Gestellungsbürgen enthalten.

⁴²¹ Der Eidbürge garantiert die Durchführung eines Ordals für die Partei, für die er sich verbürgt hat (siehe Chatterjee Śāstri 1971: 187–189, Sternbach 1965: 168–169).

⁴²² D. h. die Summe, für die die Bürgschaft übernommen wurde.

⁴²³ dāpaye A, dāpayet A¹, dāpaye B

iti vacanāt | yācitakādāne pratyarpayīṣyāmīti⁴²⁴ vadan
pratyarpaṇalagnakaḥ sa ca dānalagnake ’ntarbhavati |
asyāpi pratyarpaṇāsampādane deydhanataiva |
dānapratyarpaṇalagnakapāroksye tatputrāv api
prastutadhanaṃ dāpyau darśanapratyayalagnakasutau tu
na | **ādyau tu vitathe dāpyāv itarasya sutā apīti** (YDh
2.53cd)⁴²⁵ yājñavalkyāt | **uttarau tu viṣaṃvāde tau vinā
tatsutāv apīti** (BSm 10.78cd)⁴²⁶ bṛhaspativacanāc ca |
uttarau dānapratyarpaṇapratibhuvau |

[2.] yadi cāvadhikālābhyantare rājadaivopadravāt
tadadarśanaṃ tadā na tasya deydhanatā | kaṭottaraṃ tu
rājadaivakād apy adarśane deydhanataiva |

**kāle vyatīte pratibhūr yadi tan na pradarśayet | (KSm
533ab)**

**nibandham āharet tatra prete caivaṃ vidhiḥ smṛtaḥ ||
(ViCi S. 19)**

iti kātyāyanokteḥ |

Der Rückgabebürge,⁴²⁷ der sagt „Wenn eine Leihsache übergeben wird, werde ich (sie) zurückgeben“, ist im Zahlungsbürgen enthalten. Auch für diesen besteht die Verpflichtung, die Schuldsumme (*dhana*) zu erstatten, wenn keine Rückgabe (von Seiten des Schuldners) erfolgt ist. Wenn der Zahlungsbürge und der Erstattungsbürge nicht auffindbar sind, muss man deren Söhne dazu bringen, die besprochene Schuldsumme zu erstatten, nicht aber die Söhne des Gestellungs- und Vertrauensbürgen. Denn es heißt bei Yājñavalkya: „Die ersten beiden [der Gestellungs- und Vertrauensbürge] müssen bei Nichterfüllung zahlen; bei dem letzteren [dem Zahlungsbürgen] auch die Söhne“ (YDh 2.53cd).⁴²⁸ Und weil es bei Bṛhaspati heißt: „Bei Wortbruch aber (muss man) die beiden letzteren [Zahlungs- und Rückgabebürge] (dazu bringen zu zahlen), in Ermangelung der beiden auch ihre Söhne“ (BSm 10.78cd).⁴²⁹ „Die letzteren beiden“, d. h. der Zahlungs- und Rückgabebürge.

[2.] Wenn der (Schuldner) innerhalb der Frist aufgrund eines Unfalls, der vom König oder höherer Gewalt verursacht wurde, nicht erscheint, dann besteht für (den Bürgen) keine Verpflichtung die Schuldsumme zu erstatten. Nach Ablauf der Zeit (zur Schuldbegleichung) aber besteht eine Verpflichtung, die Schuldsumme zu erstatten, auch wenn der (Schuldner) aufgrund des Königs oder höherer Gewalt nicht erscheint.

Denn bei Kātyāyana heißt es:

Wenn die Zeit verstrichen ist und der Bürge den (Schuldner) nicht vorführt, soll er die festgelegte Summe (*nibandha*) herbeischaffen. Diese Regel ist auch für den Fall überliefert, dass (der Schuldner) verstorben ist. (KSm 533ab, ViCi S. 19)

⁴²⁴ pratyarpayīṣyām iti A, pratyarpayīṣyāmīti A¹

⁴²⁵ Siehe Kap. 1, Anm. 409.

⁴²⁶ *ādyau tu vitathe dāpyau tatkālāveditaṃ dhanam |
uttarau tu viṣaṃvāde tau vinā tatsutau tathā* || (BSm 10.78)

⁴²⁷ Diese Bürgschaft betrifft nicht ein Darlehen, sondern ein Depositum der *yācitaka* Art. Der Bürge steht für dessen Rückgabe ein (siehe Chatterjee Śāstri 1971: 181–183, Sternbach 1965: 164–166).

⁴²⁸ Siehe Kap. 1, Anm. 416.

⁴²⁹ „The first two, however, upon a failure (of the promise), shall be made to pay the sum lent, at the appointed time: the two last, however, when there is a breach of promise, and in their default, their sons likewise“ (BSm 10.78, Übers. Gharpure 1950: 281).

kāle vyatīte nirūpitakālātikrame na tu tataḥ prāg apīty arthaḥ | **prete ca** pradarsānīye mṛte 'pīty arthaḥ | yatra tu darśanapratyayapratibhuvau paryāptaṃ bandhakaṃ grhītvā prātibhāvye sthītau tatra tatpāroksye tatsutā api tasmād bandhakāt pitṛlagnakatvāyātaṃ dhanam dadyur eva |

grhītvā bandhakaṃ yatra darśane 'sya sthīto bhavet | vinā pitrā dhanāt tasmād dāpyaḥ syāt tadṛṇam sutah || (KSm 534)

iti kātyāyanokteḥ |

darśanagrahaṇam pratyayasyāpy upalakṣaṇam nyāyasāmyāt | **vinā pitrā** pitari prete dūram deśam gate ceti tathā dānapratibhūsutena prātibhāvvyāyātaṃ svakalaya vardhamāṇam api prastutadhanam kalām vicchidya mūlam eva deyam | yad api svalagnakatvasamādhānārtham lagnakena kalayarṇam kṛtam tad api tatsutena niṣkalam eva deyam, tasyāpi prātibhāvvyamūlakatvāt |

ṛṇam paitāmahaṃ pautraḥ prātibhāvvyāgataṃ sutah | samaṃ dāpyas tatsutas tu na dāpya iti niścayaḥ || (VySm 155)

iti vyāsavacanāt |

prātibhāvvyāgataṃ pautrair na dātavyam tu kutra cit | putreṇāpi samaṃ deyam ṛṇam sarvatra paitṛkam || (KSm 561)

iti tadvacanāc ca |

„Wenn die Zeit verstrichen ist“ heißt „nach Überschreiten einer vereinbarten Laufzeit“, nicht aber schon davor. Das ist die Bedeutung. „Verstorben“ bedeutet, dass derjenige, der vorzuführen ist, tot ist. Wenn aber ein Gestellungs- oder Vertrauensbürge ein Pfand, das (zur Tilgung der Schuldsomme ausreicht) erhalten hat und eine Bürgschaft übernommen hat, dann sollen, auch wenn diese nicht auffindbar sind, ihre Söhne die Schuldsomme, für die ihre Väter die Bürgschaft übernommen haben, von diesem Pfand begleichen.

Denn bei Kātyāyana heißt es:

Wenn einer für das Erscheinen des (Schuldners) eine Bürgschaft übernommen und (dafür) ein Pfand erhalten hat, muss man in Abwesenheit des Vaters dessen Sohn dazu bringen, dessen Schulden von diesem Eigentumsgegenstand [dem Pfand] zu begleichen. (KSm 534)

Das Wort „Erscheinen“ ist auch eine elliptische Bezeichnung für „Vertrauen“, weil sich die Regeln ähneln.⁴³⁰ „In Abwesenheit des Vaters“, d. h., wenn der Vater gestorben ist oder wenn der Vater in ein fernes Land gereist ist. Daraus folgt, dass auch wenn sich die besprochene Schuldsomme, für die der Sohn des Zahlungsbürgen haftet, durch Zinsen vergrößert, dieser nur das Kapital ohne die Zinsen erstatten muss. Auch wenn ein Bürge vereinbart hat, dass er mit seiner Bürgschaft für das Darlehen samt Zinsen haftet, muss sein Sohn nur (das Kapital) ohne Zinsen erstatten, weil dieser nur für das Kapital bürgt.

Denn es heißt bei Vyāsa:

Der Enkel muss die Schulden des Großvaters und der Sohn muss die Bürgschaftsverpflichtungen in Höhe der Kapitalschuld (sama) begleichen, nicht aber deren Söhne, das steht fest. (VySm 155)

Und weil es heißt:

Enkel müssen in keinem Fall Bürgschaftsverpflichtungen ihres Großvaters begleichen. Auch Söhne müssen stets nur die Kapitalschuld [einer Bürgschaft] des Vaters begleichen. (KSm 561)

⁴³⁰ Dieser Vers gilt nicht nur für den Erscheinungsbürgen, sondern auch für den Vertrauensbürgen, weil die Vorschriften für beide sich auch in anderen Fällen ähneln.

prātibhāvyātiriktaṃ paitāmahaṃ ṛṇaṃ pautrair niṣkalam
eva deyam | lagnakapautraih prātibhāvyāgatam ṛṇaṃ tathā
prātibhāvyātiriktaṃ apy ṛṇaṃ ṛṇiprapautrais ca na deyam |
tatsutaḥ lagnakasutasya pautrasya ca suta ity arthaḥ
paryavasyati | atra dānaprātibhāvyam eva
prātibhāvyaśabdenocyate,
darśanapratyayalagnakasutasya piṭṛprātibhā-
vyāyātarnāsamādhāyakatvokteḥ |

darśanapratibhūr yatra mṛtaḥ prātyayiko 'pi vā |
na tatputrā ṛṇaṃ dadyur dadyur dānāya yaḥ sthitaḥ ||
(YDh 2.54)
iti yājñavalkyokteḥ |

prātibhāvyaṃ daṇḍaśulkaśeṣaṃ putraṃ na dāpayet |
(BSm 10.118ab)⁴³²
iti vacanāc ca |

Im Unterschied zu Bürgschaftsverpflichtungen müssen Enkel die großväterlichen Schulden erstatten, jedoch ohne die (darauf angefallenen) Zinsen. Die Enkel eines Bürgen müssen das Darlehen, für die (der Großvater) eine Bürgschaft eingegangen ist, nicht erstatten, folglich müssen die Urenkel eines Schuldners dessen Schulden, die sich von einer Bürgschaftsverpflichtung unterscheiden, nicht erstatten.⁴³¹ Die Bedeutung von „deren Söhne“ umfasst „der Sohn des Sohnes des Bürgen“ und „der Sohn des Enkels“. Hier wird mit dem Wort „Bürgschaftsverpflichtung“ „Zahlungsbürgschaftsverpflichtung“ ausgedrückt. Denn es wird nicht genannt, dass die Söhne von Gestellungs- und Vertrauensbürgen für ein Darlehen haften, für das der Vater eine Bürgschaft eingegangen ist.

Denn es heißt bei Yājñavalkya:

Wenn ein Gestellungsbürge oder auch ein Vertrauensbürge gestorben ist, dann müssen ihre Söhne die Schulden nicht erstatten. Wenn ein Zahlungsbürge (gestorben ist), müssen sie (die Schulden) erstatten. (YDh 2.54)

Und weil es heißt: „Man soll einen Sohn nicht dazu bringen, eine Bürgschaft,⁴³³ eine Geldstrafe oder eine Morgengabe (seines Vaters) zu begleichen“ (BSm 10.118ab).

⁴³¹ D. h. die Haftungsverpflichtung bei einer Bürgschaft ist in der Generationenfolge immer um eine Generation geringer als bei einem Darlehen.

⁴³² *saurākṣikaṃ vṛthā dānaṃ kāmakrodhapraṭiśrutam |*
prātibhāvyaṃ daṇḍaśulkaśeṣaṃ putraṃ na dāpayet || (BSm 10.118)

⁴³³ D. h. eine Gestellungs- und Vertrauensbürgschaft.

[3.] yatrārthe bahavo lagnakās tatra yathābhāgam
 ṛṇasamādhātṛtā | **bahavaḥ syur yadā svāmśair dadyuḥ
 pratibhuvo dhanam** iti (YDh 2.55ab)⁴³⁴
 yājñavalkyavacanāt | yatra tu lagnakāḥ pratyekaṃ
 kṛtsnadhanadāne svīkṛtaprātibhāvīyās tatrottamaṇe caiva
 dhanādānaprayojikā nāmśaḥ | **ekacchāyāśriteṣu eṣu
 dhanikasya yathā rucīti** (YDh 2.55cd)⁴³⁵
 yājñavalkyavacanāt | **ekacchāyāśriteṣu** |
 ekasyādhamarṇasya chāyām sāḍṛśyam āśritā
 ekacchāyāśritāḥ | adhamarṇavat pratyekaṃ kṛtsnadānāya
 sthiteṣu lagnakeṣu satsu dhaniko yathākāmam
 vittādyapekṣayā svārthaṃ yam prārthayate sa eva kṛtsnam
 dadyān nāmśataḥ | yadi caikacchāyāśriteṣu kaś cid
 deśāntaram gatataḥ tatsutaḥ samnihito bhavati tadā
 dhanikecchayā⁴³⁶ sa sarvaṃ dāpyaḥ | mṛte tu kasmimś cit
 svapitramśam avṛddhikaṃ dāpyaḥ |

**ekacchāyāpraviṣṭānām dāpyo yas tatra dṛśyate |
 proṣite tatsutaḥ sarvaṃ pitramśam tu mṛte nu saḥ ||
 (KSm 538)**

iti kātyāyanavacanāt |

[3.] Wenn auf einen (Bürgschafts-)Gegenstand mehrere Bürgen kommen, haften sie auf der Grundlage ihres Anteils (an der Bürgschaft). Denn es heißt bei Yājñavalkya: „Wenn es mehrere Bürgen gibt, soll jeder nach seinem Anteil die Schulden begleichen“ (YDh 2.55ab).⁴³⁷ Wenn die Bürgen aber jeweils in eine Bürgschaft für die ganze Schuldsumme eingewilligt haben, entscheidet der Wille des Gläubigers über die Begleichung der Schulden, und nicht der Anteil. Denn es heißt bei Yājñavalkya: „Wenn die (Bürgen) in denselben Schatten getreten sind [gesamtschuldnerische Haftung übernommen haben],⁴³⁸ dann (haften sie) nach Belieben des Gläubigers“ (YDh 2.55cd).⁴³⁹ „Wenn sie in denselben Schatten getreten sind“ bedeutet, dass sie „in den Schatten“, d. h. die Ähnlichkeit, „desselben“, d. h. des Schuldners, „getreten sind“ – „sie sind in denselben Schatten getreten“. Wenn es (mehrere) Bürgen gibt, die jeweils wie der Schuldner (die Haftung für) die Begleichung der ganzen (Schulden) übernommen haben, muss derjenige, von dem der Gläubiger nach freiem Belieben unter Berücksichtigung des Vermögens usw. seinen Besitz fordert, die ganzen (Schulden) erstatten, nicht anteilig. Wenn einer der (Bürgen), welche die gesamtschuldnerische Haftung übernommen haben, ins Ausland gegangen ist und sein Sohn sich in der Nähe befindet, dann muss dieser die ganze (Schuld) begleichen, sofern es der Gläubiger wünscht. Falls einer (der Bürgen) aber stirbt, muss (sein Sohn) den Anteil seines Vaters ohne Zinsen erstatten.

Denn es heißt bei Kātyāyana:

Wenn einer von den (Bürgen), welche eine gesamtschuldnerische Haftung übernommen haben, dort⁴⁴⁰ aufzufinden ist, muss man ihn dazu bringen (die ganze Schuld) zu begleichen. Wenn der Vater verweist ist, muss man seinen Sohn dazu bringen, die ganze (Schuld)

⁴³⁴ *bahavaḥ syur yadi svāmśair dadyuḥ pratibhuvo dhanam | ekacchāyāśriteṣu eṣu dhanikasya yathāruci ||* (YDh 2.55)

⁴³⁵ Siehe Kap. 1, Anm. 434.

⁴³⁶ dhanikechāyā A, dhanikechayā B

⁴³⁷ „Wenn mehrere bürgen sind, sollen sie jeder nach seinem theile das Geld bezahlen; wenn sie aber alle in denselben schatten getreten sind, haften sie für die schuld nach belieben des gläubigers“ (YDh. 2.55, Übers. Stenzler 1970).

⁴³⁸ Chatterjee Śāstri (1971: 190) umschreibt den Sanskrit-Begriff *ekacchāyāśrita* („in denselben Schatten getreten“) mit „(to be) bound jointly and severally“, was sich ins Deutsche am besten mit „gesamtschuldnerischer Haftung“ übertragen lässt und der Korrealobligation des römischen Rechts ähnelt. An dieser Stelle belasse ich wegen der folgenden Kommentierung die wörtliche Übersetzung. An folgenden Stellen benutze ich „gesamtschuldnerische Haftung“.

⁴³⁹ Siehe Kap. 1, Anm. 437.

⁴⁴⁰ Kane übersetzt *tatra* mit „at the place (of the agreement)“ (KSm 538, Übers. Kane 1933).

[4.] yas tu svāmisammatim anusaran dāsāya ṛṇaṃ dadāti tasmai svāminaiva tad deyaṃ, tasyādhanatvena svāminah svadhanasamādheyatvāṅgikāreṇa dānāt | grhāṇeti svāminokte grahaṇe tatpalāyane na deyaṃ, svāmisvīkāreṇa⁴⁴¹ dhāraṇāt | yadi ca palāyamāno dāsa ātmavikrayaṃ karoty ṛṇaṃ vā grhṇāti tatra dātur dhanam gatam eva **na strībhyo bālādāsebhyo** iti (KSm 497a)⁴⁴² smaraṇāt | kva cit tu śapathādīśodhitataddhanadānena sa mocyate tatrāvigītadeśavyavahāra eva mūlam |

[5.] dhanikenopapīḍito lagnako yāvad dhanam dadāti tāvatas tripakṣād ūrdhvam akāritāpi dvaiguṇyaparyantaṃ vṛddhiḥ |

prātibhāvyam tu yo dadyāt pīḍitaḥ prātibhāvyaṭaḥ | tripakṣāt parataḥ so 'rtham dviguṇam labdhum arhati || (BSm 10.82)
iti vacanāt |

zu erstatten, wenn der Vater gestorben ist, nur den Anteil des Vaters. (KSm 538)

[4.] Wenn aber einer einem Sklaven ein Darlehen gibt und dabei die Zustimmung von (dessen) Herrn einholt, muss dessen Herr (das Darlehen) begleichen, weil der (Sklave) selbst besitzlos (*adhanatva*) ist und weil (das Darlehen) gegeben wurde unter der Einwilligung des Herrn, mit seinem Eigentum zu haften. Wenn der Herr (zum Sklaven) sagt „Nimm (den Kredit)!“, (der Sklave den Kredit) entgegennimmt und der (Sklave) flieht, dann muss (der Sklave den Kredit) nicht erstatten. Denn (der Sklave) hat (den Kredit) mit Einwilligung des Herrn an sich genommen. Auch wenn sich ein Sklave auf der Flucht selbst verkauft⁴⁴³ oder ein Darlehen annimmt, verliert der Gläubiger in diesem Fall sein Darlehen.⁴⁴⁴ Denn es ist überliefert: „(Man soll) Frauen, Sklaven und Knaben (nichts ausleihen)“ (KSm 497a).⁴⁴⁵ In dem Fall aber, dass man den (Sklaven) dazu bringt, (das Darlehen) herauszugeben, indem man die Rückgabe des Darlehens des (Gläubigers) durch einen Eid usw. klärt, liegt dies in örtlichen Gepflogenheiten begründet, die dazu⁴⁴⁶ nicht in Widerspruch stehen.

[5.] Hat ein Gläubiger einen Bürgen solange unter Druck gesetzt, bis er das Darlehen erstattet, fallen nach eineinhalb Monaten Zinsen bis zur doppelten Höhe (der geleisteten Bürgschaft) an, auch wenn solche nicht vereinbart waren.⁴⁴⁷

Denn es heißt:

Wenn einer aufgrund einer Bürgschaft (vom Gläubiger) bedrängt wird und den Bürgschaftsgegenstand begleicht, hat er nach eineinhalb Monaten Anspruch auf eine Sache von doppeltem (Wert). (BSm 10.82)

⁴⁴¹ °svakāreṇa A, °svīkāreṇa A¹

⁴⁴² *na strībhyo dāsabālebhyah prayacchet kva cid uddhrtam | dātā na labhate tat tu tebhyo dadyāt tu yad vasu ||* (KSm 497)

⁴⁴³ Eine ausführliche Kategorisierung der Sklavenklassen im Dharmasāstra bietet NSm 5.24–26. Schetelich (1974: 269) weist darauf hin, dass der Selbstverkauf eine spätere Entwicklung war, die erst in den ersten nachchristlichen Jahrhunderten in der altindischen Literatur belegt ist. In MDh 11.60–68 gilt der Selbstverkauf als ein Vergehen, das zum Ausschluss aus der Familien- und Speisegemeinschaft führt (Schetelich 1974: 270). Als Grund dafür, dass der Selbstverkauf des Familienvorstandes im Dharmasāstra verpönt war, gibt Schetelich an, dass dieser dadurch seinen religiösen Pflichten, v. a. der Totenspende, nicht mehr nachkommen konnte (Schetelich 1974: 270).

⁴⁴⁴ Beziehungweise der Käufer des flüchtigen Sklaven den bezahlten Kaufpreis.

⁴⁴⁵ „(A money-lender) should never hand over a loan to (dependent) women, to slaves and to minors. The lender cannot recover that wealth which he gives to these“ (KSm 497, Übers. Kane 1933).

⁴⁴⁶ D. h. der Aussage, dass man Sklaven kein Darlehen geben soll.

⁴⁴⁷ Diese Zinsen sind vom Schuldner an den Bürgen zu entrichten.

**pratibhūr dāpito yas tu prakāśaṃ dhanināṃ dhanam |
dviguṇaṃ pratidāavyam ṛṇikais tasya tad bhavet ||
(YDh 2.56)**

iti yājñavalkyavacanāt |

**yaṃ cārthaṃ pratibhūr dadyād dhanikenopapīḍitaḥ |
ṛṇikaṃ taṃ pratibhuve dviguṇaṃ pratidāpayet ||
(NSm 1.107)**

iti nārada vacanā ca |

pīḍito dadyād ity anena dvaiguṇyalobhena svayam upetya na dadyād iti sūcitam | vacanārambhasāmarthyāt kālanirapekṣaṃ sadya eva deyam iti mitākṣarā (siehe Mit ad YDh 2.56, S. 441) | idaṃ dvaiguṇyaṃ hiraṇyaviṣayam | anyatra viśeṣokteḥ | atra **dviguṇam** eveti na kiṃ tu lagnakena ṛṇyartham vyayitaṃ sarvaṃ labhyate |

**yasyārthena tu yad dattaṃ dhaninā pīḍitena tu |
sākṣibhir bhāvitenai va pratibhūs tat samāpnuyāt ||
(KSm 540)**

iti nārada vacanāt |

etat tu niṣkalam eva, kalāyāṃ tu mānābhāvāt |

[6.] sampratipannakālāsamnihitasyādhamarṇa-syānveṣaṇāya darśanapratibhuve kaṭo deyaḥ |

**naṣṭasyānveṣaṇe kālaṃ dadyāt pratibhuve dhanī |
deśānurūpataḥ pakṣaṃ māsaṃ sārddham athāpi ca ||
(BSm 10.76)**

iti kātyāyanokteḥ |

(Und) weil es bei Yājñavalkya heißt:

Einem Bürgen, den man dazu bringt, den Gläubigern das Darlehen öffentlich zu erstatten, sollen die Schuldner das Doppelte (des Darlehens) zurückerstatten. (YDh 2.56)

Und weil es bei Nārada heißt:

Wenn ein Bürge von einem Gläubiger unter Druck gesetzt wird, damit er ihm sein Eigentum erstattet, soll man den Schuldner dazu bringen, dem Bürgen das Doppelte auszuhandigen. (NSm 1.107)

Mit „wenn (der Bürge) bedrängt wird und begleicht“ wird angedeutet, dass (der Bürge) es nicht erstatten soll, wenn ihn die Gier nach der Verdoppelung der (Bürgschaftssumme) erfasst hat. Denn dies wird durch den Anfang der Aussage⁴⁴⁸ begründet. Der *Mitākṣarā* zufolge ist (die Bürgschaftssumme vom Schuldner) unabhängig von einer Frist, d. h. sofort, zu erstatten (siehe Mit ad YDh 2.56 S. 436).⁴⁴⁹ Das „Doppelte“ bezieht sich hier auf Gold, weil es für andere (Güter) unterschiedliche Aussprüche gibt.⁴⁵⁰ – An dieser Stelle ist das „Doppelte“ falsch, sondern der Bürge erhält alles zurück, was er für den Schuldner beglichen hat.

Denn es heißt bei Nārada:

Ein Bürge soll (vom Schuldner) das zurückbekommen, was er für ihn unter Bedrängung des Gläubigers und unter Bestätigung durch Zeugen beglichen hat. (KSm 540)

Die (geleistete Bürgschaftssumme) aber ist zinsfrei, weil es nämlich keinen Beweis für einen Zins gibt.

[6.] Dem Erscheinungsbürgen ist eine Frist für die Suche nach dem Schuldner einzuräumen, wenn dieser zum vereinbarten Zeitpunkt nicht anwesend ist.

Denn es heißt bei Kātyāyana:

Der Gläubiger soll dem Bürgen eine Frist für die Suche nach dem verschwundenen (Schuldner) gewähren. Je nach Region beträgt diese einen halben Monat, einen Monat oder sogar eineinhalb Monate. (BSm 10.76)

⁴⁴⁸ D. h. die Erwähnung, dass der Bürge bedrängt wird. Der Druck des Gläubigers ist der Grund für die Begleichung der Schulden, nicht die Gier nach der Entschädigung durch den Schuldner.

⁴⁴⁹ In Mit ad YDh 2.56 wird die Position vertreten, dass die Schulden, die ein Schuldner bei einem Bürgen hat, sich von denen in einem normalen Schuldvertrag dahingehend unterscheiden, dass es keinen graduellen Zinsanstieg gibt, sondern sofort das Doppelte der Bürgschaftssumme zu erstatten ist.

⁴⁵⁰ Gemeint sind damit die unterschiedlichen Höchstzinssätze für einzelne Güter wie sie in VS 1.3 dargelegt werden.

yadi ca pratibhūgrahītrā tannirapekṣam svayam eva
 ṛṇikādiḥ pīḍyate tarhi lagnakasya lagnakatvam
 apagacchati, avihitasvakṛtyā lagnakatvabādhāpatteḥ |
 pratibhūs ca nākramam pīḍanīyah | **nātyantam pīḍanīyāḥ**
syur⁴⁵¹ **ṛṇam dāpyāḥ śanaiś**⁴⁵² **śanair** iti (BSm
 10.84ab)⁴⁵³ vacanāt |
 uttamarṇārthaparadhanānayanāsvīkṛtalagnakakalāyā dāne
 tu na mānam, anyakṛtavavasthāyā anyena
 pālaneti prasāṅgāt | tatrānumatau svecchāyām vā dānam
 bhavaty eveti tv anyad etat |
 yad api ṛṇidhanam lagnakenāhitam vikṛitam vā tad api
 nivartyam eva, asvāmikṛtatvāt | **asvāmivikrayam dānam**
ādhiṃ ca vinivartayed iti (KSm 612) vacanāt | lagnakais
 tatra kapardakagrahaṇam tv apramāṇam eva na ca
 lagnakībhavanam tadāyattam atas tadgrahaṇam iti
 vācyam | sāksyādivat tasyopakārtham eva pravṛtteḥ⁴⁵⁴ |
 yad āha manuḥ **trayaḥ parārthe kliśyanti sāksīṇaḥ**
pratibhūḥ kulam iti (MDh 8.169ab)⁴⁵⁵ bhāgyantare
 svātantryeṇa lagnako bhāgyantarāsādhāraṇam grahītuṃ na
 śaknoti, taditarasyānabhiyojyativāt | pratibhūviśeṣa-
 niṣedham āha kātyāyanaḥ

Wenn ein (Gläubiger), der (für sein Darlehen) einen Bürgen erhält, ungeachtet dessen selbst den Schuldner usw. bedrängt, dann erlischt die Bürgschaftsverpflichtung des Bürgen, weil aufgrund seiner [des Gläubigers] verbotenen Handlung die Aufhebung der Bürgschaft folgt. Außerdem soll der Bürge nicht dauerhaft bedrängt werden. Denn es heißt: „Die (Bürgen) sollen nicht fortwährend bedrängt werden, (sondern) man soll sie nach und nach um die Erstattung der Schuld angehen“ (BSm 10.84ab). Es gibt aber keinen Beweis dafür, dass (der Schuldner) den Zins zahlen muss, in den der Bürge eingewilligt hat, als (der Bürge) die Schuldsumme für einen anderen [den Schuldner] dem Gläubiger gebracht hat.⁴⁵⁶ Denn ein anderer [der Bürge] hat die Übereinkunft (bezüglich der Zinszahlung) getroffen⁴⁵⁷ und es wäre eine übermäßige Ausweitung der (Befugnisse zur) Bewahrung (der Schuldsumme) durch diesen anderen.⁴⁵⁸ In diesem Fall erfolgt die Erstattung (der Zinsen durch den Schuldner) nur dann, wenn (der Schuldner) darin einwilligt oder aus eigenem Wunsch. Aber das ist etwas anderes. Wenn ein Bürge aber den Eigentumsgegenstand des Schuldners verpfändet oder verkauft, muss man dies rückgängig machen, weil es ohne Eigentumsrecht ausgeführt wurde. Denn es heißt: „Einen Verkauf, eine Schenkung und ein Pfand ohne Eigentumsrecht soll man rückgängig machen“ (KSm 612). Es gibt aber gewiss keinen Beweis dafür, dass Bürgen für (ihre Tätigkeit) Kaurigeld annehmen. Außerdem darf man nicht sagen, dass das Bürgewerden davon abhängt. Denn der (Bürge) dient wie der Zeuge usw. der Unterstützung, weil Manu sagt: „Drei leiden zum Wohle anderer: Zeugen, Bürgen und die Familie (*kula*)“⁴⁵⁹ (MDh 8.169ab).⁴⁶⁰ Wenn es weitere Miterben gibt, kann der Bürge nicht eigenmächtig das Gemeinschaftseigentum anderer Miterben an sich nehmen. Denn das (Gemeinschaftseigentum) darf für niemand anderen als die Miterben angetastet werden.⁴⁶¹ Kātyāyana nennt ein Verbot dafür, dass bestimmte (Personen) Bürgen werden:⁴⁶²

⁴⁵¹ syur em., syu AB

⁴⁵² śanai A, śanaiś B

⁴⁵³ *nātyantam pīḍanīyāḥ syur ṛṇam dāpyāḥ śanaiḥ śanaiḥ | svasāksyeṇa niyojyāḥ syur vidhiḥ pratibhuvām ayam* || (BSm 10.84)

⁴⁵⁴ pravṛteḥ A, pravṛtteḥ A2

⁴⁵⁵ *trayaḥ parārthe kliśyanti sāksīṇaḥ pratibhūḥ kulam | catvāras tūpacīyante vipra ādhyo vaṇiṃ nṛpaḥ* || (MDh 8.169)

⁴⁵⁶ Hier scheint der Bürge als eine Art Vermittler zwischen Gläubiger und Schuldner zu fungieren.

⁴⁵⁷ Die Zahlung der Zinsen wurde zwischen Gläubiger und Bürge ausgehandelt. Insofern haftet der Schuldner nicht für diese.

na svāmī na ca vai śatruḥ svāminādhikṛtas tathā |
niruddho daṇḍitaś⁴⁶³ caiva saṃdigdhaś caiva na kva
cit ||

naiva ṛkthī na mitraṃ ca na caivātyantavāsinaḥ |
rājakāryaniyuktaś ca ye ca pravrajitā narāḥ ||
nāśakto dhanine dātum daṇḍam rājñe ca tatsamam |
jīvan vāpi pitā yasya tathaivecchāpravartakaḥ |
nāvijñāto grahītavyaḥ pratibhūḥ svakriyāṃ prati ||
(KSm 114–116)

iti atyantānivāsino naiṣṭhikabrahmacāriṇaḥ | pīтары
aparakṛtisthe ’numodake vā putro ’pi vyavahārajño bhavaty
eva pratibhūḥ |

Zum Bürgen für sein Geschäft soll man weder seinen Herrn, noch einen Feind und ebenso niemanden, der im Dienste des Herren steht, machen; in keinem Fall einen Inhaftierten, Verurteilten oder einen Bescholtenen, keinen Miterben, Freund, Brahmanenschüler auf Lebenszeit, niemanden, der in königlichem Auftrag steht und keine Männer, die in die Hauslosigkeit gezogen sind, keinen, der nicht dem Gläubiger (die Schuldsomme) erstatten und dem König eine Strafe in gleicher Höhe bezahlen kann,⁴⁶⁴ und auch keinen, dessen Vater (noch) lebt, und ebenfalls keinen, der nach seinen Launen handelt, oder den man nicht kennt. (KSm 114–116)

„Brahmanenschüler auf Lebenszeit“,⁴⁶⁵ d. h. Brahmanenschüler, die ewige Keuschheit gelobt haben. Wenn der Vater krank ist oder zustimmt, kann auch ein mündiger Sohn Bürge werden.

1.6 Rṇadānavyavasthā – Regeln für die Schuldbegleichung

[1.] atha rṇadānavyavasthā | tatrāha bṛhaspatiḥ

parahastād gṛhītaṃ yat kuśīdavidhinā rṇam |
yena yatra yathā deyam adeyaṃ cocyate ’dhunā ||
yācamānāya dātavyam aprakālakṛtaṃ tv rṇam |
pūrṇāvadhau śāntalabham abhāve ca pituḥ sutaiḥ ||
(BSm 10.102–103)

[1.] Jetzt (folgen) die Regeln für die Schuldbegleichung. Dazu sagt Bṛhaspati:

Jetzt wird dargelegt, von wem, wann und wie ein Darlehen, das man aus anderer Hand nach Art einer verzinnten Anleihe erhalten hat, zu erstatten oder nicht zu erstatten ist. Ein Darlehen ohne Vereinbarung einer Laufzeit ist zurückzuzahlen, sobald (der Gläubiger) es einfordert, und eines (mit Vereinbarung einer Laufzeit), sobald es mit Ablauf der Frist keine Zinsen mehr trägt.⁴⁶⁶ Bei Abwesenheit des Vaters müssen die Söhne das Darlehen erstatten. (BSm 10.102–103)

⁴⁵⁸ Dem Bürgen wird die Schuldsomme treuhänderisch übergeben, damit er sie an den Gläubiger weitergibt. Daraus leitet sich keine Befugnis ab, Zinszahlungen für den Schuldner zu vereinbaren.

⁴⁵⁹ Die Übersetzung von *kula* an dieser Stelle ist umstritten. Bühler hat in Anschluss an Medātithi, Govinda und Kullūka *kula* mit „Richter“ übersetzt, eine Übersetzung, der sich auch Chatterjee Śāstri (1971: 144) anschließt. Olivelle hält dies hingegen für eine Fehlinterpretation (Olivelle 2005b: 314, Anm. zu MDh 8.169).

⁴⁶⁰ „Drei leiden zum Wohle anderer: der Zeuge, der Bürge und die Familie, aber vier bereichern sich (auf Kosten anderer): Brahmane, Gläubiger, Kaufmann und König“ (MDh 8.169, Übers. Michaels 2010a).

⁴⁶¹ Der Bürge kann nicht mit ungeteiltem Familienbesitz für seine Bürgschaft einstehen.

⁴⁶² Siehe dazu auch Sternbach (1965: 173–179).

⁴⁶³ daṇḍitaś A, daṇḍitaś A²

⁴⁶⁴ Dies spielt wohl auf einen in YDh 1.10–11 geschilderten Vorgang bei Gerichtsverhandlungen an, wo im Falle eines Rechtsstreits beide Parteien einen Bürgen ernennen, der dafür einstehen, dass die unterlegene Partei sowohl die eingeklagte Summe als auch eine Strafe an den König in gleichem Umfang bezahlt.

⁴⁶⁵ Ursprünglich waren die *āśramas* „theologische Konzepte von gleichwertigen Lebenswegen, zu denen sich ein männlicher Erwachsener lebenslang berufen fühlen konnte“ (Michaels 2006: 108). Der *naiṣṭhika brahmacārin* repräsentiert das Konzept lebenslanger Schülerschaft, der zufolge der Schüler bis zu seinem Tod im Haus des Lehrers verbleibt (siehe Olivelle 1993: 165, Anm. 16).

⁴⁶⁶ D. h., wenn die Zinsschuld die erlaubte Höchstgrenze erreicht hat.

iti **prakālo** ’vadhiḥ | ṛṇaṃ ca putrādibhir adhikāribhir
avaśyam eva nistāryam | yad āha nāradaḥ

uttamarṇādim ādāya svāmine na dadāti yaḥ |
sa tasya dāsaḥ strī putraḥ paśur vā jāyate gr̥he || (BSm
10.123)

iti vacanāt |

tapasvī vāgnihotrī vā ṛṇavān mriyate yadi |
tapaś caivāgnihotraṃ vā sarvaṃ tad dhaninām
bhaves || (NSm 1.7)

iti svarasāc ca |

uttamarṇādītyādīpadena nikṣepādighraṇam |

[2.] manur apy āha

icchanti pitarah putrān ṛṇaṃ nistāryiṣyati⁴⁶⁸ |
uttamarṇādhamarṇābhyām ayaṃ no mocayīṣyati ||
ataḥ putreṇa jātena svārtham utsrjya yatnataḥ |
ṛṇāt pitā mocanīyo yathā na narakam vrajet || (NSm
1.5–6)

iti paitāmahapitryātmiyārṇasadbhāve
paitāmahakrameṇarṇasodhanam |

pitryam⁴⁷⁰ evāgrato deyaṃ paścād ātmīyam eva tu |
tayoḥ paitāmahaṃ pūrvaṃ deyam evam ṛṇaṃ sadā ||
(BSm 10.113)

iti vacanāt |

„Laufzeit“ bedeutet „Frist“. Außerdem sind die
Schulden von den haftenden (*adhikārin*) Söhnen
usw. zu begleichen.

Denn es heißt:

Wer ein (Darlehen) von einem Gläubiger usw.
erhalten hat und (dieses) dem Eigentümer
nicht zurückzahlt, der wird in dessen Haus als
Sklave, Sohn, Frau oder Vieh geboren. (BSm
10.123)

Und weil (folgendes) die Essenz ist:

Stirbt ein Asket oder ein Priester, der das
Feueropfer darbringt, mit Schulden, erhalten
ihre Gläubiger (das Verdienst) der ganzen
Askese oder des Feueropfers. (NSm 1.7)

Wegen des Wortes „usw.“ in „(Darlehen) eines
Gläubigers usw.“ ist (hier) „Depositum usw.“⁴⁶⁷
zu verstehen.

[2.] Auch Manu sagt:

Väter wünschen sich Söhne mit dem Ge-
danken: „Der (Sohn) soll (unsere) Schulden
begleichen und uns von den höheren und
niedrigeren (Schulden)⁴⁶⁹ befreien“. Deshalb
soll ein Sohn, sobald er auf die Welt gekom-
men ist, seine eigenen Angelegenheiten außer
Acht lassen und mit aller Anstrengung den
Vater von seinen Schulden befreien, damit
dieser nicht in die Hölle wandert. (NSm 1.5–6)

Wenn großväterliche, väterliche und eigene
Schulden vorliegen, ist der Reihenfolge ent-
sprechend die großväterliche (zuerst) zu tilgen.

Denn es heißt:

Man soll die väterlichen Schulden zuerst
begleichen, danach erst die eigenen. In jedem
Fall muss man vor diesen beiden die
großväterlichen Schulden begleichen. (BSm
10.113)

⁴⁶⁷ Diese Deutung bezieht sich auf den vor NSm 1.7 zitierten Vers BSm 10.123. Sarvoru interpretiert die Verwendung von *-ādi* in dem Bahuvrīhi *uttamarṇādim* dahingehend, dass sich diese Maxime auch auf das Depositenrecht (*nikṣepa*) bezieht.

⁴⁶⁸ nastāriṣyati A, nistāriṣyati A¹

⁴⁶⁹ Die „höheren“ Schulden beziehen sich auf die *ṛṇatraya*, die „transzendenten“ Schulden gegenüber den Göttern, Sehern und Vätern. Die „niedrigeren“ Schulden materiell-vertraglicher Art (siehe Davis 2010b: 73–74).

⁴⁷⁰ pitam A, pitryam B

tatra pitryaṃ savṛddhikaṃ **deyaṃ paitāmahaṃ** tu
mūlamātram eveti vivekaḥ | ity **paitāmahaṃ samaṃ**
deyaṃ (BSm 10.114a)⁴⁷¹ ukteḥ |
vibhaktānekaputrasadbhāve⁴⁷² svāṃsānurūpeṇa
ṛṇadānam | avibhāge sambhūyasamutthānena teṣāṃ api
guṇapradhānabhāvena vṛttau pradhānabhūtenaiva deyaṃ |
yad āha nāradaḥ

pitary uparate putrā ṛṇaṃ dadyur yathāṃsataḥ |
avibhaktā vibhaktā vā yo vā tām udvāhed dhuram ||
(NSm 1.2)

iti viṣṇur api **paitṛkaṃ avibhaktānāṃ bhrātṛṇāṃ |**
vibhaktāś ca dāyādānurūpam aṃśam | (ViDh 6.36–37)
avibhaktānāṃ madhya eko 'pi tiṣṭhet sa dadyād ity
arthaḥ | **yathāṃsata** ity uktyā eka eva cottamarṇena
nāskandyāḥ |

Unter diesen muss man die väterlichen (Schulden) samt Zinsen, von den „großväterlichen“ (Schulden) aber nur die Kapitalschuld „begleichen“. Das ist der Unterschied. Denn es heißt: „Die großväterlichen (Schulden) sind in gleicher Höhe (wie das Kapital) zu erstatten“ (BSm 10.114a). Wenn es mehrere Söhne gibt, die ihren Erbteil erhalten haben, werden die Schulden ihrem Anteil (am Erbe) entsprechend beglichen. Wenn keine Erbteilung vorgenommen wurde, (werden die Schulden) nach (den Regeln für) Geschäftspartnerschaften erstattet.⁴⁷³ Wenn die (Söhne) entsprechend dem Vorrang an Vorzügen verfahren,⁴⁷⁴ (dann) muss ihr Vorstand (die Schulden) begleichen. Denn Nārada sagt:

Wenn der Vater verstorben ist, sollen die Söhne (seine) Schulden ihrem Erbteil entsprechend begleichen, ob eine Erbteilung vorgenommen wurde oder nicht. Oder sie sollen von dem Sohn beglichen werden, der (unter ihnen) die Führung übernehmen soll.⁴⁷⁵ (NSm 1.2)

Auch Viṣṇu (sagt): „Brüder, die keine Erbteilung vorgenommen haben, (sollen Schulden), die ihr Vater aufgenommen hat, (begleichen). Wenn eine Erbteilung vorgenommen wurde, sollen sie entsprechend ihrem Erbteil (zahlen)“ (ViDh 6.36–37). Auch unter denen, „die keine Erbteilung vorgenommen haben“, soll es einen einzigen geben, der (die Schulden) begleichen soll.⁴⁷⁶ Das ist die Bedeutung. Wegen der Aussage „ihrem Erbteil entsprechend“ darf der Gläubiger nicht nur einen einzigen (der erbnehmenden Söhne) gewaltsam (zur Schuldbegleichung) angehen.

⁴⁷¹ ṛṇam ātmīyavat pitryaṃ putrair deyaṃ vibhāvitam |
paitāmahaṃ samaṃ deyaṃ adeyaṃ tat sutasya tu || (BSm 10.114)

⁴⁷² °putra° om. A, °putra° B

⁴⁷³ D. h. entsprechend ihrem Anteil am ungeteilten Familieneigentum. Die väterlichen Schulden werden dann wie Verluste innerhalb einer Geschäftspartnerschaft behandelt (siehe YDh 2.259).

⁴⁷⁴ D. h. es gibt einen Familienvorstand, der aufgrund seiner Qualitäten bestimmt wird.

⁴⁷⁵ Wörtl. „der die Last tragen soll“ oder „der das Joch an sich nehmen soll“.

⁴⁷⁶ Gemeint ist hier, dass die Rückzahlung durch den Haushaltsvorstand erfolgt und nicht in separaten Zahlungen der einzelnen Familienmitglieder.

[3.] prakṛtisthe pitari jīvati putrāṇām adeyaṇataiva |
pitary uparate putrā iti (NSm 1.2a)⁴⁷⁷ vacanāt | **pitari**
proṣite prete iti (YDh 2.50a)⁴⁷⁸ vacanāc ca | tatra
kālaniyamam āha nāradaḥ

nārvāk saṃvatsarād viṃśāt pitari proṣite sutah |
ṛṇaṃ dadyāt pitṛvyē vā jyeṣṭhe bhrātary athāpi vā ||
(NSm 1.11)

etac cāvibhāgasāpekṣaṃ **pitṛvyā**dīpadopādānāt⁴⁸⁰ |
kātyāyano 'pi

vidyamāne 'pi rogārte svadeśāt proṣite tathā |
viṃśāt saṃvatsarād deyam ṛṇaṃ pitṛkṛtaṃ sutaiḥ ||
(KSm 548)

iti pravrajite pitari kālaniyamaḥ | **ṛṇagrāhiṇi prete**
pravrajite dvidaśāḥ samāḥ pravasiṭe vā putrapautrai
ṛṇaṃ deyam | nātaḥ param anīpsubhir⁴⁸² iti (ViDh
6.27–28) viṣṇuvacane **pravasiṭa** eva **dvidaśā** iti
viśeṣokteḥ | **atrānīpsubhir** ity uktyā cecchatām
kālaniyamo bodhyate |

[3.] Wenn der Vater gesund und am Leben ist, haben die Söhne keine Erstattungspflicht für dessen Schulden. Denn es heißt: „Wenn der Vater verstorben ist, (sind seine Schulden zu begleichen)“ (NSm 1.2a). Und weil es heißt: „Wenn der Vater im Ausland oder verstorben ist, (sind seine Schulden zu begleichen)“ (YDh 2.50a).⁴⁷⁹ In diesem Zusammenhang nennt Nārada eine zeitliche Beschränkung:

Wenn der Vater, der Vaterbruder oder sogar der älteste Bruder ins Ausland gegangen sind, muss der Sohn (oder Neffe oder jüngere Bruder) die Schulden nicht vor Ablauf des zwanzigsten Jahres zurückzahlen. (NSm 1.11)

Und diese (Regel) verlangt, dass keine Erbteilung vorgenommen wurde, weil die Wörter „Vaterbruder“ usw. aufgezählt werden.⁴⁸¹ Auch Kātyāyana sagt:

Schulden, die der Vater aufgenommen hat, müssen die Söhne nach zwanzig Jahren begleichen, wenn der Vater krank ist und ebenso wenn er aus seiner Heimat ins Ausland gegangen ist, auch wenn dieser noch lebt. (KSm 548)

Es gibt keine zeitliche Beschränkung, wenn der Vater in die Hauslosigkeit gezogen ist. Denn in dem Ausspruch Viṣṇus „Wenn einer, der Schulden aufgenommen hat, stirbt, in die Hauslosigkeit zieht und zwanzig Jahre lang verschwindet, müssen seine Söhne und Enkel die Schulden begleichen, keine weitentfernteren (Verwandten), wenn sie unwillig sind“ (ViDh 6.27–28) ist „zwanzig Jahre lang“ eine besondere Bestimmung für „verschwindet“.⁴⁸³ Hier wird mit der Aussage „wenn sie unwillig sind“ zu verstehen gegeben, dass es keine zeitliche Beschränkung für (Zahlungs-)Willige gibt.

⁴⁷⁷ *pitary uparate putrā ṛṇaṃ dadyur yathāṃśataḥ |*
vibhaktā hy avibhaktā vā yas tāṃ udvahate dhuram || (NSm 1.2)

⁴⁷⁸ Siehe Kap. 1, Anm. 60.

⁴⁷⁹ Siehe Kap. 1, Anm. 69.

⁴⁸⁰ °padopādānāt A, °padopādānāt B

⁴⁸¹ D. h. nur bei gemeinsamem Familieneigentum besteht auch eine Haftung für die Schulden weiterer männlicher Familienangehöriger über den Vater hinaus. Im Sinne von YDh 2.45 dürfte es sich hier dennoch nur um solche Schulden handeln, die in Notzeiten für die gesamte Joint-Family abgeschlossen wurden.

⁴⁸² anīpsur A, anīpsubhir B

⁴⁸³ D. h. die Zwanzigjahresfrist gilt nicht für den Fall, dass der Vater das Leben eines Wanderasketen aufnimmt. Zieht der Vater in die Hauslosigkeit, gilt er als tot und die männlichen Nachkommen haften.

[4.] kuṭumbabhṛtyartham kṛtam ṛṇam tu kālanirapekṣam
eva deyam |

**avibhaktaiḥ kuṭumbārthe yad ṛṇam tu kṛtam bhavet |
dadyus tad ṛkthinaḥ prete proṣite vā kuṭumbini ||
(YDh 2.45)**

iti yogiyājñavalkyena kālānabhidhānāt | **avibhaktai**
bahubhiḥ **kuṭumbārtham** ekaikena vā yad **ṛṇam kṛtam**
tad **ṛṇam kuṭumbī** dadyāt tasmin **prete proṣite** vā
tadṛkthinaḥ sarve **dadyur** ity arthaḥ |

[5.] vyādhitādeḥ⁴⁸⁵ pituḥ sām̐nidhye 'pi kālanirapekṣam
putrādīnām tadṛnadātṛtvam eva |

**vyādhitonmattavṛddhānām tathā dīrghapravāsinām |
ṛṇam evaṃvidham putrān jīvatām api dāpayet || (BSm
10.109)**

iti bṛhaspativacanāt |

**jātyandhabadhironmattakṣayaśvitrādirogināḥ |
sām̐nidhye 'pi ṛṇam deyam pituḥ putrair vibhāvitam ||
(BSm 10.110)**

iti bṛhaspativacanāc ca |

[4.] Schulden, die aufgenommen wurden, um den Unterhalt der Familie zu sichern, sind unabhängig von einer Frist zu begleichen, denn Yogiyājñavalkya⁴⁸⁴ nennt keine Frist:

Schulden, die von den Mitgliedern einer Familie, die keine Erbteilung durchgeführt hat, aufgenommen wurden, um den Unterhalt der Familie zu sichern, sollen die Erbnehmer begleichen, wenn der Hausherr gestorben oder ins Ausland gegangen ist. (YDh 2.45)

„Schulden“, die mehrere „Mitglieder einer Familie, die keine Erbteilung durchgeführt hat“ oder jeweils einzelne Mitglieder „aufgenommen haben“, „um den Unterhalt der Familie zu sichern“, soll der Hausherr begleichen. „Wenn“ er „gestorben oder ins Ausland gegangen ist“, sollen alle seine „Erbnehmer“ (die Schulden) „begleichen“. Das ist die Bedeutung.

[5.] Wenn der Vater krank ist usw., haben die Söhne usw. unabhängig von einer Frist eine Erstattungspflicht für die Schulden des (Vaters), auch wenn er sich in der Nähe aufhält.

Denn es heißt bei Bṛhaspati:

Man muss die Söhne dazu bringen, die Schulden ihrer (Väter) zu begleichen, obwohl diese noch am Leben sind, wenn sie krank, wahnsinnig und alt sind oder sich für lange Zeit im Ausland aufhalten. (BSm 10.109)

Und weil es bei Bṛhaspati heißt:

Söhne müssen, auch wenn sich der Vater in der Nähe aufhält, dessen nachgewiesene Schulden begleichen, wenn er blindgeboren, taub oder wahnsinnig ist oder unter Krankheiten wie Auszehrung oder der Weißfleckenkrankheit leidet. (BSm 10.110)

⁴⁸⁴ Hierbei handelt es sich um eine fälschliche Gleichsetzung des (angenommenen) Smṛtikāras Yājñavalkya und dem Autor des Yoga-Werkes *Bṛhadhyogiyājñavalkya*. Derrett (1973: 34) hebt hervor, dass es keinerlei Verbindung zwischen diesen beiden Autoren gibt.

⁴⁸⁵ vyādhitāde A, vyādhitādeḥ A²

vibhāvitam⁴⁸⁶ sāksyādibhiḥ pramāyitam | **jātyandho**
januṣāndhaḥ | **badhiraḥ** karaṇendriyavikalahaḥ | **unmatto**
vātikādyunmādair abhibhūtaḥ | atra **kṣayo** vyasana-
mātropalakṣakaḥ **śvitraṃ** kuṣṭhaviśeṣaḥ **pitari proṣite**
prete vyasanābhiplute 'pi ceti (YDh 2.50ab)⁴⁸⁷
yājñavalkyena sāmānyata ukteḥ | **vyasanābhiplute**
'cikitsyavyādhyādyabhibhūte | yady aneke 'mśam
ananurundhānāḥ pratyekaṃ dāne vyavasthitā ṛṇam
grhṇīyuh tatra kasya cit pāroksye tatputraḥ pitryaṃśam
eva dadyān na parāṃśam |

ekacchāyākṛtaṃ sarvaṃ pradadyāt proṣite sutaḥ |
mṛte pitari pitryaṃśam pararṇaṃ na kadā cana ||
(BSm 10.112)
iti vacanāt |

„Nachgewiesene (Schulden)“, d. h. (Schulden), die durch Zeugen bewiesen wurden. „Blindgeboren“, d. h. von Geburt an blind. „Taub“ bedeutet, dass er eine Behinderung des Sinnesorgans Ohr hat. „Wahnsinnig“ bedeutet, dass er mit Geistesverwirrungen aufgrund der „Windkrankheit“⁴⁸⁸ usw. geschlagen ist. „Auszehrung“ drückt hier implizit (alle Krankheiten) aus, die zum Verderben führen. „Weißfleckenkrankheit“ ist eine bestimmte Form der Lepra. Denn bei Yājñavalkya heißt es allgemein: „Wenn der Vater ins Ausland gegangen, gestorben, aber auch, wenn er im Verderben versunken ist, (sollen Enkel und Söhne die Schulden begleichen)“ (YDh 2.50ab).⁴⁸⁹ „Wenn er im Verderben versunken ist“ bedeutet, dass er mit einer unheilbaren Krankheit usw. geschlagen ist. Wenn mehrere (Personen) Schulden aufnehmen sollten, indem jede einzelne die Rückzahlung (der Gesamtschuld) zusichert, ohne auf (ihrem eigenen) Anteil (an der Schuld) zu bestehen, und wenn irgendeiner (der Schuldner) nicht auffindbar sein sollte, dann soll dessen Sohn nur den Anteil seines Vaters begleichen, nicht (aber) den Anteil der anderen (Schuldner).

Denn es heißt:

Ein Sohn soll eine Gesamtschuld vollständig begleichen, wenn sein Vater ausgewandert ist. Wenn sein Vater verstorben ist, soll er den Anteil des Vaters an der Schuld begleichen, niemals den Anteil anderer. (BSm 10.112)

⁴⁸⁶ vibhāvitam *em.*, bhāvitam AB

⁴⁸⁷ Siehe Kap. 1, Anm. 60.

⁴⁸⁸ Dies dürfte sich auf die Humorenlehre des Āyurveda beziehen.

⁴⁸⁹ Siehe Kap. 1, Anm. 69.

[6.] sarvapuṭrābhāva eva paitāmaham ṛṇaṃ pautrair
deyam iti na niyamaḥ | kiṃ tu pitṛpāroksye pitṛvye saty
apī tair yathārhaṃ deyam eva | **dadyus tad ṛkthina** (YDh
2.45c)⁴⁹⁰ iti hetugarbhapadopādānāt | **ṛkthagrāha ṛṇaṃ
dāpya** ity (YDh 2.51a)⁴⁹¹ abhidhānāc ca | **putrapautrai
ṛṇaṃ deyam** iti (ViDh 6.27) tulyavad abhidhānāc ca |
apratibandho dāya **ṛktham** |

[7.] bālas tu mṛte pitari tadṛṇabhāg api yāvat
ṣoḍaśavarṣaṃ na dāpyaḥ, aprāptavyavahāratvāt |

aprāptavyavahāras tu svatanthro 'pi hi na ṛṇabhāk |
(NSm 1.27ab)

garbhasthaiḥ sadṛśo jñeya āṣṭamād vatsarāc chiśuḥ |
bāla ā ṣoḍaśād varṣāt paugaṇḍaś ceti śabdyate || (NSm
1.31)

parato vyavahārajñāḥ svatantraḥ pitarāv ṛte | (NSm
1.32ab)

[6.] Es gibt keine Beschränkung, dass nur wenn
keine Söhne mehr da sind, die Enkel die
großväterlichen Schulden begleichen müssen.
Sondern die (Enkel) müssen, wenn der Vater
nicht aufzufinden ist, auch wenn es einen
Vaterbruder gibt, (die Schulden des Großvaters)
nach Gebühr begleichen.⁴⁹² Denn es werden die
Wörter aufgeführt, welche die Begründung (für
diese Regel) beinhalten: „Die Erbnehmer sollen
(die Schulden) begleichen“ (YDh 2.45c).⁴⁹³ Und
wegen folgender Aussage: „Der Erbnehmer
muss die Schulden (des Vaters) begleichen“
(YDh 2.51a).⁴⁹⁴ Und wegen folgender in etwa
gleichbedeutender Aussage: „Die Söhne und
Enkel sollen die Schulden begleichen“ (ViDh
6.27).⁴⁹⁵ Eine ungehinderte Erbschaft (nennt
man) *ṛktha*.⁴⁹⁶

[7.] Wenn der Vater gestorben ist, darf man
einen Jungen, obwohl die Schulden seines
(Vaters) auf ihn übergehen, bis zu seinem
sechzehnten Lebensjahr nicht dazu zwingen,
diese zu begleichen, weil er die Rechtsfähigkeit
(noch) nicht erlangt hat. Denn Nārada sagt:

**Ein (Sohn) ist, solange er die Rechtsfähigkeit
noch nicht erlangt hat, nicht berechtigt,
Schulden aufzunehmen, auch wenn er unab-
hängig ist. (NSm 1.27ab)**

**Bis zu seinem achten Lebensjahr muss man
einen Knaben wie einen Embryo betrachten.
Bis zu seinem sechzehnten Lebensjahr ist er
ein Kind. Das nennt man das Knabenalter.
Danach ist er rechtsfähig und unabhängig,**

⁴⁹⁰ Siehe Kap. 1, Anm. 58.

⁴⁹¹ *rikthagrāha ṛṇaṃ dāpyo yoṣidgrāhas tathaiva ca |
putro 'nanyāśritadravyaḥ putrahīnasya rikthinah ||* (YDh 2.51)

⁴⁹² D. h. entsprechend ihren Erbansprüchen am großväterlichen Besitz.

⁴⁹³ Siehe Kap. 1, Anm. 65.

⁴⁹⁴ „Die schulden eines erblassers welcher keinen *der verwaltung des vermögens fähigen sohn* hat, soll bezahlen, wer
das vermögen empfängt, und ebenso der welcher die frau nimmt, oder der sohn, wenn der Besitz nicht auf einen
anderen übergegangen ist“ (YDh 2.51, Übers. Stenzler 1970).

⁴⁹⁵ Hier wird deutlich gemacht, dass nicht die Generationenfolge bei der Schuldhafung entscheidend ist, sondern die
Frage der Erbnehmerschaft.

⁴⁹⁶ Diese Definition bezieht sich auf die Erwähnung des Wortes *ṛktha* (oder *riktha*) in dem weiter oben zitierten Teilvers
YDh 2.45c, wo es in dem Kompositum *ṛkthagrāha* („Erbnehmer“) verwendet wird. Das Konzept der *apratibandha
dāya* („ungehinderte Erbschaft“) tritt in Mit in elaborierter Form hervor und wird von *sapratibandha dāya*
(„Erbschaft mit Hindernissen“) unterschieden. Beide Begriffe beziehen sich auf unterschiedliche Kreise der
Besitzansprüche (*adhikāra*) im Erbrecht (siehe Sontheimer 1977: 121f., Derrett 1962: 55). Im Kontext der
hinduistischen Joint-Family wird der innerste Kreis der *apratibandha dāyādas* von der traditionellen Patrilinie
gebildet, in der die direkten männlichen Nachkommen die Haupterben mit realen Erbansprüche bilden. Den weiteren
Kreis der *sapratibandha dāyādas* stellen patrilaterale kolineare oder kolaterale Verwandte wie Brüder oder Onkel
väterlicherseits dar. Ihre Erbansprüche sind von eher ruhender Art. Derrett definiert die beiden Begriffe wie folgt:
„By a pleasing metaphor, drawn from the law relating to pledges and mortgages [...], the Mitākṣarā school call the
dāya of the inner circle *a-pratibandha* ‚unobstructed‘, i. e. permanently operative until satisfaction by partition;
while that of the outer circles is called *sa-pratibandha* ‚obstructed‘, i. e. dormant rather than contingent until
happening of events which may never happen, and, while dormant, not unreal, but merely ineffectual“.

iti nāradavacanāt |

yat tu aṣṭamavatsarād ūrdhvam eva ṛṇādānādhikārah
tadanantaram bālatvābhāvād iti ke cit tan na,
ṣoḍaśavarṣāvadhībālatvasya sarvasiddhāntatvāt |

**aśītir yasya varṣāṇi bālo vāpy ūnaṣoḍaśaḥ |
prāyaścittārdham arhanti striyo vadhata⁴⁹⁹ eva ca ||
(ViDh 54.33)**

iti smṛtisvarasāc ca |

[8.] yatra pitṛṇaviṣayakānekābhiyogaḥ⁵⁰⁰ putrasya tatra
yāvad eva sākṣyādīpramāpitaṃ bhavati tāvad eva deyam |
abhiyuktena tv ekavisaṃvādenāparam api
sthālīpulākanyāyena |

**anekārthābhiyoge tu yāvat saṃsādhayed dhanī |
sākṣibhis tāvad evāsau labhate sādhitam dhanam ||
(KSm 473)**

iti kātyāyanavacanāt | **sākṣipadam**
pramāṇamātropalakṣaṇam | nanu

**wenn er keine Eltern mehr hat. (NSm 1.31–
1.32ab)**

Manche sind der Meinung, dass schon nach dem achten Lebensjahr⁴⁹⁷ die Verpflichtung beginnt, die Schulden zu begleichen, weil unmittelbar darauf die Kindheit aufhört.⁴⁹⁸ Das ist nicht der Fall. Denn dass die Kindheit mit dem sechzehnten Lebensjahr endet, ist eine vollständig bewiesene Lehrmeinung. Und weil folgendes die Essenz der Überlieferung darstellt:

Wer achtzig Jahre alt ist oder aber ein Kind, das jünger als sechzehn Jahre ist, unterliegt nur der Hälfte eines (vorgeschriebenen) Sühnerituals sowie Frauen aufgrund ihrer Schwäche. (ViDh 54.33)

[8.] Falls es mehrere Anklagen gibt, welche die Schulden des Vaters zum Gegenstand haben, muss der Sohn nur so viel begleichen, wie durch Zeugen erwiesen wurde, nicht aber nur auf der Grundlage der Widerlegung des Beklagten in einem Punkt⁵⁰¹ und des Weiteren auch nicht auf der Grundlage des Grundsatzes vom Reiskorn und der Pfanne (*sthālīpulākanyāya*).⁵⁰² Denn es heißt bei Kātyāyana:

Wenn ein Gläubiger bei einer Anklage, die mehrere Gegenstände umfasst, sein Eigentum eintreiben will, erhält er davon so viel zurück, wie durch Zeugen bewiesen wurde. (KSm 473)

Das Wort „Zeuge“ ist eine Bezeichnung für „Beweismittel“ in umfassendem Sinne. – Aber (es heißt):

⁴⁹⁷ Wahrscheinlich orientiert sich diese Altersangabe an der Initiation (*upanayana*).

⁴⁹⁸ Eine Stelle in der Kommentarliteratur, in der eine volle Rechtsfähigkeit ab dem achten Lebensjahr gelehrt wird, konnte nicht lokalisiert werden. Die Debatte dreht sich eher um die Frage, ob diese bei Beginn oder Vollendung des sechzehnten Lebensjahres einsetzt, oder sogar erst mit dem zwanzigsten Lebensjahr beginnt (Lariviere 1989b: 41 ad NSm 1.31–32).

⁴⁹⁹ vadhata *em.*, vadhana AB

⁵⁰⁰ pitṛṇa° *em.*, pitṛṇa° AB

⁵⁰¹ D. h., wenn die Zeugen nur einen Teil der Anklage belegen, folgt daraus nicht, dass die ganze Forderung des Anklägers als erwiesen gilt.

⁵⁰² Gemeint ist, dass auch wenn nur ein einziger vom Sohn abgestrittener väterlicher Schuldvertrag erwiesen ist, auch alle anderen unbeglichenen väterlichen Schuldverträge, die angezeigt werden, als erwiesen zu erachten sind. Dass dies im Verfahrensrecht in anderen Fällen durchaus als eine legitime Methode angesehen wurde, belegt YDh 2.20, das weiter unten zitiert wird: „Wer eine mehrfache beschuldigung leugnet, und in einem punkt überführt wird, den soll der könig die ganze schuld bezahlen lassen. Etwas früher nicht angezeigtes aber ist nicht zu berücksichtigen“ (Übers. Stenzler 1970). Dies entspricht der Maxime *sthālīpulākanyāya*, eine induktive Methode, die auf den Schluss vom Teil auf das Ganze abzielt. Singh (1980: 101) übersetzt diese Maxime als „the maxim of the cooking pot and boiled rice“ und definiert diese wie folgt: „In a cooking pot all grains being equally moistened by the hot water, when one grain is found to be well cooked, the same may be inferred with regard to other grains. So the maxim is used when the condition of the whole class is inferred from that part“.

**nihnute likhitam naikam ekadeśe ca bhāvitaḥ |
dāpyam sarvaṃ nrpeṅārthaṃ na grāhyas tv
aniveditaḥ || (YDh 2.20)**

iti yājñavalkyavacanenānekābhiyoge ekadeśāṅgikāre
sarvasamādhanam ucitam | tat katham ekadeśādānam iti
ucyate | idaṃ svakṛtārnaviṣayam | tatra
suvarṇarajatavastrādyanekābhiyoga ekadeśe pratyarthino
mithyāvāditvaniścayād ekadeśāntare 'py asatyavāditvam
saṃbhavati | pitrādyaṅne tu bahūn arthān abhiyuktasya
putrāder ahaṃ na jānāmīti⁵⁰³ vadato⁵⁰⁴ nihnavavāditvam
ity ekadeśabhāvanāyām api
nānyatrāsatyavāditvasaṃbhava iti kātyāyanavacanam
(siehe KSm 473) pitrādikṛtārnaviṣayam iti viṣayabhedān
na smṛtyor virodha iti sarvaṃ mañju |

[9.] anāvaśyakasurāpānādinimittakṛtam pitṛṇam⁵⁰⁷
putrāsamādheyam eva |

**yad dr̥ṣṭam dattaśeṣam vā deyaṃ paitāmahaṃ tu tat |
sadoṣam vyāhataṃ⁵⁰⁸ pitrā naiva deyaṃ ṛṇam kva
cit || (KSm 554)**
iti kātyāyanavacanāt |

**Wer (die Gültigkeit) mehrerer Dokumente
abstreitet und in einem Punkt überführt wird,
den soll der König dazu zwingen, die ganze
Forderung zu begleichen. Etwas, was (der
Kläger) vorher nicht angezeigt hat, darf er
jedoch nicht eintreiben. (YDh 2.20)**

Wegen dieses Ausspruchs von Yājñavalkya ist es angemessen, dass bei einer Mehrfachanklage, in der (die Schuld) in einem einzigen Fall eingeräumt wird, die ganze (Forderung) beglichen wird. Warum also soll (die Forderung nur) in einem Fall beglichen werden? – Folgendes wird entgegnet: Diese (Auffassung)⁵⁰⁵ bezieht sich auf Schulden, die man selbst aufgenommen hat. Denn wenn in einem solchen Fall bei einer Mehrfachanklage, z. B. wegen Gold, Silber, Stoffen usw. (als Streitgegenstände), Gewissheit darüber besteht, dass der Beklagte in einem Punkt die Unwahrheit gesprochen hat, ist es wahrscheinlich, dass er auch in einem anderen Punkt gelogen hat. Wenn der Sohn usw., der bezüglich der Schulden seines Vaters usw. in vielen Angelegenheiten angeklagt ist, sagt „Ich weiß (darüber) nicht Bescheid“, ist das keine Falschaussage. Auch wenn er in einem Punkt überführt wird, ist das kein Grund dafür, dass er in einem anderen Punkt lügt. Der Ausspruch Kātyāyanas (siehe KSm 473) bezieht sich auf Schulden, die der Vater usw. aufgenommen hat. Folglich besteht aufgrund der unterschiedlichen Gegenstandsbereiche kein Widerspruch zwischen den beiden Smṛti-Texten.⁵⁰⁶ Das Ganze ist erfreulich.

[9.] Der Sohn muss keine Schulden seines Vaters begleichen, welche dieser für etwas Unnötiges oder unter dem Einfluss von Branntwein usw. aufgenommen hat.

Denn es heißt bei Kātyāyana:

Man muss großväterliche Schulden begleichen, wenn sie anerkannt oder teilweise unbeglichen sind. Niemals sind Schulden zu erstatten, die mit Fehlern behaftet sind oder welche der Vater zurückgewiesen hat. (KSm 554)

⁵⁰³ jānām iti A, jānāmīti B

⁵⁰⁴ vadata A, vadato B

⁵⁰⁵ D. h., dass die Überführung in einem Punkt zu einer Erstattung aller vorgebrachten Forderungen führt.

⁵⁰⁶ D. h. zwischen KSm 473 und YDh 2.20.

⁵⁰⁷ pitṛṇam em., pitṛṇam A, pitṛṇam B

⁵⁰⁸ vyāhitaṃ A, vyāhataṃ B

dr̥ṣṭam pramāyitam | **dattaśeṣam** pitṛnistīrṇāvaśiṣṭam |
paitāmahaṃ pitāmahād āgatam | **sadoṣam**
anāvaśyakasurāpānādyaṛthakṛtam | **pitṛā vyāhatam**
pitṛṇipratipattāv⁵⁰⁹ asādhitam | tathā pitṛāsadvyayārtham
kṛtam apī ṛṇam **putrair** na **deyam** |

saurākṣikaṃ vṛthā dānaṃ kāmakrodhapraṭiśrutam |
prātibhāvyaṃ daṇḍaśulkaśeṣam putraṃ na dāpayet ||
(BSm 10.118)

iti vacanāt |

sauram surāpānanimitakam | **ākṣikaṃ** dyūte
parājayanivṛttam | **vṛthā dānaṃ**
nityanaimittikārthavyatiriktam |
dhūrtaḥ bandimallādibhyaḥ⁵¹¹ **praṭiśrutam** |

dhūrte bandini malle ca kuvaidye kitave śaṭhe |
cāṭacāraṇacaureṣu dattaṃ bavati niṣphalam⁵¹² || (DSm
3.16)

iti smṛteḥ |

kāmakrodhakṛtalakṣaṇam āha kātyāyanaḥ |

likhitam⁵¹³ **muktakam**⁵¹⁴ **vāpi deyam yat tu**
praṭiśrutam |
parapūrvastriyai tat tu vidyāt kāmakṛtam tv ṛṇam ||
yatra hiṃsām samutpādya krodhād dravyaṃ vināśya
vā |
uktam tuṣṭikaram tat tu vidyāt krodhakṛtam tv
ṛṇam || (KSm 564–565)

„Anerkannt“, d. h. bewiesen. „Teilweise unbeglichen“, d. h. der Restbetrag von dem, was der Vater schon beglichen hat.⁵¹⁰ „Großväterliche (Schulden)“, d. h. (Schulden), die vom Großvater väterlicherseits stammen. „Mit Fehlern behaftet“, d. h. (Schulden), die für eine unnötige Sache oder für den Genuss von Branntwein aufgenommen wurden. „Die der Vater zurückgewiesen hat“, d. h. es ist nicht erwiesen, dass der Vater das Darlehen anerkannt hat. Ebenso müssen die Söhne auch keine Schulden beglichen, die der Vater für verwerfliche Ausgaben aufgenommen hat.

Denn es heißt:

Man darf einen Sohn nicht dazu zwingen, Trink- und Spielschulden, unnütze Geschenke, Versprechen, die unter dem Einfluss von Begierde und Zorn gemacht wurden, Bürgerschaftsverpflichtungen oder die Restsumme von Strafen oder Morgengaben zu begleichen. (BSm 10.118)

„Trinkschulden“ sind (Schulden), die durch den Genuss von Branntwein entstanden sind. „Spielschulden“, d. h. Verluste durch Niederlagen beim Würfelspiel. „Unnütze Geschenke“, d. h. andere als solche, die aus einem notwendigen (*nitya*) oder aus einem bestimmten Anlass getätigt (*naimittika*) wurden. „Versprechen“, d. h. an Betrüger, Gefangene oder Ringer usw.

Denn es ist überliefert:

Was man einem Betrüger, Gefangenen, Ringer, schlechten Arzt, Spieler, Schwindler, Hochstapler, Schauspieler oder Dieb gegeben hat, trägt keine Früchte. (DSm 3.16)

Kātyāyana nennt Merkmale für Handlungen aus „Begierde und Zorn“:

Was man mündlich oder schriftlich versprochen hat, muss man bezahlen, aber was man einer Frau, die früher einen anderen (Ehemann) hatte, zu geben versprochen hat, das soll man als Schulden, die aus Begierde aufgenommen wurden, verstehen.

Das, was als Wiedergutmachung versprochen wurde, wenn man eine Gewalttat verursacht oder aus Zorn eine Sache zerstört hat, das soll

⁵⁰⁹ pitṛṇi° *em.*, pitṛṇi° AB

⁵¹⁰ Gemeint ist die Differenz zwischen der vollständigen Schuldsumme und dem, was vom Vater davon schon beglichen wurde.

⁵¹¹ °bandī° A, °bandi° A¹

⁵¹² niṣkalaṃ A, niṣphalaṃ B

⁵¹³ likhitam *em.*, likhitvā AB, likhitam Ed.

⁵¹⁴ muktakam *em.*, musuktakam A, śuktakam B, muktakam Ed.

man als eine Schuld, die aus Zorn aufgenommen wurde, verstehen. (KSm 564–565)

iti **prātibhāvyam** | pitur
darśanapratyayapratibhūtvāgatam | dānapratibhūtvāgatam
tu deyam eva | **itarasya sūtā apīty** (YDh 2.53d)⁵¹⁵ ukteh |
daṇḍaśeṣam pitranyāyagate daṇḍe pitṛdattāvaśeṣam |
śulkaśeṣam pitrā kanyādyupagrhitadattāvaśeṣam⁵¹⁶ | pitrā
dattāvaśiṣṭasya deyatvakalpanāpavādārtham idam | atra
daṇḍaśulkaśeṣam ity uktyā sarvaṃ deyam iti na
bhramitavyam |

daṇḍam vā daṇḍaśeṣam vā śulkaṃ taccheṣam eva vā |
na dātavyam tu putreṇa yac ca na vyāvahārikam ||
(VySm 156)
ity auśanasasmarāṇāt |

„Bürgschaftsverpflichtungen“, d. h. „das, wofür der Vater eine Gestellungs- oder Vertrauensbürgschaft eingegangen ist“. Eine eingegangene Zahlungsbürgschaft muss (der Sohn) erstatten. Denn es heißt: „Von dem letzteren [dem Zahlungsbürgen] (müssen) auch die Söhne (zahlen)“ (YDh 2.53d).⁵¹⁷ „Die Restsumme von Strafen“, d. h. der Restbetrag von dem, was der Vater von einer Geldstrafe, die wegen einer unrechtmäßigen Handlung des Vaters verhängt wurde, (bereits) gezahlt hat. „Die Restsumme von Morgengaben“, d. h. der Restbetrag von dem, was der Vater (bereits) bezahlt hat und von einem Mädchen usw. in Besitz genommen wurde. Dies steht für eine Ausnahme bei der Festsetzung der Erstattungspflicht für eine Restsumme von dem, was der Vater schon beglichen hat. Man darf hier nicht irrtümlich davon ausgehen, dass aufgrund des Ausdrucks „die Restsumme von Strafen oder Morgengaben“ alles zu erstatten ist.⁵¹⁸

Denn es ist bei Uśanas überliefert:

Ein Sohn muss eine Strafe oder die Restsumme einer Strafe, eine Morgengabe oder die Restsumme einer Morgengabe oder etwas Unrechtmäßiges nicht erstatten. (VySm 156)

⁵¹⁵ Siehe Kap. 1, Anm. 409.

⁵¹⁶ °upagrahīta° A, °upagrhitā° B

⁵¹⁷ Siehe Kap. 1, Anm. 416.

⁵¹⁸ Hier wird einer möglichen Position entgegengetreten, nach der die Nennung einer Restsumme nicht ausschließt, dass für den Fall, dass die ganze Geldstrafe oder Morgengabe nicht beglichen wurde, der Sohn für diese nicht doch einstehen muss. Dies wird damit begründet, dass es allgemeine Regeln gibt, welche die Begleichung von Geldstrafen und Morgengaben durch den Sohn grundsätzlich untersagen (siehe VySm 156 und GauDhSū 12.41). Dass der Sohn für Restbeträge in diesen Fällen haftet, stellt lediglich eine Ausnahme zu dieser allgemeinen Regel dar.

yac ca na vyāvahārikam yad eva pitur
 anyāyavyavahāreṇa kṛtaṃ tad eva na dātavyam |
 āśramārthakṛṣyādikaraṇārthakṛtaṃ tu deyam eva
 putreṇety ata eva vacanād gamyate |
daṇḍaśulkāvaśiṣṭakam iti (YDh 2.47b)⁵¹⁹ yājñavalkyāt
 sarvadaṇḍaśulkadānaprāptau tadapavādārthaṃ
 śeṣagrahaṇam | avihitavaṇijyasya vaṇijyānimittam apy
 ṛṇaṃ na putrasamādheyam |
prātibhāvyaṇikśulkamadyadyūtadaṇḍā na putrān
adhibhaveyur iti (GauDhSū 12.41) gautamokteḥ |
adhibhaveyuḥ putrasyopari na bhavantīty arthaḥ |
 vaṇijyānimittakam ṛṇaṃ vaṇikśabde nocyate, vaiśyānām
 vaṇijyāyā vihitatvena | taiḥ kṛtāni vaṇijyānimittakāni ṛṇāni
 tatputro dāpya eva, teṣāṃ vaṇijyāyā vihitatvāt | yad āha
 manuḥ **vaṇikpaśukṛṣī viśa** iti (MDh 10.79b)⁵²⁰ |

„Etwas Unrechtmäßiges“ bedeutet, dass man nichts erstatten muss, was ein unrechtmäßiges Geschäft des Vaters verursacht hat. Es folgt jedoch aus dieser Aussage, dass der Sohn (Schulden) erstatten muss, die für einen *āśrama* oder für Gewerbe wie Ackerbau usw. aufgenommen wurden. Falls einer wegen der (Aussage) Yājñavalkyas „Restbeträge von Strafen oder Morgengaben (muss der Sohn nicht begleichen)“ (YDh 2.47b)⁵²¹ davon ausgehen sollte, dass die ganze „Strafe oder Morgengabe“ zu begleichen ist, (muss man diesem entgegen, dass) die Erwähnung der „Restsumme“ eine spezifische Regel darstellt.⁵²² Der Sohn muss Geschäftsschulden für ein rechtswidriges Geschäft nicht begleichen. Denn Gautama sagt: „Söhne sind nicht haftbar für Bürgschaften, Geschäftsschulden, Morgengaben, Trink- und Spielschulden oder Geldstrafen“ (GauDhSū 12.41). „(Sie sind nicht) haftbar“ bedeutet, dass (die Schulden) nicht auf den Sohn übergehen. Das ist die Bedeutung. „Geschäftsschulden“ passt nicht zum Wort „Geschäftsmann“, weil Handel für Vaiśyas vorgeschrieben ist. Man muss deren Söhne eben dazu bringen, die Geschäftsschulden ihrer (Väter) zu begleichen, weil Handel für sie vorgeschrieben ist.⁵²³ Denn Manu sagt: „Handel, Viehzucht, Ackerbau (sind für den Lebensunterhalt) für den Vaiśya (vorgeschrieben)“ (MDh 10.79b).⁵²⁴

⁵¹⁹ *surākāmadyūtakṛtaṃ daṇḍaśulkāvaśiṣṭakam |*
ṛthādānaṃ tathaiveha putro dadyān na paitṛkam || (YDh 2.47)

⁵²⁰ *śāstrāstrabhṛttvaṃ kṣatrasya vaṇikpaśukṛṣī viśaḥ |*
ājīvanārthaṃ dharmas tu dānam adhyayanam yajih || (MDh 10.79)

⁵²¹ „Schulden für geistige Getränke, Liebesausschweifungen, Spiel, oder die von einer Geldstrafe oder Zoll noch übrig sind, und ebenso unnötige Geschenke braucht der Sohn hier für den Vater nicht zu bezahlen“ (YDh 2.47, Übers. Stenzler 1970).

⁵²² Das bedeutet, die Nennung einer „Restsumme“ impliziert nicht, dass gänzlich unbeglichene Geldstrafen oder Morgengaben zu begleichen sind.

⁵²³ Für Vaiśyas gelten solche Schulden nicht als *avyavahārika*, d. h. als unrechtmäßig zustande gekommen.

⁵²⁴ „Zum Zwecke des Lebensunterhalts ist die Verwendung von Waffen und Geschossen für den Kṣatriya (vorgeschrieben), Handel, Viehzucht und Ackerbau für den Vaiśya, aber ihre Pflichten umfassen auch Freigiebigkeit, Lernen und Opfer“ (MDh 10.79; Übers. Michaels 2010a).

kusīdakṛṣivāṇijyapāsupālyam viśaḥ smṛtam iti (YDh 1.119cd)⁵²⁵ yājñavalkyaś ca | yad api virahitenottamastrīlobhena bahustrikatvalobhena vā gītādiśravaṇavyāmohena vā pitrānupakāryuttamakulasambandhāya ca kṛtam ṛṇam tad api na putrasamādheyam | **yac ca na vyāvahārikam** iti (VySm 156d)⁵²⁶ vacanāt | mūlībhūtanāyāsaśmyāc ca |

[10.] dharmārtham⁵²⁹ pitṛpratiśrutam adattvā mṛte pitari deyam eva | yad āha kātyāyanaḥ

svasthenārtena vā deyaṃ śrāvitaṃ dharmakāraṇāt | adattvā tu mṛte dāpyas tatsuto nātra saṃśayaḥ || (KSm 566)

iti tathā kanyodvāhādyarthakṛtam api ṛṇam deyam eva

kanyāvivāhakārye ca pretakārye ca yat kṛtam | etat sarvaṃ pradātavyaṃ kuṭumbena kṛtam prabhoḥ || (KSm 543)

kuṭumbārtham aśaktena grhītaṃ vyādhitena vā | upaplavanimittaṃ ca dadyād āpatkṛtam ca tat || (KSm 542)

iti kātyāyanavacanāt |

Und Yājñavalkya sagt: „Geldverleih, Ackerbau, Handel und Viehzucht (ist das vorrangige Geschäft) eines Vaiśya“ (YDh 1.119cd).⁵²⁷ Außerdem muss ein Sohn auch nicht die Schulden seines alleinstehenden Vaters begleichen, welche dieser aufgenommen hat entweder aus dem Verlangen nach einer besseren Frau oder aus dem Verlangen nach vielen Frauen oder aus einer Verblendung, die vom Hören einer religiösen Lehre herrührt, oder um Beziehungen zu einer hochstehenden, (aber) nicht hilfsbereiten Familie zu knüpfen. Denn es heißt: „Und Unrechtmäßiges (muss der Sohn) nicht (begleichen)“ (VySm 156d). Und weil sich die Regeln, die (hierfür) die Grundlage bilden, ähneln.⁵²⁸

[10.] Wenn der Vater etwas für ein gutes Werk versprochen und nicht gegeben hat, muss man es nach seinem Tod spenden. Denn Kātyāyana sagt:

Wenn einer, gleich ob krank oder gesund, verkündet hat, etwas für ein gutes Werk spenden zu wollen, und es nicht getan hat, muss man dessen Sohn dazu bringen, die Spende zu tätigen, wenn der Vater gestorben ist. Darüber besteht kein Zweifel. (KSm 566)

In gleicher Weise muss man auch Schulden begleichen, die für die Hochzeit einer Tochter usw. aufgenommen wurden. Denn Kātyāyana sagt:

(Schulden), die der Hausherr für die Hochzeit einer Tochter oder die Bestattung eines Verstorbenen aufgenommen hat, muss die Familie vollständig begleichen. (KSm 543)

(Schulden), die (der Familienvorstand) aufgenommen hat, weil er nicht in der Lage war, seine Familie zu unterhalten oder weil er unter einer Krankheit gelitten hat, solche durch ein Unglück bedingte, in Notzeiten aufgenommene (Schulden) muss man erstatten. (KSm 542)

⁵²⁵ *pradhānaṃ kṣatriye karma prajānāṃ paripālanam | kusīdakṛṣivāṇijyapāsupālyam viśaḥ smṛtam || (YDh 1.119)*

⁵²⁶ *daṇḍo vā daṇḍaśeṣo vā śulkaṃ taccheṣam eva vā | na dātavyaṃ tu putreṇa yac ca na vyāvahārikam || (VySm 156)*

⁵²⁷ „Die hauptsächliche that des Kshatriya ist die beschützung der menschen; wucher, ackerbau, handel und viehzucht die des Vaiśya“ (YDh 1.119, Übers. Stenzler 1970).

⁵²⁸ Gemeint sind die oben zitierten Verse beginnend mit KSm 554, die alle betonen, dass amoralische Schulden des Vaters vom Sohn nicht zu erstatten sind.

⁵²⁹ dhamārtham A, dharmārtham A²

[11.] ṛkthagrāhastrīhāriputrāṇām samavāye tu ādyayoḥ
satoḥ putraḥ pitṛṇam na dāpyaḥ |
dhanastrīhāriputrāṇām ṛnabhāg yo dhanam hared iti
(NSm 1.20ab)⁵³⁰ nāradavacanāt | **ṛkthagrāha ṛṇam**
dāpyo yoṣidgrāhas tathaiva ceti (YDh 2.51ab)⁵³¹
yājñavalkyavacanāc ca | anyadīyaṃ dravyam anyasya
krayādivyatirekena yat svīyaṃ bhavati tad **ṛktham** | tathā
ca yo yadīyaṃ dravyam ṛktharūpeṇa grhṇāti
pitṛvyabhrātrādīḥ sa ṛṇam dadyān na caurādīḥ |
strīdhanahāriṇor abhāve tu putraḥ pitṛṇam⁵³² dāpyaḥ |
putro 'satoḥ strīdhaninor iti (NSm 1.20c)⁵³³
tenaivokteḥ | yadi dhanahārī putraś ca na bhavati tadā
strīhāry eva tatpater ṛṇam dāpyaḥ | yadi ca dhanahārī
strīhārī dhaniputrayor iti (NSm 1.20d)⁵³⁴ tadukteḥ |

ṛṇam tu dāpayet putram yadi syān nirupadravaḥ |
draviṇārhaś⁵⁴⁰ ca dhuryaś ca nānyathā dāpayet
sutam || (KSm 557)

[11.] Wenn von einer Gruppe bestehend aus dem
Erbnehmer, demjenigen, der die Frau (des
verstorbenen Mannes) nimmt, und dem Sohn,
die ersten beiden vorhanden sind, muss der Sohn
die väterlichen Schulden nicht begleichen. Denn
es heißt bei Nārada: „Von den folgenden drei –
demjenigen, der das Vermögen nimmt, dem-
jenigen, der die Frau nimmt, und dem Sohn –
erbt derjenige die Schulden (des verstorbenen
Mannes), der das Vermögen nimmt“ (NSm
1.20ab).⁵³⁵ Und weil es bei Yājñavalkya heißt:
„Der Erbnehmer und ebenso derjenige, der die
Frau (des verstorbenen Mannes) nimmt, sollen
die Schulden begleichen“ (YDh 2.51ab).⁵³⁶ Eine
Sache, die einem anderen gehört, und in den
eigenen Besitz übergeht, ohne dass man sie von
einem anderen gekauft hat usw., das ist „Erbe“.
Entsprechend soll derjenige, der das Eigentum
eines anderen in Form eines Erbes erhält, d. h.
der Vaterbruder, Bruder usw., die Schuld be-
gleichen, nicht (aber) ein Dieb usw.⁵³⁷ Wenn es
aber weder jemanden gibt, welcher die Frau,
noch einen, der das Vermögen (des verstorbenen
Mannes) nimmt, muss man den Sohn dazu
bringen, die väterlichen Schulden zu begleichen.
Denn von diesem [Nārada] wurde gesagt: „Der
Sohn (muss die Schulden begleichen), wenn es
keinen gibt, der Frau oder Vermögen nimmt“
(NSm 1.20c).⁵³⁸ Wenn es keinen gibt, der das
Vermögen nimmt, und keinen Sohn, dann muss
derjenige, der die Frau nimmt, die Schulden
ihres (früheren) Ehemannes begleichen. Denn es
heißt bei ihm [Nārada]: „Derjenige, der die Frau
nimmt, (muss die Schulden begleichen), wenn es
weder einen gibt, der das Vermögen nimmt,
noch einen Sohn“ (NSm 1.20d).⁵³⁹

Denn es heißt:

Man soll den Sohn nur dann dazu zwingen,
die Schulden des Vaters zu begleichen, wenn
er sich nicht in einer schwierigen Lage be-

⁵³⁰ *dhanastrīhāriputrāṇām ṛnabhāg yo dhanam haret |*
putro 'satoḥ strīdhaninoḥ strīhārī dhaniputrayoḥ || (NSm 1.20)

⁵³¹ Siehe Kap. 1, Anm. 491.

⁵³² *pitṛṇam em.*, *pitṛṇam A*, *pitṛṇam B*

⁵³³ Siehe Kap. 1, Anm. 530.

⁵³⁴ Siehe Kap. 1, Anm. 530.

⁵³⁵ „Of these three – (1) the one who takes the property, (2) the one who takes the wife, and (3) the son – the one who takes the property also takes on the debt. The son is liable for the debt if no one takes either the wife or the property, the taker of the wife if no one takes the property or if there is no son“ (NSm 1.20, Übers. Lariviere 1989b).

⁵³⁶ Siehe Kap. 1, Anm. 494.

⁵³⁷ Die Verpflichtung zur Begleichung der Schulden des Verstorbenen entsteht primär durch das Erben von dessen Besitz. Wer den Besitz einer Person stiehlt oder kauft, haftet jedoch nicht für deren Schulden.

⁵³⁸ Siehe Kap. 1, Anm. 535.

⁵³⁹ Siehe Kap. 1, Anm. 535.

⁵⁴⁰ *draviṇārhaś em.*, *draviṇārhaś AB*, *draviṇārhaś Ed.*

vyasanābhiplutaḥ putro bālo vā yadi dr̥śyate |
dravyahṛd dāpayet tat tu tasyābhāve purandhriḥṛt ||
(KSm 576)

iti vacanāt |

draviṇārhaḥ svāmśagrahaṇocitaḥ jātyandhatvādīśūnyaḥ |
ṛkthabhāja ṛṇaṃ praktikuryur iti (GauDhSū 12.40)
gautamavacanasvārasyeṇārṅkthabhājām
jātyandhabadhirādīnām ṛṇāpākṛtāv anadhikārāt | **dhuryaḥ**
ṛṇodvahanasamarthaḥ | **vyasanābhipluto**
'cikitsyavyādhyabhibhūtaḥ | yogyo 'pi putro
'nanyāśritadravya eva pitṛṇaṃ dāpyaḥ |

findet, Anspruch auf dessen Vermögen hat und die (Schulden-)Last tragen kann. Andernfalls darf man den Sohn nicht zur Erstattung (der Schulden) zwingen. (KSm 557)

Wenn der Sohn vom Unglück heimgesucht wird oder noch ein Kind ist, soll derjenige, der den Besitz (des verstorbenen Mannes) erhält, diese (Schuld) begleichen, oder, wenn es einen solchen nicht gibt, derjenige, der die Frau nimmt. (KSm 576)

„Der Anspruch auf dessen Vermögen hat“ heißt, dass er geeignet ist, seinen Anteil zu nehmen, und frei ist von angeborener Blindheit usw. Denn diejenigen, die kein Erbe erhalten, z. B. solche, die von Geburt an blind oder taub sind, haben keine Verpflichtung, die Schulden zu begleichen, weil die Essenz von Gautamas Aussage lautet: „Die Erben sollen die Schulden begleichen“ (GauDhSū 12.40). „Der die Last tragen kann“ bedeutet, dass er in der Lage ist, die Schulden zu tragen. „Der vom Unglück heimgesucht wird“ heißt, dass er unter einer unheilbaren Krankheit leidet. Sofern der Sohn gesund ist und sein Besitz nicht auf einen anderen übergegangen ist, muss er die väterlichen Schulden begleichen.

putro 'nanyāśritadravya iti (YDh 2.51c)⁵⁴¹
yājñavalkyokteḥ | yasya mātāpitṛsaṃbandhidravyam
anyāśritam anyagataṃ na bhavati so
'nanyāśritadravyaḥ | yady apy atra **na bhrātaro na**
pītarah putrā ṛkthaharāḥ pitur iti (MDh 9.185ab)⁵⁴²
manūkteḥ | putre saty anyarṛkthagrahī na saṃbhavati tathā
na dviṭīyaś ca sādhvīnām kva cid bhartopadiśyata iti
(MDh 5.162cd)⁵⁴³ smaraṇāt | yoṣidgrāho 'pi na
saṃbhavati | tathāpy anyāyavṛttaḥ savarṇāputraḥ
klībādayaś ca saṃbhavanty eva | **savarṇāputro 'py**
anyāyavṛtto na labhetaikeṣām iti (GauDhSū 28.40)
gautamasmaraṇāt | klībādīn upakramya **bhartavyāḥ syur**
niraṃśakā iti (YDh 2.140d)⁵⁴⁴ vacanāc ca |

Denn es heißt bei Yājñavalkya: „(Man muss) den Sohn, wenn der Besitz nicht an einen anderen übergegangen ist, (dazu bringen, die väterlichen Schulden zu begleichen)“ (YDh 2.51c).⁵⁴⁵ Einer, dessen elterlicher Besitz nicht auf einen anderen übergegangen, d. h. nicht an einen anderen gegangen ist, ist einer, dessen „Besitz nicht an einen anderen übergegangen ist“. Obgleich auch hierbei wegen des Ausspruchs von Manu „Weder Brüder noch Väter, sondern Söhne erhalten das Erbe“ (MDh 9.185ab)⁵⁴⁶ gilt: Wenn es einen Sohn gibt, ist kein anderer Erbnehmer (als der Sohn) möglich.⁵⁴⁷ Denn es wird ebenfalls überliefert: „Auch wird nirgendwo ein zweiter Mann für gute Frauen gelehrt“ (MDh 5.162cd).⁵⁴⁸ Auch ist es nicht möglich, dass einer die Frau nimmt. Nichtsdestoweniger gibt es Söhne von einer Frau von gleichem Stand (wie der Ehegatte), die einen schlechten Lebenswandel aufweisen, d. h. Schwächlinge usw. (*klība*).⁵⁴⁹ Denn es ist bei Gautama überliefert: „Selbst Söhne einer Frau, die vom gleichen Stand (wie ihr Ehegatte) ist, erhalten kein Erbe, wenn sie einen schlechten Lebenswandel aufweisen“ (GauDhSū 28.40). Und weil es über Schwächlinge usw. heißt: „Sie sollen ernährt werden, aber keinen Erbteil erhalten“ (YDh 2.140d).⁵⁵⁰

⁵⁴¹ Siehe Kap. 1, Anm. 491.

⁵⁴² *na bhrātaro na pītarah putrā rikthaharāḥ pituḥ | pitā hared aputrasya riktham bhrātara eva vā* || (MDh 9.185)

⁵⁴³ *nānyotpannā prajāstīha na cāpy anyaparigrahe | na dviṭīyaś ca sādhvīnām kva cid bhartopadiśyate* || (MDh 5.162)

⁵⁴⁴ *klībo 'tha patitas tajjah paṅgur unmattako jaḍaḥ | andho 'cikitsyarogādya bhartavyāḥ syur niraṃśakāḥ* || (YDh 2.140)

⁵⁴⁵ Siehe Kap. 1, Anm. 494.

⁵⁴⁶ „Weder Brüder noch Väter, sondern Söhne nehmen den väterlichen Besitz, aber der Vater soll den Besitz eines sohnlosen Sohnes nehmen und ebenso seine Brüder“ (MDh 9.185, Übers. Michaels 2010a).

⁵⁴⁷ Die in NSm 1.20 diskutierten Fälle, dass der Sohn nicht Erbnehmer ist und eine Witwe mit einem anderen Mann lebt, ist im Lichte der normativen Vorgaben des Dharmasāstra interpretationsbedürftig. Im Folgenden werden daher Kategorien von Söhnen und Frauen vorgestellt, für welche die Regeln aus NSm 1.20 zutreffen.

⁵⁴⁸ „Keine Anerkennung bekommt man hier für die Nachkommen eines anderen Mannes oder einer anderen Frau; auch wird nirgendwo ein zweiter Mann für gute Frauen gelehrt“ (MDh 5.162, Übers. Michaels 2010a).

⁵⁴⁹ Der Sanskrit-Begriff *klība* ist vieldeutig. Wendy Doniger und Sudhir Kakar kritisieren die etablierte Übersetzung „Eunuch“ und stellen die Bedeutungsbandbreite folgendermaßen dar: „The Sanskrit word *klība* (which has traditionally been translated as ‚eunuch‘) includes a wide range of meanings under the general rubric of ‚a man who does not act the way a man should act‘, a man who fails to be a man, a defective male, a male suffering from failure, distortion, and lack. It is a catch-all term that traditional Hindus coined to indicate a man who is in their terms sexually dysfunctional (or in ours, sexually challenged), including someone who was sterile, impotent, castrated, a transvestite, a man who had oral sex with other men, who had anal sex, a man with mutilated or defective sexual organs, a man who produced only female children, or, finally, a hermaphrodite“ (Doninger/Kakar 2009: xxxiii–xxxiv). Auf welche Formen normabweichenden Verhaltens oder physischer Erscheinung an der vorliegenden Stelle angespielt wird, kann nicht entschieden werden.

⁵⁵⁰ „Ein zwitter oder ein gefallener und dessen sohn, ein lahmer, ein toller, ein geistesschwacher, ein blinder, ein mit unheilbarer krankheit behafteter und ähnliche sollen ernährt werden, ohne einen erbteil zu bekommen“ (YDh 2.140; Übers. Stenzler 1970).

[12.] yoṣidgrāho ’py atikrāntasāstrīyaniṣedhaḥ⁵⁵¹ |
svairiṇyantimāḥ punarbhūprathamāḥ vā gr̥hṇan tathā
sapradhanāḥ sāpatyāḥ vā svayamupagatāḥ
adhanāputramṛtasya vā striyam upāśnan
pūrvapatikṛtarnāpākaraṇādihikārī sambhavaty eva | yad
āha nāradaḥ

parapūrvāḥ striyas tv anyāḥ sapta proktā
yathākramam |
punarbhūḥ trividhā tāsāḥ svairiṇī tu caturvidhā ||
kanyaivākṣatayonir yā pāṇigrahaṇadūṣitā |
punarbhūḥ prathamā proktā
punaḥsaṃskārakarmaṇā || (NSm 12.45–46)

deśadharmān avekṣya strī gurubhir yā pradīyate⁵⁵⁴ |
utpannasāhasānyasmai sā dvitīyā prakīrtitā || (NSm
12.52)

utpannasāhasā utpannavyabhicārā |

asatsu devareṣu strī bāndhavair yā pradīyate |
savarṇāya sapinḍāya⁵⁵⁶ sā tṛtīyā prakīrtitā || (NSm
12.48)

[12.] Auch derjenige, der die Frau (eines verstorbenen Mannes) nimmt, verletzt das Verbot der Lehrtexte. Es ist jedoch möglich, dass einer, der entweder die letzte (Kategorie) einer freizügigen Frau (*svairiṇī*) oder die erste (Kategorie) der wiederverheirateten Frauen (*punarbhū*) nimmt, und ebenso derjenige, der (eine Frau) mit Kostbarkeiten oder Kindern oder (eine Frau), die sich freiwillig unter seinen Schutz begeben hat, oder eine Frau, deren Mann mittel- und kinderlos gestorben ist, erhält, verpflichtet (*adhikārin*) ist, die Schulden, die deren früherer Ehemann aufgenommen hat, zu begleichen. Denn es heißt bei Nārada:

Es gibt weitere sieben Arten von Frauen,⁵⁵² die zuvor mit einem anderen (Mann) zusammen waren. Sie werden in ihrer Reihenfolge genannt. Unter diesen gibt es drei (Kategorien) von wiederverheirateten Frauen und vier (Kategorien) freizügiger Frauen. Ein Mädchen, deren Schoß unberührt ist und die (nur) durch ihre Heirat beschmutzt⁵⁵³ ist, stellt wegen des wiederholt durchgeführten Übergangsrituals (*saṃskāra*) die erste Kategorie der wiederverheirateten Frauen dar. (NSm 12.45–46)

Als zweite Kategorie wird eine Frau bezeichnet, die ein Verbrechen (*sāhasa*)⁵⁵⁵ begangen hat, und von den Ältesten in Übereinstimmung mit den örtlichen Sitten einem anderen gegeben wird. (NSm 12.52)

„Die ein Verbrechen begangen hat“, bedeutet, dass sie Ehebruch begangen hat.

Wenn eine Frau keinen Schwager hat, und von ihren Verwandten einem gegeben wird, der vom selben Stand ist und zur Speisegemeinschaft beim Ahnenopfer gehört (*sapinḍa*), ist das als die dritte Kategorie bekannt. (NSm 12.48)

⁵⁵¹ atikrāntasāstrīyaniṣedhaḥ A, atikrāntasāstrīyaniṣedhaḥ A²

⁵⁵² D. h. neben den rechtmäßig verheirateten Ehefrauen.

⁵⁵³ Wörtl. „durch die Annahme der Hand“. Gemeint ist damit *pāṇigrahaṇa* im brahmanischen Hochzeitsritual.

⁵⁵⁴ pradīyate A, pradīyate A²

⁵⁵⁵ Richard W. Lariviere übersetzt „*strī* [...] *utpannasāhasā*“ mit „a woman who has been raped“ (NSm 12.52, Übers. Lariviere 1989b). In diesem Sinne wäre „Gewalttat“ hier als „Vergewaltigung“ zu verstehen. Dass die Frau in Übereinstimmung mit dem örtlichen Gewohnheitsrecht an einen anderen verheiratet wird, legt nahe, dass es sich bei ihr um eine schon verheiratete Frau handelt, die von ihrem Ehemann nach der Vergewaltigung verstoßen wird.

⁵⁵⁶ savarṇāya sapinḍāya AB, vgl. aber savarṇāyāsapinḍāya Ed.

strī prasūtā 'prasūtā vā patyāv eva tu jīvati |
kāmat samāśrayed anyam prathamā svairiṇī tu sā ||
(NSm 12.49)

Eine Frau, egal ob mit oder ohne Kinder, die aus Leidenschaft zu einem anderen (Mann) geht, obwohl ihr Mann noch lebt, stellt die erste Kategorie einer freizügigen Frau dar. (NSm 12.49)

kaumāraṃ patim utsrjya yā tv anyam puruṣam śritā |
punaḥ patyur gṛhaṃ yāyāt sā dvitīyā prakīrtitā ||
(NSm 12.47)

Eine Frau, die den Ehemann ihrer Jugend verlässt, zu einem anderen Mann geht und wieder ins Haus ihres Mannes zurückkehrt, stellt die zweite Kategorie (der freizügigen Frauen) dar. (NSm 12.47)

mṛte bhartari tu prāptān devarādīn apāsyā yā |
upagacchet paraṃ kāmat sā tṛtīyā prakīrtitā || (NSm
12.50)

Eine Frau, die nach dem Tod ihres Mannes ihre Schwäger usw., obwohl sie geeignet sind, zurückweist⁵⁵⁷ und aus Liebe zu einem anderen geht, ist als die dritte Kategorie (der freizügigen Frauen) bekannt. (NSm 12.50)

prāptā deśād dhanakṛitā kṣutpipāsaturā tu yā |
tavāham ity upagatā sā caturthī prakīrtitā || (NSm
12.51)

Eine Frau, die aus einem (fremden) Land kommt, eine, die für Geld gekauft wurde, und eine, die – gepeinigt von Durst und Hunger – an einen (Mann) herantritt und sagt „Ich gehöre dir“, dies ist die vierte Kategorie (freizügiger Frauen). (NSm 12.51)

antimā svairiṇīnām yā prathamā ca punarbhuvām |
ṛṇaṃ tayoh patikṛtaṃ dadyād yas te upāśnute || (NSm
1.21)

Einer, der eine Frau von der letzten Kategorie der freizügigen Frauen oder der ersten Kategorie der wiederverheirateten Frauen heiratet, soll die Schulden, die ihre (früheren) Ehemänner aufgenommen haben, begleichen. (NSm 1.21)

yā tu sapradhanaiva strī sāpatyā cānyam āśrayet |
so 'syā dadyād ṛṇaṃ bhartur utsrjed vā tathaiva tām ||
(NSm 1.18)

Wenn eine Frau mitsamt ihrem Besitz und ihren Kindern zu einem anderen (Mann) geht, soll dieser entweder die Schulden ihres Ehemanns begleichen oder sie wegschicken. (NSm 1.18)

sapradhanā bahudhanāḥ |

„Mitsamt ihrem Besitz“, d. h. „mit großem Vermögen“.

adhanasya hy aputrasya mṛtasyopaiti yaḥ striyam |
ṛṇaṃ voḍhuḥ sa bhajate saiva cāsyā dhanam smṛtam ||
(NSm 1.19)

Wer die Frau von einem heiratet, der ohne Geld und Söhne gestorben ist, der erbt die Schulden ihres Ehegatten. Denn das gilt als sein Vermögen. (NSm 1.19)

iti

⁵⁵⁷ Gemeint ist hier die Leviratehe.

[13.] yaś ca putrāṇām⁵⁵⁸ madhye 'prāptamātāpitṛdhanas
tasya na pitṛkṛtamaśamādhāyakatā, anyāśritadravyatvāt |
pitṛdhanābhāve tu putratvenaivarnadātṛtvam |
tathāśramanirvāhārthaṃ pitratiriktenāpi kṛtaṃ sarvair
āśramibhir deyam |

**pitṛvyenāvibhaktena bhrātrā vā yad ṛṇaṃ kṛtaṃ |
mātrā vā yat kuṭumbārthe dadyus tat sarvam
ṛkthinaḥ || (NSm 1.3)**
iti nāradavacanāt |

**avibhaktaiḥ kuṭumbārthe yad ṛṇaṃ tu kṛtaṃ bhavet |
dadyus tad ṛkthinaḥ prete proṣite vā kuṭumbini ||
(YDh 2.45)**
iti yājñavalkyāc ca |

yadi tu svapoṣyapoṣaṇārthaṃ svapāroksye 'pi
vibhaktapitṛvyādinaḥ kṛtaṃ ṛṇaṃ tad api gṛhiṇā
samādheyam eva |

**pitṛvyabhrātrputrastrīdāsaśiṣyānujīvbhiḥ |
yad⁵⁶⁰ grhītaṃ⁵⁶¹ kuṭumbārthe tad gṛhī dātum arhati ||
(BSm 10.121)**
iti bṛhaspativacanāt |

pratiśrutam anuvarṇitaṃ ca kuṭumbārthaṃ putrakṛtamaṃ
pitṛā deyaṃ nānyat |

**ṛṇaṃ putrakṛtaṃ pitṛā na deyam iti dharmataḥ |
deyaṃ pratiśrutamaṃ yac ca yac ca syād anuvarṇitaṃ ||
(KSm 544)**
iti kātyāyanavacanāt |

[13.] Derjenige von den Söhnen, der nichts vom
elterlichen Eigentum erhalten hat, der hat auch
keine Pflicht, die vom Vater aufgenommenen
Schulden zu begleichen. Denn das (elterliche)
Eigentum ist auf einen anderen übergegangen.
Wenn der Vater jedoch keinen Besitz hinterlässt,
kommt dem Sohn die Pflicht zu, die Schulden zu
begleichen. Ebenso müssen, wenn jemand an-
deres als ein Vater Schulden für den Lebensun-
terhalt eines *āśrama*⁵⁵⁹ aufnimmt, alle Mitglieder
dieses *āśramas* (die Schulden) begleichen.

Denn es heißt bei Nārada:

**Wenn ein Vaterbruder, der in einer Familie
lebt, in der keine Erbteilung durchgeführt
wurde, der Bruder oder die Mutter Schulden
für den Haushalt aufnehmen, müssen die
Erbnehmer diese vollständig begleichen.
(NSm 1.3)**

Und weil es bei Yājñavalkya heißt:

**Schulden, die von den Mitgliedern einer Fa-
milie, die keine Erbteilung durchgeführt hat,
aufgenommen wurden, um den Unterhalt der
Familie zu sichern, sollen die Erbnehmer be-
gleichen, wenn der Hausherr gestorben oder
ins Ausland gegangen ist. (YDh 2.45)**

In einer Familie, in welcher die Erbteilung
durchgeführt wurde, muss der Hausherr auch
solche Schulden begleichen, die der Vaterbruder
usw., in seiner Abwesenheit aufgenommen hat,
um die (vom Hausherrn) zu ernährenden Ange-
hörigen zu versorgen.

Denn es heißt bei Bṛhaspati:

**Wenn der Vaterbruder, der Bruder, der
Sohn, die Ehefrau, ein Sklave, ein Schüler
oder Untergebener (Schulden) für den Haus-
halt aufgenommen hat, dann muss der Haus-
herr sie begleichen. (BSm 10.121)**

Der Vater muss die Schulden des Sohnes
begleichen, wenn er es versprochen, wenn er sie
für gut befunden hat und wenn sie für den
Haushalt aufgenommen wurden, keine weiteren.

Denn es heißt bei Kātyāyana:

**Es ist rechtens, dass der Vater keine Schulden
begleichen muss, die der Sohn aufgenommen
hat. Falls er es jedoch versprochen hat oder**

⁵⁵⁸ puṇāṇām A, putrāṇām A²

⁵⁵⁹ Auch an dieser Stelle ist die Bedeutung des Wortes *āśrama* nicht eindeutig. Wahrscheinlich ist *āśrama* hier im Sinne von „Einsiedelei“, „Ort asketisch-religiöser Übung“ oder „Schule“ zu verstehen, der als Rechtsinstitution der Familie (*kuṭumba*) gleichkommt und daher hier behandelt wird.

⁵⁶⁰ yadi A, yad B

⁵⁶¹ grhītaṃ A, grhītaṃ A²

**ṛṇaṃ putrakṛtaṃ pitrā deyaṃ yad anumoditam |
sutasnehena vā dadyān nānyathā dātum arhati || (BSm
10.124)**

iti nāradavacanāc ca |

pratiśrutam ṛṇadānasamayāṅgīkṛtam | tadanantaram
svīkṛtam **anumoditam** | patiputrakṛtam ṛṇaṃ striyā na
deyam | strīkṛtaṃ ca tābhyām | **na strī patiputrakṛtam |
na strīkṛtaṃ patiputrāv** iti (ViDh 6.31–32) viṣṇūkteḥ |
na yoṣit patiputrābhyām na putreṇa kṛtaṃ piteti (YDh
2.46ab)⁵⁶² yājñavalkyokteś ca patikṛtaṃ **yoṣid** bhāryā
putrakṛtaṃ **yoṣin** mātā **strīśabde** 'py evam,
patiputrasāhacaryeṇa tathā vyaktivīśeṣe
'bhidhāniyamanāt | yad āha

**saṃyogo viprayogaś ca sāhacaryaṃ virodhitā |
arthaḥ prakaraṇaṃ ceti viśeṣasmṛtihetavaḥ || (VP
2.315–316)⁵⁶⁸**

**sie für gut befunden hat, muss er die Schulden
begleichen. (KSm 544)**

Und weil es bei Nārada heißt:

**Ein Vater muss die Schulden, die sein Sohn
aufgenommen hat, begleichen, wenn er dem
zugestimmt hat. Oder er kann sie aus Liebe zu
seinem Sohn begleichen. In keinem anderen
Fall muss er sie sonst begleichen. (BSm 10.124)**

„Wenn er es versprochen hat“ bedeutet, dass er
in eine Übereinkunft zur Schuldbegleichung
eingewilligt hat. Wenn (das Darlehen) im
Anschluss daran angenommen wird, hat er
„zugestimmt“. Eine Frau muss Schulden, die ihr
Mann und ihr Sohn aufgenommen haben, nicht
begleichen. Und diese beiden [Mann und Sohn]
(müssen nicht die Schulden), welche die Frau⁵⁶³
aufgenommen hat, (begleichen). Denn es heißt
bei Viṣṇu: „Eine Frau (*strī*) (ist nicht
verpflichtet, eine Schuld zu begleichen), die ihr
Ehemann oder Sohn aufgenommen hat.
Ehemann und Sohn (sind nicht verpflichtet, eine
Schuld zu begleichen), welche die Frau
aufgenommen hat“ (ViDh 6.31–32). Und weil es
bei Yājñavalkya heißt: „Eine Frau (*yoṣit*) muss
nicht die von ihrem Ehemann oder Sohn aufge-
nommenen Schulden (begleichen) und der Vater
nicht die (Schulden), die der Sohn aufgenommen
hat“ (YDh 2.46ab).⁵⁶⁴ Wenn der Ehemann (die
Schulden) aufgenommen hat, bedeutet „Frau“
(*yoṣit*) „Ehefrau“, und wenn der Sohn (die
Schulden) aufgenommen hat, bedeutet „Frau“
„Mutter“. ⁵⁶⁵ So (verhält es sich) auch beim Wort
„*strī*“. ⁵⁶⁶ Weil (*yoṣit* und *strī*) mit „Ehemann“
und „Sohn“ zusammenstehen (*sāhacarya*) und
ebenso weil die Wortbedeutung (*abhidhā*) in
Bezug auf ein spezifisches Einzelobjekt begrenzt
wird.⁵⁶⁷ Denn er [Bhartrhari] sagt:

**Beziehung (*saṃyoga*), Unterschied (*viprayo-
ga*), Zusammensein (*sāhacarya*), Gegenteil
(*virodhitā*), Bedeutung (*artha*) und Kontext
(*prakaraṇa*),⁵⁶⁹ das sind die Faktoren, die zur**

⁵⁶² Siehe Kap. 1, Anm. 59.

⁵⁶³ D. h. die Ehefrau und Mutter.

⁵⁶⁴ Siehe Kap. 1, Anm. 67.

⁵⁶⁵ D. h. der jeweilige Kontext bestimmt die Wortbedeutung.

⁵⁶⁶ Hier wird die Bedeutung des Wortes *strī* in der oben zitierten Stelle aus ViDh 6.31–32 erklärt.

⁵⁶⁷ D. h. die allgemeinere Bedeutung wird durch den Kontext eingegrenzt.

⁵⁶⁸ *saṃsargo viprayogaś ca sāhacaryaṃ virodhitā |
arthaḥ prakaraṇaṃ liṅgaṃ śabdasyānyasya saṃnidhiḥ ||
sāmarthyam aucitī deśaḥ kālo vyaktiḥ svarādayaḥ |
śabdārthasyānavacchede viśeṣasmṛtihetavaḥ || (VP 2.315–316)*

⁵⁶⁹ Die Übersetzung folgt der Zusammenfassung von VP 2.314–317 in Aklujkar/Potter (1990: 147).

iti etac caiteṣām ṛkthaharatvābhāve **patnī duhitaraś caivety** (YDh 2.135a)⁵⁷⁰ upakramya ghaṭitadāyaharatve tu dadyur eva **ṛkthabhāja ṛṇaṃ dāpyā** iti (GauDhSū 12.40) gautamokteḥ | kuṭumbārthakṛtam āpatkālakṛtam ca dadyād eva kuṭumbī | **dadyād ṛte kuṭumbārthād** iti (YDh 2.46c)⁵⁷¹ viśeṣatayokteḥ

na bhāryayā kṛtam ṛṇaṃ kathaṃ cit patyur ābhavet | āpatkālād ṛte puṃsaḥ kuṭumbārtho hi dustaraḥ || (NSm 1.15)

iti nāradokteś ca |

[14.] anāpady api strīkṛtam ṛṇaṃ yoṣitpradhānānām gopādīnām deyam eva |

gopaśauṇḍikaśailūśarajakavyādhayoṣitām | ṛṇaṃ dadyāt patis teṣāṃ yasmād vṛttis tadāśrayā || (YDh 2.48)

iti yājñavalkyavacanāt |

anyatra rajakavyādhagopaśauṇḍikayoṣitām | teṣāṃ hi tatparā vṛtṭiḥ kuṭumbaṃ ca tadāśrayam || (NSm 1.16)

iti nāravadacanāc ca |

Erinnerung an eine bestimmte (Bedeutung führen). (VP 2.315–316)

Und dies gilt für den Fall, dass die (Frauen) keine Erbnehmerschaft aufweisen. Wenn in ihnen jedoch die Erbnehmerschaft vorliegt, sollen sie – angefangen mit „der Ehefrau und den Töchtern“ (YDh 2.135a)⁵⁷² usw. – (die Schulden) begleichen. Denn es heißt bei Gautama: „Die Erben sollen die Schuld begleichen“ (GauDhSū 12.40). Ein Familienmitglied soll solche Schulden begleichen, die für den Haushalt oder in Notzeiten aufgenommen wurden wegen des folgenden Ausspruches mit seiner Spezifikation: „Man muss (die Schulden der Ehefrau, des Ehemannes, des Sohnes nicht) begleichen, außer sie wurden für den Haushalt aufgenommen“ (YDh 2.46c).⁵⁷³

Und weil es bei Nārada heißt:

Schulden, die von der Ehefrau aufgenommen wurden, sollen niemals auf den Ehemann übergehen, außer (die Schulden wurden) in einer Notsituation des Mannes (aufgenommen). Denn Ausgaben für die Familie sind schwer zu übergehen. (NSm 1.15)

[14.] Hirten usw., bei denen Frauen eine besondere Stellung einnehmen, müssen Schulden, die von ihrer Ehefrau aufgenommen wurden, auch dann erstatten, wenn keine Not herrscht.

Denn es heißt bei Yājñavalkya:

Die Schulden der Frauen von Hirten, Schnapsbrennern, Schauspielern, Wäschern und Jägern sollen ihre Ehemänner begleichen, weil ihr Lebensunterhalt von den (Ehefrauen) abhängt. (YDh 2.48)

Und weil es bei Nārada heißt:

Anders verhält es sich bei den Frauen von Wäschern, Jägern, Hirten und Schnapsbrennern. Denn der Lebensunterhalt dieser (Männer) ist ganz auf ihre Frauen ausgerichtet und ihre Familien hängen von ihnen ab.⁵⁷⁴ (NSm 1.16)

⁵⁷⁰ *patnī duhitaraś caiva pitarau bhrātaras tathā | tatsutā gotrajā bandhuśiṣyasabrahmacāriṇaḥ ||* (YDh 2.135)

⁵⁷¹ Siehe Kap. 1, Anm. 59.

⁵⁷² „Die frau, die töchter, die eltern und die brüder, ein brudersohn, ein verwandter, ein verschwägerter, ein schüler und mitschüler: Wenn von diesen ein früherer fehlt, so soll jedesmal der folgende das vermögen desjenigen empfangen, welcher in den Himmel gegangen ist, und keine Söhne hinterlassen hat“ (YDh 2.135–136, Übers. Stenzler 1970).

⁵⁷³ Siehe Kap. 1, Anm. 67.

⁵⁷⁴ Männer dieser Kasten standen im Verdacht von den Prostitutionseinnahmen ihrer Frauen zu leben (Sternbach 1965: 271–272). Auch wenn sich ihre genaue Statuszuordnung in der Smṛti-Literatur nicht einheitlich darstellt, gelten sie allgemein als unrein, niedrigkastig oder als den Mischkasten zugehörig (siehe Sternbach 1965: 273 und Kane 1941: 80, 93, 96, 97).

atra yasmād vṛttis tadāśrayeti teṣāṃ hīti ca
hetumannigadāḥ jātyanādareṇa yoṣidāśritavṛttinām
sarveṣāṃ api grahaṇam |

[15.] yat tu patyuh ṛṇaṃ svānumataṃ sahaiva vā kṛtaṃ tat
striyā deyam eva |

**pratipannaṃ striyā deyaṃ patyā vā saha yat kṛtaṃ |
svayam eva vā yad ṛṇaṃ nānyat strī dātum arhati ||
(YDh 2.49)**

iti yājñavalkyavacanāt |

pratipannaṃ mumūrṣuṇā pravatsyatā vā patyā ṛṇadāne
niyuktayā svīkṛtaṃ | vidhānenaivānyatrādeyatvasiddhāv
api nānyad ity uktiḥ | **surākāmādi**vacanopāttaṃ (siehe
YDh 2.47a)⁵⁷⁵ **pratipannaṃ** api **sahakṛtaṃ** api na
deyam ity etadarthā | apratipannāpi yadi dhanagrāhiṇī
tarhi patyabhāve ’putrayā bhāryayā deyam eva |

**martukāmena yā patyā uktā deyam ṛṇaṃ tvayā |
aprapannāpi sā dāpyā dhanam yady āśritaṃ striyā ||
(KSm 547)**

iti nārada vacanāt |

Weil mit „weil ihr Lebensunterhalt von diesen abhängig“ und „denn (der Lebensunterhalt) dieser (Männer)“ ein Grund angeführt wird, sind hier unabhängig von der Kaste (*jāti*) all diejenigen (Männer) gemeint, deren Lebensunterhalt von ihrer Frau abhängt.

[15.] Eine Frau muss aber solche Schulden ihres Mannes begleichen, die er mit ihrer Zustimmung oder gemeinsam (mit ihr) aufgenommen hat.

Denn es heißt bei Yājñavalkya:

Eine Frau muss Schulden begleichen, in die sie eingewilligt hat, die sie zusammen mit ihrem Mann aufgenommen hat, oder die sie selbst aufgenommen hat. Keine anderen Schulden muss eine Frau begleichen. (YDh 2.49)

„Eingewilligt“ heißt, dass eine Ehefrau von (ihrem Mann), der zu sterben wünscht oder dabei ist, zu einer Reise aufzubrechen, beauftragt wurde, Schulden zu begleichen und dem zugestimmt hat. Obwohl durch diese Vorschrift nachgewiesen wird, dass (eine Frau) in keinem anderen Fall eine Erstattungsverpflichtung hat, steht der Ausdruck „keine anderen (Schulden)“.⁵⁷⁶ Die Bedeutung dieses (Ausdrucks) ist, dass er den Ausspruch „(Schulden, die für) Branntwein, aus Leidenschaft (abgeschlossen wurden)“ (YDh 2.47a)⁵⁷⁷ usw. einschließt, d. h. (eine Frau solche Schulden) nicht „erstatten muss“, auch wenn sie in diese „eingewilligt“ oder sie „zusammen (mit ihrem Ehemann) aufgenommen hat“.⁵⁷⁸ Eine kinderlose Ehefrau muss in Abwesenheit ihres Mannes ein (von diesem aufgenommenes Darlehen) begleichen, auch wenn sie in die (Schuldenaufnahme) nicht eingewilligt hat, sofern sie seinen Besitz erhält.

Denn es heißt bei Nārada:

Wenn ein Mann, der zu sterben wünscht, zu seiner Frau sagt „Bezahle meine Schulden“, dann muss man sie dazu bringen, das Darlehen zu begleichen, auch wenn sie darin nicht eingewilligt hat, sofern dessen Besitz an sie übergegangen ist. (KSm 547)

⁵⁷⁵ Siehe Kap. 1, Anm. 519.

⁵⁷⁶ Hier wird die Frage aufgeworfen, warum der Halbvers *nānyat strī dātum arhati* überhaupt folgt, da eine Erklärung, für welche Schulden eine Frau haftet, schon in den vorangegangenen Halbversen gegeben wurde.

⁵⁷⁷ Siehe Kap. 1, Anm. 521.

⁵⁷⁸ D. h. auch wenn eine Frau in die Schuldaufnahme eingewilligt oder die Schulden zusammen mit ihrem Mann aufgenommen hat, muss sie diese nicht erstatten, wenn sie aus unrechtmäßigen Gründen aufgenommen wurden. Die Verwendung von *nānyat* begründet folglich eine Ausnahme, nach der unmoralische und unrechtmäßige Schulden nicht unter die Bestimmungen von YDh 2.49 fallen. Die Argumentation folgt hier Mit ad YDh 2.49.

martukāmeneti pravatsyatety asyāpy upalakṣaṇam iti bahavaḥ (siehe ViRa ad KSm 547, S. 63) | dāyādatvenaiva patyuh ṛṇasamādhānaucityāt spaṣṭārtham anuvādaḥ | putrasattve 'pi dhanagrahaṇe tayaiva deyam, na putreṇānyāśritadhanatvāt tadājñānurodhāc ceti vā |

[16.] yoṣidgrāhasya sarvasya na pūrvapatiṛṇasamādhātrvmaḥ kiṃ tu svairiṇyantimāḥ punarbhūprathamāḥ grṇhata iti pūrvoktaḥ na vismartavyam | gopādīnām anyādr̥ṣastrīṇām apy upabhoktā tadṛṇam dāpyaḥ | **gopāśauṇḍikaśailūśarajakavyādhayoṣitām | upabhoktā ṛṇam dāpya** iti (ViCa S. 21) vacanāt | **adhiṣṭhātā ṛṇam dāpyas tāsām bhartṛkriyāsu tad** iti (BSm 10.119cd)⁵⁷⁹ br̥haspativacanāc ca | **adhiṣṭhātā** upabhoktā | **tāsām** śauṇḍikādiyoṣitām | nirdhanāputragopādīnām api strīgrāhī ṛṇam dāpyaḥ |

nirdhanair anapatyais tu yat kṛtaḥ śauṇḍikādibhiḥ | tatstrīṇām upabhoktā tu dadyāt tad ṛṇam eva hi || (KSm 567)
iti vacanāt |

tathā kva cij jīvatām api strīgrāhī ṛṇam dāpyaḥ |

„Der zu sterben wünscht“ ist auch eine implizite Bezeichnung für „einen, der ins Ausland zu gehen beabsichtigt“. So verstehen es viele (siehe ViRa ad KSm 547, S. 63). Denn es ist angemessen, dass (die Ehefrau) für die Schulden ihres Mannes haftet, weil sie die Erbinnehmerin ist. Das ist verständlich. (Zur) Wiederholung: Selbst wenn ein Sohn vorhanden ist, muss die (Ehefrau die Schulden) begleichen, wenn sie den Besitz (ihres Mannes) erhalten hat, und nicht der Sohn, entweder weil das Eigentum (des Vaters) an einen anderen (als den Sohn) übergegangen ist oder aus Rücksicht auf die Anweisung des (Vaters).⁵⁷⁹

[16.] Man darf das zuvor gesagte nicht vergessen, dass die Verpflichtung zur Begleichung der Schulden des vorherigen Ehemannes nicht für jeden gilt, der (eine zuvor verheiratete) Frau nimmt, sondern für denjenigen, der die letzte (der Kategorie) „freizügiger (Frauen)“ und die erste (der Kategorie) „wiederverheirateter (Frauen)“ nimmt. Auch derjenige, der Frauen von anderer Art, z. B. von Hirten usw., genießt, der muss die Schuld des (früheren Mannes) begleichen. Denn es heißt: „Derjenige, der die Frauen von Hirten, Schnapsbrennern, Schauspielern, Wäschern und Jägern genießt, soll die Schulden (ihrer Ehemänner) begleichen“ (ViCa S. 21). Und weil es bei Br̥haspati heißt: „Wenn die Männer dieser (Frauen) (solchen) Beschäftigungen nachgegangen sind, muss (ihr) Vormund (*adhiṣṭhātr*) die Schulden begleichen“ (BSm 10.119cd). „Vormund“ ist derjenige, der (diese Frauen) genießt.⁵⁸¹ „Dieser (Frauen)“, d. h. Frauen von Schnapsbrennern usw. Derjenige, der die Frau eines Hirten usw. nimmt, muss dessen Schulden nur bezahlen, wenn dieser keinen Besitz und keine Nachkommen hat.

Denn es heißt:

Schulden, die von Schnapsbrennern usw. aufgenommen wurden, die keinen Besitz und keine Kinder haben, muss derjenige begleichen, der deren Frauen genießt. (KSm 567)

Ebenso muss derjenige, der eine Frau von einem nimmt, der irgendwo (anders) lebt, auch (dessen) Schulden begleichen.

⁵⁷⁹ D. h. der explizite Auftrag des Mannes an die Ehefrau, seine Schulden zu begleichen.

⁵⁸⁰ *śauṇḍikavyādharaḥ gopanāpitayoṣitām | adhiṣṭhātā ṛṇam dāpyas tāsām bhartṛkriyāsu tat* || (BSm 10.119)

⁵⁸¹ Derrett (1959:112) hat auf die sexuellen Konnotationen der Wurzel *bhuj* hingewiesen, die sich auch noch dann finden lassen, wenn sich diese auf Nutzungs- und Eigentumsrechte bezieht. Dieser Zusammenhang lässt sich auch für das hier gebrauchte Nomen *agentis upabhoktr* feststellen.

**dirghapravāsinirbandhupravrajyonmattaliṅginām |
jīvatām api dātavyam tatstrīdravyasamāśritaiḥ ||
(KSm 575)**

iti kātyāyanavacanāt |

liṅgī kapatavratadhārī | yādṛk ṛṇam yena prakāreṇa
putreṇa deyaṃ tadvad eva | putrābhāve tad
adhikāranīyuktair api deyaṃ |

[17.] sakulyādirahitasya brāhmaṇasyottamaṇṇasya
ṛṇanistāraprakāram āha nāradaḥ

**brāhmaṇasya tu yad deyaṃ sānvayasya na cāsti saḥ |
sakulyebhyo ’sya ninayet tadabhāve ’sya bandhuṣu ||
yadā ca na sakulyāḥ syur na ca
saṃbandhibāndhavāḥ |
tadā dadyād dvijātibhyas teṣv asatsv apsu nikṣipet ||
(NSm 1.99–100)**

na kadā cid api brāhmaṇadravyaṃ rājā grhṇīyāt |
ahāryaṃ brāhmaṇadravyaṃ rājñā nityam iti sthitir iti
(MDh 9.189ab)⁵⁸² manuvacanāt |

**brāhmaṇārthasya tannāse dāyādaś cen na kaś cana |
brāhmaṇāyaiva dātavyam enasvī syān nṛpo ’nyathā ||
(Mit ad YDh 2.135–136, S. 790–791)**

iti nāradavacanasvārasyāc ca |

Denn es heißt bei Kātyāyana:

Diejenigen, welche die Frauen und Habe von solchen Männern, die in weite Ferne gezogen sind, die keine Angehörigen haben, die in die Hauslosigkeit gezogen sind, die verrückt sind, oder Zeichen (asketischer Gemeinschaften) tragen, übernommen haben, müssen (deren Schulden) begleichen, auch wenn diese (noch) am Leben sind. (KSm 575)

„Von solchen, die Zeichen (asketischer Gemeinschaften) tragen“, d. h. solche, die vorgeben, ein Gelübde zu befolgen. Die Schulden sind (von demjenigen, der die Frau solcher Ehemänner nimmt) auf dieselbe Weise zu begleichen, wie sie von einem Sohn zu begleichen wären. Wenn es keinen Sohn gibt, müssen (die Schulden) auch von demjenigen beglichen werden, denen die Verpflichtung zugewiesen wird.

[17.] Nārada beschreibt das Begleichen von Schulden bei einem brahmanischen Gläubiger, der keine Verwandten usw. hat:

Wenn man einem Brahmanen, der Verwandtschaft hat, etwas erstatten muss und dieser nicht da ist, soll man den (Schuldgegenstand) seinen Verwandten bringen. Wenn diese nicht da sind, (soll man diesen) seinen Angehörigen (bringen). Falls weder Verwandte noch Angehörige da sein sollten, dann soll man ihn (anderen) Brahmanen geben. Gibt es auch solche nicht, soll man ihn ins Wasser werfen. (NSm 1.99–100)

In keinem Fall aber darf der König den Gegenstand des Brahmanen empfangen. Denn es heißt bei Manu: „Niemals darf ein König den Gegenstand eines Brahmanen wegnehmen“ (MDh 9.189ab).⁵⁸³ Und weil die Essenz von Nāradas Aussage lautet:

Wenn es beim Tod eines Brahmanen keine Erben für dessen Eigentum gibt, muss dieses einem Brahmanen übergeben werden, andernfalls begeht der König eine Sünde. (Mit ad YDh 2.135–136, S. 790–791)

⁵⁸² *ahāryaṃ brāhmaṇadravyaṃ rājñā nityam iti sthitiḥ | itareṣāṃ tu varṇānāṃ sarvābhāve haren nṛpaḥ ||* (MDh 9.189)

⁵⁸³ „Der König soll niemals den Besitz eines Brahmanen nehmen – so die feste Vorschrift; aber der König kann ihn von den übrigen Ständen nehmen, wenn es keinerlei Nachkommen gibt“ (MDh 9.189, Übers. Michaels 2010a).

bāhmaṇetareṣāṃ dāyādābhāve nṛpo grhṇītaiva | itareṣāṃ
tu varṇānāṃ sarvābhāve haren nṛpa iti (MDh
9.189cd)⁵⁸⁴ manoh |

[18.] yadi kā cit prakṛṣṭadhanā duhitṛrahitāputrānumatim
ananusamdhānānyam āśrayati tadā
pitṛādyṛṇāpākṛtyucitaṃ taddhanaṃ⁵⁸⁶ tataḥ putra ādadyāt |

amatenaiva putrasya pradhanā yānyam āśrayet |
putreṇaivāpahāryaṃ taddhanaṃ duhitaraṃ vinā ||
ṛṇārtham āharet tat tu na svāmyāya kadā cana | (KSm
571–572ab)
iti vacanāt |

Wenn es bei anderen (Ständen) als Brahmanen keine Erben gibt, soll der König (das Eigentum des Verstorbenen) entgegennehmen. Denn es heißt bei Manu: „Bei allen anderen Ständen aber soll der König es sich aneignen“ (MDh 9.189cd).⁵⁸⁵

[18.] Wenn eine (Frau) mit großem Besitz⁵⁸⁷ und ohne Tochter Zuflucht bei einem anderen Mann sucht, ohne die Zustimmung (ihres) Sohnes einzuholen, dann soll der Sohn von ihrem Eigentum so viel wegnehmen, wie für die Tilgung der Schulden des Vaters usw. erforderlich ist.

Denn es heißt:

Der Sohn soll einer Frau [seiner Mutter], die Wertgegenstände besitzt und Schutz bei einem anderen (Mann) sucht, ohne die Zustimmung ihres Sohnes einzuholen, ihr Eigentum wegnehmen, sofern sie keine Tochter hat. Er soll das (Eigentum) aber (nur) zur (Tilgung) der Schulden wegnehmen, niemals um es selbst zu besitzen. (KSm 571–572ab)

⁵⁸⁴ Siehe Kap. 1, Anm. 582.

⁵⁸⁵ Siehe Kap. 1, Anm. 583.

⁵⁸⁶ tadhanaṃ A, taddhanaṃ A²

⁵⁸⁷ Gemeint ist eine Frau mit großem *strīdhana*. Der Sohn kann über dieses zur Tilgung der väterlichen Schuld verfügen, wenn seine Mutter keine Tochter hat, die einen Erbanspruch auf das *strīdhana* geltend machen kann.

amatena asaṃmatyā | **pradhanā** prakṛṣṭadhanā
 patyṛṇāpākaraṇaparyāptadhaneti yāvat |
 putrānumatyānyāśritāyās tu na dhanagrahaṇam,
amatenaiva⁵⁸⁸ viśeṣokteḥ | duhitṛsatve tu saiva
 taddhanagrahaṇādihikāriṇī⁵⁸⁹ **duhitaraṃ** vinety ukteḥ
strīdhanam tadapatyānām iti (NSm 13.9a)⁵⁹⁰ vacanāt |
tadapatyānām strīapatyānām | gautamo 'py āha
strīdhanam duhitṛṇām iti (GauDhSū 28.24) **mātur**
duhitarah śeṣam iti (YDh 2.117c)⁵⁹¹ yājñavalkyaś ca |

„Ohne die Zustimmung einzuholen“ heißt „ohne Einwilligung“. „(Eine Frau,) die Wertgegenstände besitzt“, d. h. eine Frau mit großem Besitz, d. h., dass ihr Besitz ausreicht, um die Schulden ihres Mannes zu tilgen. Soviel ist gemeint. Wenn diese allerdings mit Zustimmung ihres Sohnes Schutz bei einem anderen Mann sucht, darf man ihr Eigentum nicht wegnehmen. Denn es wird ausdrücklich erwähnt „ohne die Zustimmung (ihres Sohnes) einzuholen“. Wenn es aber eine Tochter gibt, ist diese berechtigt das Eigentum ihrer (Mutter) an sich zu nehmen. Denn es heißt: „(sofern sie) keine Tochter (hat)“. (Und) weil es heißt: „Das Frauengut erhalten die Kinder“ (NSm 13.9a).⁵⁹² Auch Gautama sagt: „Das Frauengut gehört den Töchtern“. (GauDhSū 28.24). Außerdem (sagt) Yājñavalkya: „Die Töchter (sollen) den Rest (vom Frauengut der Mutter nach Begleichen der Schulden gleichmäßig aufteilen)“ (YDh 2.117c).⁵⁹³

⁵⁸⁸ amitenaiva A, amatenaiva B

⁵⁸⁹ °grahaṇādihikāriṇa A, °grahaṇādihikāriṇī A²

⁵⁹⁰ *strīdhanam tadapatyānām bhartṛgāmy aprajāsu ca | brāhmādiṣu catuṣṣv āhuḥ pitṛgāmītareṣu tu* || (NSm 13.9)

⁵⁹¹ *vibhajan sutāḥ pitror ūrdhvaṃ riktham rṇam samam | mātur duhitarah śeṣam rṇāt tābhya rte 'nvayah* || (YDh 2.117)

⁵⁹² „A woman’s property goes to her children. If she has no children, it goes to her husband – provided she was married to him in one of the first four forms of marriage, the brahma etc. If she was married in one of the other types of marriage, then her property goes to her parents“ (NSm 13.9, Übers. Lariviere 1989b).

⁵⁹³ „Die söhne sollen nach dem tode beider eltern vermögen und schulden gleich theilen. Die töchter das vermögen der mutter welches nach der bezahlung übrigbleibt; wenn keine töchter da sind, die nachkommen“ (YDh 2.117, Übers. Stenzler 1970).

[19.] kṣīṇadhano brāhmaṇo 'dhamarṇo
naikadaivāskandyah | **brāhmaṇas tu parikṣīṇaḥ**⁵⁹⁴
śanair dāpyo yathodayam iti (YDh 2.43cd)⁵⁹⁵
yājñavalkyāt | **yathodayam** yathāsambhavam |
brāhmaṇarṇam sāntvenaiva gṛhṇīyāt | **rājānaṃ**
svāmināṃ vipraṃ sāntvenaiva pradāpayed iti (KSm
587ab)⁵⁹⁶ manuvacanāt | yadi śauṇḍikādayo nirdhanatvena
rṇasodhane 'paryāptās tarhi tān svagrham ānīya karma
kārayet |

nirdhanam ṛṇikaṃ karma⁶⁰¹ gṛham ānīya kārayet |
śauṇḍikādyam brāhmaṇas tu dāpanīyaḥ śanai śanaiḥ ||
(BSm 10.105)
iti vacanāt |

[19.] In keinem Fall darf man einen verarmten brahmanischen Schuldner gewaltsam (zur Schuldbegleichung) angehen. Denn es heißt bei Yājñavalkya: „Man soll einen zahlungsunfähigen Brahmanen seinen Vermögensverhältnissen entsprechend in Raten zur Begleichung (seiner Schulden) veranlassen“ (YDh 2.43cd).⁵⁹⁷ „Seinen Vermögensverhältnissen entsprechend“ heißt „seinen Möglichkeiten entsprechend“. Man soll die Schulden eines Brahmanen mit beschwichtigenden Worten eintreiben. Denn es heißt bei Manu: „Einen König, seinen Herren (*svāmin*)⁵⁹⁸ und einen Brahmanen soll man mit beschwichtigenden Worten zur Rückzahlung veranlassen“ (KSm 587ab).⁵⁹⁹ Wenn Schnapsbrenner usw. aufgrund von Armut nicht in der Lage sind, ihre Schulden zu begleichen, dann soll man sie in das eigene Haus holen und Arbeiten verrichten lassen.⁶⁰⁰

Denn es heißt:

Arme Schuldner wie Schnapsbrenner usw. soll man in das (eigene) Haus bringen und Arbeiten verrichten lassen. Einen Brahmanen aber soll man dazu bringen, (die Schulden) in Raten zu begleichen. (BSm 10.105)

⁵⁹⁴ parikṣīṇaḥ A, parikṣīṇaḥ A¹

⁵⁹⁵ *hīnajātiṃ parikṣīṇam ṛṇārthaṃ karma kārayet | brāhmaṇas tu parikṣīṇaḥ śanair dāpyo yathodayam* || (YDh 2.43)

⁵⁹⁶ *rājānaṃ svāmināṃ vipraṃ sāntvenaiva pradāpayet | rikthināṃ suhr̥daṃ vāpi cchalenaiva prasādhayet* || (KSm 587)

⁵⁹⁷ „Einen mann aus niederer kaste, der unvermögend ist, kann man zwingen für eine schuld zu arbeiten, ein Brāhmaṇa aber welcher arm ist, soll es allmählich bezahlen, im verhältnis zu seinem erwerbe“ (YDh 2.43, Übersetzung A. F. Stenzler).

⁵⁹⁸ Aus den Erläuterungen Sarvorus zu dem weiter oben zitierten Vers BSm 10.123, in dem ebenfalls der Begriff *svāmin* verwendet wird, ist es wahrscheinlich, dass *svāmin* hier im gleichen Sinne als Haushaltsvorstand zu verstehen ist. Es kann jedoch nicht ausgeschlossen werden, dass unter *svāmin* hier generell übergeordnete soziale Autoritäten wie Vorsteher religiöser Institutionen oder Großgrundbesitzer zu subsumieren sind.

⁵⁹⁹ „From the king, the master and the Brāhmaṇa, one should realize his dues by means of moral suasion; from his heir and friend, one should realize it by means of trick“ (KSm 587, Übers. G. Jhā 1942). Hier wird auf die Übersetzung Jhās verwiesen, da Kane diese Verse in seiner Übersetzung ausgelassen hat.

⁶⁰⁰ Schetelich (1974: 272) hat darauf hingewiesen, dass es sich hierbei um zeitweilige Schuldknechtschaft handelt und nicht um eine Form der Sklaverei.

⁶⁰¹ rkarma A, karma A¹

utkrṣṭajātinottamarṇena brāhmaṇādinā nirdhano
'pakṣṭajātiḥ kṣatriyādir adhamarṇaḥ karma kārayitvānṇī
kartavyaḥ | **hīnajātiṃ parikṣiṇam ṛnarthaṃ karma
kārayed** iti (YDh 2.43ab)⁶⁰² yājñavalkyāt | **karma**
tatkuṭumbāvirodhena svajātyanurūpam | apakṣṭas
cottamarṇo notkrṣṭam adhamarṇaṃ karma kārayet | tathā
ca manuḥ

**karmaṇāpi samaṃ kuryād dhanikenādhamarṇikaḥ |
samo 'pakṣṭajātīś ca dadyāc chreyāṃs tu tac
chanaiḥ || (MDh 8.177)**

Ein Gläubiger aus einer höheren Kaste, d. h. ein Brahmane usw., soll einen Schuldner aus einer niedrigeren Kaste, d. h. ein Kṣatriya usw., von seinen Schulden befreien, indem er ihn Arbeiten verrichten lässt. Denn es heißt bei Yājñavalkya: „Einen, der aus einer niedrigen Kaste stammt und verarmt ist, soll man zur (Begleichung) seiner Schulden Arbeiten verrichten lassen“ (YDh 2.43ab).⁶⁰³ Die „Arbeiten“ (dürfen) nicht in Widerspruch zu dessen familiärer Herkunft stehen und (sollen) seiner Kaste entsprechen. Ein Gläubiger von niedrigerer (Herkunft) darf einen Schuldner von höherer Herkunft keine Arbeiten verrichten lassen. Folglich sagt auch Manu:

Ein Schuldner soll (sich) durch Arbeit mit dem Gläubiger gleichstellen, wenn er aus der gleichen oder einer niedrigeren Kaste stammt. Aber ein Schuldner aus einer höheren Kaste soll seine (Schulden) in Raten zurückzahlen. (MDh 8.177)

⁶⁰² Siehe Kap. 1, Anm. 595.

⁶⁰³ Siehe Kap. 1, Anm. 597.

iti **samam** anadhamarṇatayottamarṇatulyam | brāhmaṇas
tūtkr̥ṣṭo nāpakr̥ṣṭabrāhmaṇaṃ karma kārayet,
brāhmaṇatvena sāmīyād eveti ke cit (siehe ViCa ad MDh
8.177, S. 23) tan na, samatve 'pi karmakārayitavyatāyā
uktatvena sāmīyād eveti hetor asādhakatvāt, anyathā
tulyanyāyatayā kṣatriyādiṣv apy atiprasaktyā sama ity
asya niravakāśatāpatteḥ | tasmāt svajātyanurūpasva-
styayanādhyāpanādikarmaṇā brāhmaṇo 'pi svarṇam
apākuryād eva | **tapasvī vāgnihotrī vetyādinā** (NSm
1.7a)⁶⁰⁴ ṛṇāpanayanasyāvaśyakatvāt | utkr̥ṣṭāpakr̥ṣṭabhāvas
ca guṇakṛta eva | ata eva baidālavratikādayo dvijāḥ
śrāddhādau na nimantraṇīyā iti manvādisvaraso 'pi |

„Gleich(-stellen)“ bedeutet, dass (der Schuldner)
dem Gläubiger hinsichtlich des Nicht-Schuld-
nerseins gleich wird. Wenn irgendwelche sagen
sollten „Ein höherstehender Brahmane aber soll
keinen niedrigstehenden Brahmanen Arbeiten
verrichten lassen, weil (beide) in ihrem Brah-
manesein gleichrangig sind“ (siehe ViCa ad
MDh 8.177, S. 23), (so) ist dies falsch. Denn
obwohl (die beiden) gleich sind, ist die Begrün-
dung, dass (die beiden) gleichrangig sind, nicht
wirksam, weil die Verpflichtung zum Arbeiten-
lassen genannt worden ist.⁶⁰⁵ Denn andernfalls
wäre (das Wort) „gleich“ unangebracht, weil
eine Übertragung auf Kṣatriyas usw. auf der
Grundlage des Gleichheitsgrundsatzes (*tulya-
nyāyatā*) zu weit ginge (*atiprasakti*). Deshalb soll
auch ein Brahmane seine Schulden abarbeiten
durch Tätigkeiten, die seiner Kaste entsprechen
wie (das Ausführen des) *svastyayana*-Ritus,⁶⁰⁶
Unterrichten usw. Denn es ist notwendig, (seine)
Schulden zu tilgen wegen des (Ausspruchs):
„(Stirbt) ein Asket oder ein Priester, der das
Feueropfer darbringt, (mit Schulden, erhalten
ihre Gläubiger das Verdienst der ganzen Askese
oder des Feueropfers)“ (NSm 1.7a). Die hohe
oder niedere Stellung (eines Brahmanen) wird
durch Tugend erworben. Daher lautet auch die
Essenz (der Aussagen) von Manu und anderen,
dass man Brahmanen, die sich wie Katzen be-
nehmen (*baidālavratika*),⁶⁰⁷ usw. nicht zu Toten-
ritualen usw. einladen soll.

⁶⁰⁴ *tapasvī cāgnihotrī ca ṛṇānān mriyate yadi |*

tapaś caivāgnihotraṃ ca sarvaṃ tad dhaninām dhanam || (NSm 1.7)

⁶⁰⁵ Die Diskussion an dieser Stelle beruht auf dem Widerspruch zwischen den beiden zitierten Versen BSm 10.105 und MDh 8.177. Während BSm 10.105 Brahmanen von Dienstleistungen zur Schuldbegleichung ausnimmt, stellt MDh 8.177 die allgemeine Regel auf, dass ein Abarbeiten der Schulden nur in einem Schuldverhältnis zulässig ist, in dem der Gläubiger von gleicher oder höherer Kaste wie der Schuldner ist. Der *pūrvapakṣin* wendet im Sinne von BSm 10.105 ein, dass ein niedrigrangiger Brahmane für einen höherrangigen Brahmanen keine Dienste verrichten darf, da beide als Brahmanen gleichermaßen von der Arbeitsverpflichtung zur Schuldentilgung befreit sind. Dieser Deutung wird hier mit vier Argumenten widersprochen: Erstens ist das Abarbeiten von Schulden vorgeschrieben (siehe MDh 8.177). Zweitens würde man das Abarbeiten von Schulden innerhalb des Brahmanenstandes untersagen, müsste man dies wegen des Gleichheitsgrundsatzes auch auf andere *varṇas* übertragen und das ginge zu weit. Drittens, wenn ein brahmanischer Schuldner seinen Kredit nicht bedienen kann, ist ein Abarbeiten der Schulden geboten, da diese nicht zu begleichen schwerwiegende soteriologische Konsequenzen mit sich bringt. Viertens sind nicht alle Brahmanen gleich, sondern ihr Rang variiert entsprechend ihrer Tugendhaftigkeit.

⁶⁰⁶ Geslani (2011: 83, Anm. 166) definiert *svastyayana* als „ritual of ‚blessing‘ or ‚auspicious progress‘ appearing among the daily rites of the king“. Gonda (1989: 177) hält die üblichen Übersetzungen für *svastyayana* für unpassend und schlägt „successful or auspicious progress“ vor.

⁶⁰⁷ *Baidālavrata* („katzenartiges Verhalten“) bezeichnet heuchlerisches oder falsches Verhalten. Die klassische Definition findet sich in MDh 4.195: „Wer den Dharma nur auf die Fahne geschrieben hat, der Nimmersatte, der Heuchler, der Weltverfinsterer, der Sadist, und der Menschenverführer benehmen sich bekanntlich wie Katzen“ (Übers. Michaels 2010a). Einem Brahmanen, der sich wie eine Katze benimmt, soll man noch nicht einmal das Wasser reichen (siehe MDh 4.192).

1.7 *R̥nodgrāhaṇavyavasthā* – Regeln für die Schuldbeitreibung

[1.] atha *r̥nodgrāhaṇavyavasthā* | tatra⁶⁰⁸ *br̥haspatiḥ*

**suhṛtsambandhisam̐diṣṭaiḥ sāmoktyānugamena ca |
prāyeṇa vā ṛṇī dāpyo dharma eṣa udāhṛtaḥ || (BSm
10.88)**

iti tathā ca pūrvam yācanam ucitam na prakārantaram |
yācyamānāya dātavyam aprakālakṛtam tv ṛṇam (BSm
10.103ab)⁶¹⁰ iti *br̥haspativacanasvārasyāt* |
aparakālakṛtam avadhim akṛtvā dattam | sāvadhau tu
pūrṇe ’vadhau deyam | **pūrṇāvadhau śāntalābham
abhāve tu pituḥ sutair** iti (BSm 10.103cd) ukteḥ⁶¹¹ |
śāntalābham dvaiguṇyena śithilāparalābham deyam | na
taddviguṇībhūtāvadheḥ pūrvam apīty arthaḥ |
grahītrabhāve tu tatsutair ity arthaḥ |

[1.] Jetzt (folgen) die Regeln zur Beitreibung von
Schulden. Dazu sagt *Br̥haspati*:

**Einen Schuldner soll man zum Begleichen
(der Schulden) bringen, indem man Freunde
und Verwandte losschickt, durch freund-
schaftliche Erinnerung, indem man (ihm)
nachläuft, oder indem man in den Hunger-
streik tritt. Dies nennt man (das Berufen auf)
das Recht (*dharma*).⁶⁰⁹ (BSm 10.88)**

Folglich wird genannt, dass die Forderung (der Rückzahlung der Schulden) an erster Stelle (unter den Methoden der Schuldbeitreibung) steht und keine andere Methode. Denn (Folgendes) ist die Essenz von *Br̥haspati*s Aussage: „Eine Schuld aber, für die keine zeitliche Begrenzung vereinbart wurde, muss man begleichen, sobald (der Gläubiger) sie einfordert“ (BSm 10.103ab).⁶¹² „Keine zeitliche Begrenzung“ bedeutet, dass (das Darlehen) gegeben wurde, ohne eine Frist zu vereinbaren. Wenn aber (ein Darlehen) mit einer Frist (gegeben wurde), ist dieses bei Ablauf der Frist zu erstatten.⁶¹³ Denn bei *Br̥haspati* findet sich folgender Ausspruch: „Wenn die Frist abgelaufen ist (oder) wenn keine Zinsen mehr anfallen, (sind die Schulden zu begleichen). Wenn der Vater nicht anwesend ist, müssen die Söhne (die Schulden begleichen)“ (BSm 10.103cd). „Wenn keine Zinsen mehr anfallen“ bedeutet, dass keine weiteren Zinsen zu zahlen sind, weil (weitere Zinszahlungen) durch die Verdoppelung (des Kapitals durch Zinsen) ausgesetzt wurden. Dies tritt jedoch nicht vor der Grenze ein, nach der sich (das Kapital durch Zinsen) verdoppelt hat. Das ist die Bedeutung. Wenn der Darlehensnehmer (*grahītr*) nicht anwesend ist, (sind die Schulden) von seinen Söhnen (zu begleichen). Das ist die Bedeutung.

⁶⁰⁸ tatra *om.* A, tatra B

⁶⁰⁹ Ich folge in der Übersetzung von *dharma* Olivelle ad MDh 8.49. Chatterjee Śāstri (1971: 309) gibt dieses mit „moral suasion“ wieder und bildet darin den moralischen Druck auf den Schuldner ab, der aus der andauernden Erinnerung an das gebrochene Versprechen entsteht. Siehe dazu auch Chatterjee Śāstri (1971: 310–311).

⁶¹⁰ *yācamānāya dātavyam alpakālam ṛṇam kṛtam |
pūrṇe ’vadhau śāntalābham abhāve ca pituḥ sutair* || (BSm 10.103)

⁶¹¹ °dhau ... ukteḥ *adscr.* A²

⁶¹² „A loan shall be repaid on demand, if no time has been stipulated, – or on the expiry of the stipulated time-limit, or when interest has ceased. If the debtor is not alive, it shall be paid by his sons“ (BSm 10.103, Übers. G. Jhā 1942).

⁶¹³ Eine Aufforderung zur Schuldbegleichung markiert somit den Beginn eines Schuldbeitreibungsverfahrens. Wenn eine Laufzeit vereinbart wurde, kann das Beitreibungsverfahren nicht vor Ablauf der Frist eingeleitet werden, wenn jedoch keine Laufzeit vereinbart wurde, kann eine Rückzahlungsaufforderung von Seiten des Gläubigers zu jedem Zeitpunkt gestellt werden.

[2.] yadi sântvenādhamarṇena na dadāty ṛṇaṃ tadā
dhanikasya balātkārādau na doṣaḥ | yad āha bṛhaspatiḥ

**dhāryo ’varuddha ṛṇikaḥ prakāśaṃ janasaṃsadi |
yāvan na dadyād deyaṃ ca deśacārasthitir yathā ||
(KSm 580)**

iti manur api

**yair yair upāyair arthaṃ svaṃ prāpnuyād
uttamarṇikaḥ⁶¹⁴ |
tais tair upāyaiḥ saṃgrhya dāpayed adhamarṇikam ||
dharmeṇa vyavahāreṇa chalenācaritena ca |
prayuktaṃ sādhyed arthaṃ pañcamena balena ca ||
(MDh 8.48–49)**

iti **dharmeṇa** prītiyuktasatyavacanena | **vyavahāreṇa**
sākṣilekhyādyupanyāsenā | **chalenotsavādivyājād**
bhūṣaṇādigrahaṇena | **acaritena** abhojanena | **balena**
niḡaḍabandhādīnā | chalācaritabalātkārān vivṛṇoti
bṛhaspatiḥ

**chadmanā yācayitvārtham⁶¹⁸ ānīya ṛṇikāt dhanī |
anvāhitādi vyāhṛtya dāpyate yatra sopadhiḥ || (BSm
10.90)**

[2.] Wenn der Schuldner seine Schulden nicht
aufgrund freundlicher Worte begleicht, dann
begeht der Gläubiger kein Vergehen, wenn er
Gewalt usw. anwendet. Denn Bṛhaspati sagt:

**Ein Schuldner soll gefesselt und öffentlich vor
eine Versammlung der Leute gebracht wer-
den, wie es der Landessitte entspricht, solange
er nicht das begleicht, was er schuldet. (KSm
580)**

Auch Manu sagt:

**Ein Gläubiger soll einen Schuldner festsetzen
und ihn zur Rückzahlung zwingen, wobei er
jedwedes Mittel (einsetzen darf), womit er
seinen Besitz zurückerhalten kann: durch
(das Berufen auf) das Recht, durch Rechts-
verfahren, eine List, durch Fasten und,
fünftens, durch Gewalt kann er seinen ver-
liehenen Besitz eintreiben. (MDh 8.48–49)**

„Durch (das Berufen auf) das Recht“, d. h. durch
ein freundschaftliches Aussprechen der Wahr-
heit.⁶¹⁵ „Durch Rechtsverfahren“, d. h. durch das
Beibringen von Zeugen und Dokumenten usw.
„Durch eine List“ bedeutet, dass man unter dem
Vorwand eines Fests usw. Schmuck usw.
nimmt.⁶¹⁶ „Durch Fasten“ (*acarita*)⁶¹⁷ bedeutet,
dass man keine Nahrung zu sich nimmt. „Durch
Gewalt“, d. h. durch Fußketten, Fesseln usw.
Bṛhaspati erklärt Täuschung, Fasten und Gewalt-
anwendung (folgendermaßen):

**Wenn der Gläubiger aus List ein Gut vom
Schuldner erbittet und in seinen Besitz bringt
oder ein Depositum zur Aushändigung (*anvā-
hita*)⁶¹⁹ zurückhält und so (den Schuldner) zur
Begleichung (seiner Schulden) bringt, das**

⁶¹⁴ uttamarṇikaḥ A, uttamarnikaḥ A²

⁶¹⁵ Die Methoden zur Schuldbeitreibung im Dharmaśāstra werden bei Chatterjee Śāstri (1971: 305–324) und Jolly (1877: 313–321) geschildert.

⁶¹⁶ Hier wird wohl auf den *yācitaka*-Kredit angespielt (Chatterjee Śāstri 1971: 68, Anm. 1; Derrett 1962: 87). Dabei handelt es sich um einen zinsfreien Kredit, der nahestehenden Personen zu festlichen Anlässen in Form von Schmuckstücken gewährt wird. Der Gläubiger soll hier in täuschender Absicht einen solchen Kredit von seinem Schuldner aufnehmen und diesen dann dafür nutzen, seine Schuldforderung zu decken.

⁶¹⁷ Interessanterweise löst Sarvoru hier das Kompositum *chalenācaritena* aus MDh 8.49 *chalena – acaritena* auf und nicht wie üblich *chalena-ācaritena*. *Ācarita* ist die „herkömmliche“ Methode und umfasst die Geiselnahme von Frau, Kindern oder Vieh des Schuldners sowie das Blockieren der Haustür des Schuldners in Form eines Sitzstreiks (siehe Jolly 1877: 316, Chatterjee Śāstri 1971: 316ff.). *Acarita* hingegen bezieht sich hier auf eine Form des Hungerstreiks. Sarvoru Lesart wurde auch in der Übersetzung des weiter unten zitierten Verses MDh 8.49 berücksichtigt, worin auch die Abweichung von der Übersetzung von A. Michaels begründet liegt.

⁶¹⁸ yācavitvārtham A, yācayitvārtham A²

⁶¹⁹ Auf der Grundlage der Kommentar- und Nibandha-Literatur definiert Sternbach *anvāhita* als „deposit for delivery“ und charakterisiert dieses folgendermaßen: „On the basis of these three commentaries [sc. *Mitākṣarā*, *Vīramitrodaya*, *Vyavahāramayūkha*, S. C.] it may be assumed that the contract of *anvāhita* took place if owner A committed to the care of B an object and B lodged it afterwards in the hands of C with the clear mandate to return it to owner A“ (Sternbach 1965: 44).

putradārapaśūn ruddhvā kṛtvā dvāropaveśanam |
yatra ṛṇī dāpyata⁶²⁰ ṛṇam⁶²¹ tadācaritam⁶²² ucyate ||
(BSm 10.94)

baddhvā svagrham āṇīya tāḍanādyair upakramaiḥ |
ṛṇiko dāpyate yatra balātkāraḥ sa ucyate || (BSm
10.91)

iti ruddhvety uktyā kṣetrādīnām avarodhamātraṃ
nādhānopabhogādīti pratīyate | prathamam eva balātkāre
tūttamarṇasya daṇḍaḥ | prayuktadhanahānīś ca

yadi hy ādāv⁶²⁶ anirdiṣṭam aśubhaṃ karma kārayet |
prāpnuyāt sāhasaṃ pūrvam ṛṇān mucyeta ca ṛṇikaḥ ||
(KSm 590)

iti vacanāt |

(nennt man Schuldeintreibung auf) eine hinterlistige Weise. (BSm 10.90)

Wenn man den Schuldner zur Rückzahlung seiner Schulden bringt, indem man seine Söhne, Frau oder sein Vieh einsperrt und sich vor seine Tür setzt, dann bezeichnet man dies (als die Schuldbeitreibung durch) Fasten.⁶²³ (BSm 10.94)

Wenn man den Schuldner zur Begleichung (seiner Schulden) bringt, indem man ihn fesselt, in sein [des Gläubigers] Haus schafft und zu Maßnahmen wie Schlagen usw. (greift), dann wird dies als (Schuldbeitreibung durch) Gewaltanwendung bezeichnet. (BSm 10.91)

Wegen des Wortes „einsperrt“⁶²⁴ folgt daraus, dass (der Gläubiger) einen Acker usw. nur blockieren und nicht verpfänden, benutzen usw. (darf). Wendet der Gläubiger allerdings an erster Stelle Gewalt an, erhält er eine Strafe und verliert das Darlehen.⁶²⁵

Denn es heißt:

Wenn (der Gläubiger den Schuldner) eine unreine Arbeit verrichten lassen sollte, was zu Beginn⁶²⁷ nicht angegeben worden war, soll er die „unterste Strafe“⁶²⁸ erhalten und der Schuldner soll von seiner Schuld befreit werden. (KSm 590)

⁶²⁰ dāpyata *em.*, dāpyate AB

⁶²¹ ṛṇam *em.*, rṇam AB

⁶²² svam tadācaritam A, tadācaritam B

⁶²³ Der Gläubiger baut moralischen Druck auf, indem er sich fastend vor die Tür des Schuldners setzt. Unklar ist, ob auch die eingesperrten Frauen und Kinder des Gläubigers mit Nahrungsentzug bestraft werden. Aus Gründen der Textkohärenz habe ich in Übereinstimmung mit Sarvorus obiger Lesung hier *tadā-acarita* statt *tad-ācarita* übersetzt.

⁶²⁴ Diese Erläuterung bezieht sich auf BSm 10.94. Es ist allerdings unklar, warum hier von einem Acker die Rede ist, wo der entsprechende Vers nur vom Einsperrn von Frauen, Kindern und Vieh spricht.

⁶²⁵ Folglich steht eine Rückzahlungsaufforderung durch den Gläubiger am Anfang des Beitreibungsverfahrens. Keinesfalls darf jedoch Gewaltanwendung als erstes Mittel zum Tragen kommen.

⁶²⁶ svādāv A, hy ādāv B

⁶²⁷ „Zu Beginn“ (*ādau*) bezieht sich hier auf den Abschluss des Schuldvertrages.

⁶²⁸ Diese dreifache Untergliederung der Geldstrafe in eine unterste, mittlere und höchste ist ein etabliertes Element der altindischen Pönologie. Sie findet sich unter anderem in AŚ 4.10.17–18. Manu beziffert die unterste Strafe (*prathama-sāhasa*) mit zweihundertfünfzig *paṇa*, die mittlere Strafe (*madhyama-sāhasa*) mit fünfhundert *paṇa* und die höchste Strafe (*uttama-sāhasa*) mit tausend *paṇa* (siehe MDh 8.138).

aśubhaṃ svajātipratikūlam | **pūrvasāhasaṃ**
sārdhadviśatapaṇadaṇḍam | **pañānāṃ dve śate sārthe**
prathamaḥ sāhasaḥ smṛta iti (MDh 8.138ab)⁶²⁹ manoh |
karṣakādau śeṣam āha kātyāyanaḥ

vañijaḥ karṣakāś caiva śilpinaś cābravīd bhṛguḥ |
deśacāreṇa dāpyāḥ⁶³¹ syur duṣṭān sampīḍya dāpayet ||
(KSm 588)
iti

[3.] rodhādināpy aprāptau cakravṛddhiḥ kārayitavyā |

pūrṇāvadhaḥ śāntalābham ṛṇam udgrāhayed dhanī |
kārayed vā⁶³² ṛṇī lekhyam cakravṛddhivyavasthaya ||
(BSm 10.99)

iti vacanāt | **cakravṛddhiḥ** vṛddher api punar vṛddhiḥ |
prayuktadhanam⁶³³ svakalayaikikṛtya mūlavat punaḥ
salābhalekhyāntaram kāryam iti bhāvaḥ |

[4.] ṛṇādānocitādhikāryucchede⁶³⁴ tu vihitasākṣisamakṣam
ṛṇikadhanam uttamareṇa vikreyam eva |

hiraṇye dviguṇībhūte mṛte naṣṭe 'tha carṇike |
dravyaṃ tadīyaṃ saṃgrhya vikrīṇīyāt sasākṣikam ||
(BSm 10.51)

iti bṛhaspativacanāt |

„Unreine (Arbeit)“, d. h. (eine Arbeit), die in Widerspruch zur eigenen Kaste steht. „Die unterste Strafe“, d. h. eine Strafe von zweihundertfünfzig *paṇa*. Denn es heißt bei Manu: „Zweihundertfünfzig *paṇa* sind als die niedrigste Strafe bekannt“ (MDh 8.138ab).⁶³⁰ Kātyāyana nennt eine Ergänzung für Ackerbauern usw.

Bhṛgu hat gesagt, dass man Händler, Ackerbauern und Handwerker der Landes- sitte entsprechend zur Begleichung (ihrer Schulden) anhalten muss. Schlechte Menschen soll man durch Gewaltanwendung dazu bringen, (ihre Schulden) zu begleichen. (KSm 588)

[3.] Wenn man auch durch das Blockieren usw. (das Darlehen) nicht zurückerhält, soll man dafür sorgen, dass ein Zinseszins festgelegt wird. Denn es heißt bei Bṛhaspati:

Wenn die Frist abgelaufen ist und keine Zinsen mehr anfallen, soll der Gläubiger die Schulden eintreiben oder der Schuldner soll dafür Sorge tragen, dass ein Dokument mit der Festsetzung eines Zinseszinses ausgestellt wird. (BSm 10.99)

„Zinseszins“, d. h. ein Zins, auf den wiederum Zins (anfällt). Nachdem man die Kapitalschuld mit den auf diese angefallenen Zinsen zusammengerechnet hat, soll man veranlassen, dass wiederum ein weiterer Schuldschein angefertigt wird mit (der vorherigen Kapital- und Zinsschuld als neuer) Kapitalschuld und den (darauf anfallenden) Zinsen. Das ist damit gemeint.

[4.] Wenn aber die Verpflichteten (*adhikārin*), welche die Schulden hätten begleichen müssen, verstorben sind, soll der Gläubiger den Besitz des Schuldners in Gegenwart der vorgeschriebenen Zeugen verkaufen.

Denn es heißt bei Bṛhaspati:

Wenn sich eine Gold(-schuld) (durch die anfallenden Zinsen) verdoppelt hat und der Schuldner gestorben oder verschwunden ist, soll man seine Habe an sich nehmen und vor Zeugen verkaufen. (BSm 10.51)

⁶²⁹ *pañānāṃ dve śate sārthe prathamaḥ sāhasaḥ smṛtaḥ* |
madhyamaḥ pañca vijñeyaḥ sahasraṃ tv eva cottamaḥ || (MDh 8.138)

⁶³⁰ „Zweihundertfünfzig *paṇas* sind als die unterste Strafe bekannt, fünfhundert *paṇas* soll man als die mittlere Strafe kennen, aber tausend *paṇas* als die höchste“ (MDh 8.138, Übers. Michaels 2010a).

⁶³¹ *dāpyāḥ* A, *dāpyāḥ* A¹

⁶³² *va* A, *vā* A¹

⁶³³ °*dhanam* A, °*dhanam* A¹

⁶³⁴ °*dānecitādhikāryucchede* A, °*dānecitādhikāryucchede* A¹

naṣṭe proṣite | **sarvābhāve haren nṛpa** ity (MDh 9.189d)⁶³⁵ uktyā dāyādarahitamṛtadhanasya rājagāmitayā tatra nivedyaiva vikreyam | tad api svadhanaśodhana-paryāptam eva vikreyam **śeṣam rājany athārpayed** ity (KSm 529f) ukteḥ | avikraye tu daśāhānantaram tad eva grāhyam |

rakṣed vā kṛtamūlyam tu daśāham janasaṃsadi | **ṛṇānurūpaṃ parato gr̥hṇītānyam tu varjayet** || (BSm 10.52)

svadhanaṃ ca sthīrīkṛtya gaṇanākuśalair naraiḥ | **tadbandhujñātividitam praḡṛhṇann āparādhnuyāt** || (BSm 10.55)

iti bṛhaspativacanāt |

[5.] balād api prapannārthasādhane dhanī na rājñā daṇḍyaḥ | **prayuktam arthaṃ yathā kathaṃ cit sādhyam na rājñā daṇḍyaḥ syād** ity (ViDh 6.18) ukteḥ | **prapannaṃ sādhyann arthaṃ na daṇḍyo nṛpater bhaved** iti (YDh 2.40ab)⁶³⁹ yājñavalkyavacanāc ca | **prapannaṃ sādhyann** iti vadatā ’pratipannam anyāyena sādhyat vāraṇīya iti jñāpyate |

„Verschwunden“ bedeutet, dass er ins Ausland gegangen ist. Da aufgrund des Ausspruchs „Der König kann (den Besitz von allen Ständen außer den Brahmanen nehmen), wenn es keinerlei Nachkommen gibt“ (MDh 9.189d)⁶³⁶ das Eigentum eines Verstorbenen, der keine Erben hat, dem König anheimfällt, muss man es diesem erst melden und (dann) verkaufen.⁶³⁷ Man soll jedoch nur (so viel) verkaufen, damit es zur Begleichung der eigenen Darlehens(-forderung) genügt. Denn es heißt: „Den Rest soll man dem König übergeben“ (KSm 529f).⁶³⁸ Im Anschluss an zehn Tage, in denen (das Eigentum des verstorbenen Schuldners) nicht verkauft wird, kann man es in Empfang nehmen.

Denn es heißt bei Bṛhaspati:

Oder man soll den Wert des (Eigentums des Verstorbenen) schätzen lassen und zehn Tage lang in der Versammlung der Leute verwahren. Darauf soll man (davon eine Summe) in Darlehenshöhe nehmen, auf den Rest aber verzichten. (BSm 10.52)

Nachdem er seine Darlehens(-forderung) von Männern, die im Rechnen bewandert sind, hat schätzen lassen und (seinen Anteil) an sich genommen und Freunde und Verwandte (des Schuldners) davon in Kenntnis gesetzt hat, stellt das kein Vergehen dar. (BSm 10.55)

[5.] Auch wenn ein Gläubiger einen (als Kredit) erwiesenen Gegenstand mit Gewalt eintreibt, darf der König ihn nicht bestrafen. Denn es heißt: „Egal auf welche Weise jemand einen verliehenen Gegenstand eintreibt, soll er vom König nicht bestraft werden“ (ViDh 6.18). Und weil es auch bei Yājñavalkya heißt: „Wer einen (als Kredit) erwiesenen Gegenstand eintreibt, soll vom König nicht bestraft werden“ (YDh 2.40ab).⁶⁴⁰ Wenn (Yājñavalkya) sagt „Wer einen (als Kredit) erwiesenen Gegenstand eintreibt“ will er uns wissen lassen, dass einer, der einen (Gegenstand), der nicht (als Kredit) erwiesen ist, auf unrechte Weise eintreibt, davon abzuhalten ist.

⁶³⁵ Siehe Kap. 1, Anm. 582.

⁶³⁶ Siehe Kap. 1, Anm. 583.

⁶³⁷ Eigentlich würde der Besitz des Verstorbenen an den König gehen. Daher muss der Gläubiger den König über dessen unbeglichene Schulden informieren.

⁶³⁸ „Where the pledgor does not exist (i. e. is dead or unheard of), the creditor should proclaim the pledge (to the king). Then the pledge being proclaimed to the king should be sold by him; this is the fixed rule. The creditor after receiving his money together with interest should hand over the rest (of the proceeds of sale) to the king“ (KSm 529, Übers. Kane 1933).

⁶³⁹ Siehe Kap. 1, Anm. 64.

⁶⁴⁰ Siehe Kap. 1, Anm. 73.

**pīḍayed yo dhanī kaś cid ṛṇikaṃ nyāyavādinam |
tasmād arthāt⁶⁴¹ sa hīyeta⁶⁴² prāpnuyāt tatsamaṃ
damam || (KSm 589)**

iti kātyāyanīyāt |

yadī vipratipannena ṛṇinā madhyasthāḥ prārthyante
saṃdigdhārthatvāt tadā sa nāskandyaḥ |

**nāsedhavyaḥ kriyāvādī saṃdigdhe ’rthe kathaṃ cana |
āsedhayann anāsedhyaṃ dviguṇaṃ daṇḍam arhati ||
(BSm 10.97)**

iti bṛhaspativacanāt |

yathā madhyasthajñānam ādeyaṃ tvayeti vādī **kriyāvādī |
kriyāvāditvasaṃdigdhārthatve vivṛṇute bṛhaspatiḥ**

**pradātavyaṃ yad bhavati dharmatas tad dadāmy
aham |
evaṃ yatra ṛṇiko brūyāt kriyāvādī sa ucyate || (BSm
10.96)**

**rūpasamkhyādilābheṣu yatra bhrāntir dvayor bhavet |
adeyadeyayor vāpi saṃdigdhārthaḥ prakīrtitaḥ ||
(BSm 10.98)**

Denn es heißt bei Kātyāyana:

Wenn ein Gläubiger einen Schuldner, der eine gerichtliche Untersuchung fordert (*nyāyavādin*),⁶⁴³ quält, soll er seinen Besitz [das Darlehen] verlieren und eine Strafe in gleicher Höhe (der fraglichen Schuldsomme) erhalten. (KSm 589)

Wenn ein Schuldner eine entgegengesetzte Meinung (als der Gläubiger) hat und Vermittler um Hilfe bittet, weil die Angelegenheit uneindeutig ist, dann darf man den (Schuldner) nicht gewaltsam angehen.

Denn es heißt bei Bṛhaspati:

Einen, der eine Gerichtsverhandlung fordert (*kriyāvādī*),⁶⁴⁴ darf man in einer uneindeutigen Angelegenheit auf keinen Fall verhaften lassen. Wer jemanden verhaften lässt, den man nicht verhaften lassen darf, verdient das Doppelte (der fraglichen Schuldsomme) als Strafe. (BSm 10.97)

Einer, der fordert „Du erhältst (dein Darlehen) entsprechend dem Verständnis des Vermittlers zurück“ ist „einer, der eine Gerichtsverhandlung fordert“. Bṛhaspati erklärt, was „einer, der eine Gerichtsverhandlung fordert“ und eine „uneindeutige Angelegenheit“ bedeuten:

Ein Schuldner wird als einer bezeichnet, der eine Gerichtsverhandlung fordert, wenn er erklärt: „Ich begleiche, was ich von Rechts wegen erstatten muss“. (BSm 10.96)

Wenn sich zwei (Parteien) uneinig sein sollten bezüglich Art, Summe usw. oder Zinsen (eines Schuldvertrags) oder sogar darüber, ob überhaupt (Schulden) zu begleichen sind oder nicht, spricht man von einer uneindeutigen Angelegenheit. (BSm 10.98)

⁶⁴¹ arthā A, arthāt A²

⁶⁴² hīyet A, hīyeta B

⁶⁴³ Ich folge hier Kane, der *nyāyavādin* wie folgt kommentiert: „*Nyāyavādī*“ literally means, one who says that he would pay what would be found by the judge to be justly due“ (Kane 1933: 239, Anm. zu KSm 589).

⁶⁴⁴ *Kriyā* bezeichnet die dritte Phase eines Gerichtsprozesses, im Zuge dessen die Parteien ihre Beweise anzuführen haben (L. Rocher 1956: 408).

iti yaś ca dharmādibhir upāyaiḥ prapannam artham
yācyamāno nṛpaṃ gatvā sādhayantam abhiyunkte so
'dhamarṇo daṇḍyaḥ | **sādhyamāno nṛpaṃ gacched
daṇḍyo dāpyaś ca taddhanam** iti (YDh 2.40cd)⁶⁴⁵
yājñavalkyokteḥ |

[6.] yugapat saajātyānekottamarṇaprāptau
yathāgrhītānukramam dāpyaḥ | vijātyeṣu⁶⁴⁷ teṣu ca
yathāvarṇakramam

**grhītānukramād dāpyo dhaninām adhamarṇikaḥ |
dattvā tu brāhmaṇāyaiva nṛpates tadanantaram ||**
(YDh 2.41)

iti yājñavalkyavacanāt |

**nānarṇasamudāye tu yad yat pūrvakṛtaṃ bhavet |
tat tad evāgrato deyaṃ rājñāḥ śrotṛiyato 'pi vā ||**
(KSm 514)

iti vacanāc ca |

**brāhmaṇāyety utkrṣṭajāte rūpalakṣaṇam | nṛpater ity
apakṣṭajāteḥ, rājñāḥ śrotṛiyato 'pi vety uktyā |
sajātyeṣv api योग्यतāpuraskāreṇa pūrvam deyam ity
asūsucat |**

[7.] yadā ca durbala uttamarṇaḥ pratipannam artham
dharmādibhir upāyaiḥ sādhayitum aśaknuvan rājñā
sādhitārtho bhavati tadādhamarṇasya daṇḍa uttamarṇasya
ca bhṛtidānam |

Wenn ein Schuldner, von dem ein (als Darlehen) erwiesener Gegenstand mit Methoden wie (dem Berufen auf) das Recht usw. zurückgefordert wird, zum König geht und denjenigen, der (von ihm die Schulden) eintreibt, anklagt, muss man ihn bestrafen. Denn es heißt bei Yājñavalkya: „Wenn einer, von dem (Schulden) eingetrieben werden, zum König geht, ist dieser zu bestrafen und dazu zu bringen, das Darlehen zurückzu-bezahlen“ (YDh 2.40cd).⁶⁴⁶

[6.] Im Falle, dass es gleichzeitig mehrere Gläubiger gibt, die zur gleichen Kaste gehören, muss man (den Schuldner) dazu bringen, (die Schulden) entsprechend der Reihenfolge ihrer Aufnahme zu begleichen. Wenn (die Gläubiger) verschiedenen Kasten angehören, (muss der Schuldner seine Schulden) entsprechend der Reihenfolge der Stände (begleichen).

Denn es heißt bei Yājñavalkya:

Man soll den Schuldner dazu bringen, den Gläubigern (ihre Darlehen) in der Reihenfolge, in der (diese aufgenommen wurden,) zu begleichen, aber er soll (zuerst) einem Brahmanen erstatten und danach einem König. (YDh 2.41)

Und weil es heißt:

Wenn aber mehrere Kredite vorliegen, ist eben der (Kredit), der zuerst aufgenommen wurde, als erstes zu begleichen, aber einem König muss man nach einem Brahmanen erstatten. (KSm 514)

„Einem Brahmanen“ ist ein Anzeichen für die Erscheinungsform einer höheren Kaste. „Dem König“ ist (ein Anzeichen für die Erscheinungsform) einer niedrigeren Kaste. Denn es wird genannt: „Einem König nach einem Brahmanen“. Wenn (die Gläubiger) jedoch zur gleichen Kaste gehören, werden (die Schulden) nach Maßgabe ihrer Gebührlichkeit als erstes begleichen.⁶⁴⁸ So hat er [Kātyāyana] es angedeutet.

[7.] Wenn ein schwacher Gläubiger einen (als Darlehen) erwiesenen Gegenstand nicht eintreiben kann und der Gegenstand vom König eingetrieben wird, dann erhält der Schuldner eine Strafe und der Gläubiger muss eine Gebühr bezahlen.

⁶⁴⁵ Siehe Kap. 1, Anm. 64.

⁶⁴⁶ Siehe Kap. 1, Anm. 73.

⁶⁴⁷ vijātyeṣu A, vijātyeṣu A¹

⁶⁴⁸ D. h. in der Reihenfolge des Vertragsabschlusses.

**rājñādhamaṇṇiko dāpyaḥ sādhitād daśakaṃ śatam |
pañcakaṃ tu śatam dāpyaḥ prāptārtho hy
uttamaṇṇikaḥ || (YDh 2.42)**
iti yājñavalkyokteḥ |

sādhitārthasya daśamam aṃśam rājādhamaṇṇikād
daṇḍarūpeṇa grhṇīyāt | sādhitārthasya⁶⁴⁹ viṃśatitamam
aṃśam uttamaṇṇād bhṛtirūpeṇa cety arthaḥ |

[8.] ekāhagrhitārṇe tu samīkṛtya⁶⁵⁰ dānam |

**ekāhe likhitaṃ yat tu tat tat kuryād ṛṇam samam |
grahaṇam rakṣaṇam lābham anyathā tu
yathākramam || (KSm 513)**
iti vacanāt |

Denn es heißt bei Yājñavalkya:

Der König soll den Schuldner dazu bringen, (ihm) zehn Prozent von den eingetriebenen (Schulden) zu zahlen. Den Gläubiger, der seinen Besitz zurückerhalten hat, soll er aber dazu bringen, fünf Prozent zu zahlen. (YDh 2.42)

Der König soll vom Schuldner den zehnten Teil eines eingetriebenen (Schuld-)Gegenstandes in Form einer Strafe nehmen, vom Gläubiger den zwanzigsten Teil des eingetriebenen (Schuld-)Gegenstandes in Form einer Gebühr. Das ist die Bedeutung.

[8.] Wenn (mehrere) Darlehen am selben Tag aufgenommen wurden, erfolgt die Begleichung, indem man sie gleichrangig behandelt.

Denn es heißt:

Wenn Schulden am selben Tag schriftlich festgehalten wurden, sind sie hinsichtlich ihrer Entgegennahme, des Bestehens (der Forderungen)⁶⁵¹ und der Zinsen als gleichrangig zu behandeln. In anderen Fällen (sind die Schulden) entsprechend der Reihenfolge (ihrer Aufnahme) zu begleichen. (KSm 513)

⁶⁴⁹ sadhitārthasya A, sādhitārthasya A¹

⁶⁵⁰ samīkṛtye A, samīkṛtya B

⁶⁵¹ Im *Digest* (I, 377–378) wird *rakṣaṇa* als „subsisting demand“, im Deutschen etwa „fortbestehende Zahlungsforderung“, übersetzt, eine Übersetzung, die auch Chatterjee Śāstri (1971: 338) zitiert. Gemeint ist hier, dass alle Schuldverträge gleichberechtigte Zahlungsverpflichtungen für den Schuldner darstellen.

yadā prayuktaṃ dhanam
 ekīkrtyālakṣitaṃpūrvāparabhūyam⁶⁵² adhamarṇāya yugapad
 eva parasparānumatyā dīyamānaṃ bhavati tadviṣayam
 idam | anyathaikāhagrahaṇe 'pi
 yamalajātajyeṣṭhatvakaniṣṭhatvavat sūksmaṃ
 paurvāparyam durnivāram eva | yad āha manuḥ | **yamayoś
 caiva garbheṣu janmato jyeṣṭhatā smṛteti** (MDh
 9.126cd)⁶⁵³ ekajarāyujātayor api janmataḥ
 pūrvaprādurbhāvato jyeṣṭhatvam ity arthaḥ |

[9.] dhanāntarāsatve tu yasmād dhanam ḡhītvā dhanam
 arjitaṃ tad eva tasmai deyam |

**yasya dravyeṇa⁶⁵⁷ yat paṇyam sādhitam yo
 vibhāvayet |
 tad dravyam ṛṇikenaiva dātavyam tasya nānyathā ||
 (KSm 515)
 iti vacanāt |**

Wenn (mehrere Darlehen) zu einem einzigen Darlehen zusammengefasst werden und dem Schuldner zur gleichen Zeit und mit wechselseitiger Einwilligung gegeben werden, ohne dass man festhält, welches (Darlehen) früher oder später war, darauf bezieht sich diese (Aussage).⁶⁵⁴ Andernfalls ist auch dann, wenn man (mehrere Schulden) an einem einzigen Tag aufnimmt, das Prinzip von Früherem und Späterem, das schwer fassbar ist wie (die Frage), wer der ältere und wer der jüngere bei der Geburt von Zwillingen ist, nur schwer einzuschränken. Denn Manu sagt: „Und es wird ebenso überliefert, dass es auch bei Zwillingen aus demselben Mutterchoß die Altersvorrangigkeit aufgrund der Geburt gibt“ (MDh 9.126cd).⁶⁵⁵ Auch wenn beide aus einem einzigen Mutterkuchen geboren werden, gibt es einen älteren, weil (einer) bei der Geburt früher auf die Welt gekommen ist. Das ist die Bedeutung.

[9.] Wenn (der Schuldner) aber kein weiteres Eigentum hat, soll er demjenigen, von dem er ein Darlehen erhalten hat und (mit diesem Darlehen) einen Eigentumsgegenstand erworben hat, dieses (Darlehen) begleichen.⁶⁵⁶

Denn es heißt:

Wenn (ein Gläubiger) nachweisen kann, dass (der Schuldner) mit dem von ihm (geliehenen) Besitz eine Ware hergestellt hat, soll der Schuldner diesem (Gläubiger) seinen Besitz erstatten, auf keine andere Weise. (KSm 515)

⁶⁵² °bhūvaṃ A, °bhūyam B

⁶⁵³ *janmajyeṣṭhena cāhvānaṃ subrahmanyāsv api smṛtam | yamayoś caikagarbhe 'pi janmato jyeṣṭhatā smṛtā ||* (MDh 9.126)

⁶⁵⁴ Wörtlich ist KSm 513 so zu verstehen, dass alle Schuldverträge, die am selben Tag abgeschlossen wurden, bezüglich der Rückzahlungsforderungen als gleichrangig zu behandeln sind (siehe Chatterjee Śāstri 1971: 338f.). Auch im *Digest* (I, 377–378) wird der Vers in diesem Sinne verstanden. Sarvoru beschränkt die Gleichrangigkeit jedoch auf den Fall, dass die Gläubiger explizit ihre separaten Kredite zu einem einzigen Schuldvertrag mit dem Schuldner zusammengefasst haben. Andernfalls wird dem früheren Vertrag der Vorrang gegeben.

⁶⁵⁵ „Auch in den Subrahmaṇya-Texten wird überliefert, dass der Erstgeborene die Anrufung machen soll. Und es wird ebenso überliefert, dass es auch bei Zwillingen aus demselben Mutterschoß die Altersvorrangigkeit auf Grund der Geburt gibt“ (MDh 8.126, Übers. Michaels 2010a).

⁶⁵⁶ Hier wird eine Ausnahme sowohl von dem zeitlichen Prinzip als auch dem statusorientierten Prinzip der Schuldbegleichung eingeführt. Falls das Eigentum des Schuldners nicht ausreicht, um alle Rückzahlungsforderungen zu bedienen, erhält derjenige Gläubiger Vorrang, der nachweisen kann, dass sein Kredit zum Ankauf von Waren eingesetzt wurde. Chatterjee Śāstri (1971: 339) sieht die Begründung darin, dass „the creditor may have a preferential claim just in consideration of the fact that the debtor could utilise it to earn profit“. Mir scheint diese Begründung nicht sehr befriedigend. Die Rationale hinter diesem Prinzip liegt eher im Eigentumskonzept begründet. Da sich nachweisen lässt, dass das Eigentum des Gläubigers eingesetzt wurde, um einen Gegenstand zu erwerben, überträgt sich das Eigentumsrecht des Gläubigers auf diesen Gegenstand. Eine Aufteilung dieses erworbenen Gegenstandes unter den Gläubigern oder dessen Zuweisung an einen anderen Gläubiger würde eine Verletzung der Eigentumsrechte desjenigen Gläubigers darstellen, mit dessen Eigentum der Gegenstand erworben wurde.

⁶⁵⁷ dravyeṣu A, dravyeṇa B

yatra cādhamarṇadattam uttamarṇo na praveśayet tatra
tasya vṛddhihāniḥ |

**dharmādinodgrāhya dhanam yas tūpari na lekhyet |
na caivopagataṃ dadyāt na sa⁶⁵⁸ tadvṛddhim
āpnuyāt || (BSm 10.130)**

iti bṛhaspativacanāt |

[10.] yatra dhanālpatve uttamarṇabāhulye carṇiko
vikrīyate tatra tanmūlyāt svasvadhanānusāreṇa
ṛṇagrahaṇam, dhanāntarāsātṛvāt, karmakaraṇādau
cāprabhūtvāt | uttamarṇenāvaruddhasya vikrayo na
bhavitum arhatī, svaprabhutvāvarodhāt⁶⁵⁹ | yadi
patyṛṇasodhanāya patnī pitṛṇasamādhānāya putras
cātmavikrayam karoti tadā tayoḥ svaprabhutvānavarodhād
bhavaty eva vikrayaḥ | yadā ṛṇī svavikrayāṅgam⁶⁶⁰
khāditavān eva tadā nāskandyaḥ, adhamarṇadāsātṛvāt⁶⁶¹ |
taddaurātmye tu rājñāskandanīya eva |

**ṛṇikaḥ sadhano yas tu daurātmyān na prayachati |
rājñā sa dāpanīyaḥ syād gṛhītvā dviguṇam damam⁶⁶⁵||
(NSm 1.113)**

iti vacanāt |

Falls der Gläubiger das, was er vom Schuldner
erhalten hat, nicht aufschreiben sollte, dann
verliert er seine Zinsen.

Denn es heißt bei Bṛhaspati:

**Wer sein Darlehen durch (das Berufen auf)
das Recht usw. beitreibt, aber es nicht (auf
dem Schuldschein) vermerkt und keinen
Empfangsschein ausstellt, der soll keine
Zinsen auf das (Darlehen) erhalten. (BSm
10.130)**

[10.] Wenn der Schuldner (in die Sklaverei)
verkauft wird, weil der Besitz (des Schuldners)
gering ist und es viele Gläubiger gibt, dann
erhalten (die Gläubiger) ihr Darlehen von dem
Verkaufspreis des (Schuldners) entsprechend
dem jeweils von ihnen eingesetzten Kapital.
Denn (der Schuldner) verfügt über keinen
weiteren Besitz und ist nicht im Stande, Arbeiten
usw. auszuführen. Man darf keinen (Schuldner)
verkaufen, den der Gläubiger festgesetzt hat.
Denn dies stellt eine Beeinträchtigung seiner
Autonomie (*prabhūtvā*) dar.⁶⁶² Wenn sich eine
Frau selbst (in die Sklaverei) verkauft, um die
Schuld ihres Mannes zu tilgen, oder ein Sohn,
um die Schuld des Vaters zu begleichen, so ist
dies möglich, denn es liegt keine Beeinträch-
tigung ihrer Autonomie vor.⁶⁶³ Wenn ein Schuld-
ner einen Teil (von dem Erlös) seines Selbstver-
kaufs aufgebraucht hat, dann darf man ihn nicht
gewaltsam angehen.⁶⁶⁴ Denn der Schuldner ist
(jetzt) ein Sklave. Wenn (der Schuldner) aber
niederträchtig ist, muss (ihn) der König gewalt-
sam angehen.

Denn es heißt:

**Ein vermögender Schuldner, der aus Nieder-
trächtigkeit (seine Schulden) nicht zurück-
zahlt, von dem soll der König das Doppelte
(der Schuldsomme) als Strafe nehmen und
ihn dazu bringen, (seine Schulden) zu be-
gleichen. (NSm 1.113)**

⁶⁵⁸ nāsya A, na sa B

⁶⁵⁹ svaprabhutvāt A, svaprabhutvāvarodhāt A²

⁶⁶⁰ °vikrayāṅgam A, °vikrayāṅgam B

⁶⁶¹ adhamarṇadāsātṛvāt *em.*, anadhamarṇadāsātṛvāt AB, adhamarṇadāsātṛvāt Ed. ViCa

⁶⁶² Hier wird wohl angedeutet, dass ein Zwangsverkauf des Schuldners in die Sklaverei nicht statthaft ist.

⁶⁶³ Auch wenn an dieser Stelle von einem Selbstverkauf die Rede ist, verbirgt sich dahinter wahrscheinlich der Verkauf von Frau und Sohn durch den verschuldeten Hausvater. Als Unfreie (*asvatantra*) haben sie kein Selbstbestimmungsrecht, das durch den Verkauf verletzt werden könnte, im Gegensatz zu einem Verkauf des unabhängigen *pater familias*. Dass der Selbstverkauf als Deckmantel für den Verkauf von Familienangehörigen verwendet wird, darauf verweist Schetelich (1974: 271, Anm. 14).

⁶⁶⁴ Als Sklave verfügt der Schuldner *per definitionem* über kein Eigentum mehr. Insofern kann man von ihm auch keine Rückzahlung mehr erzwingen.

⁶⁶⁵ dam A, damam A²

dhanābhāve⁶⁶⁶ tāḍanāder apy āskandanasya saṁbhavād iti patyananumatāyāḥ svarṇasuddhyai patnyā vikrayo na sidhyati, asvatantratvāt | ata eva dhanikadhanaṁ naśyaty eva | **na strībhya** iti (KSm 497a)⁶⁶⁷ pūrvokteḥ |

[11.] iti rājasamājavirājamānamānonnatamahāpratāpaśrīmistarjūnamahīpājñaptatrivedisarvoruśarmāviracite⁶⁷⁰ vivādasārāṇave ṛṇādānanirūpaṇo nāma prathamā tarāṅgaḥ |

Und weil, wenn es kein Eigentum (zur Begleichung der Schulden) gibt, sogar Tätlichkeit wie Schlagen usw. möglich ist. Der Verkauf einer Frau zur Begleichung ihrer Schulden ohne die Zustimmung ihres Mannes ist nicht rechtskräftig, weil (diese) nicht unabhängig (*asvatantratva*)⁶⁶⁸ ist. Daher verliert der Gläubiger das Darlehen. Denn es wurde zuvor gesagt: „(Man soll) Frauen nichts (leihen)“ (KSm 497a).⁶⁶⁹

[11.] Ende des ersten Kapitels (*tarāṅga*) mit dem Titel „Untersuchung über das Empfangen von Schulden“ im „Ozean der Essenz der Streitigkeiten“, verfasst von Trivedin Sarvoru Śarman im Auftrag des hochwürdigen Erdenbeschützers, des erhabenen Mister Jones, der die Königsschar überstrahlt und von überragendem Ansehen ist.

⁶⁶⁶ dhanabhāve A, dhanābhāve A²

⁶⁶⁷ Siehe Kap. 1, Anm. 442.

⁶⁶⁸ Der Begriff *asvatantra* („abhängig“, „nicht-eigenständig“, „untergeordnet“) im Dharmasāstra wurde überzeugend von Schetelich (1978) untersucht. Schetelich unterscheidet fünf verschiedene Verhältnisse, auf die der Begriff angewendet wird: 1) Das Verhältnis von Ehemann und Ehefrau; 2) Vater und Sohn; 3) Lehrer und Schüler; 4) Dienstherr und Diener/Gesinde/abhängig Beschäftigter; 5) Herr und persönlich abhängiger Mensch (etwa Schuldknecht, Kriegsgefangener oder Sklave) (Schetelich 1978: 114). Während die ersten beiden Verhältnisse rechtliche Beziehungen zwischen Verwandten charakterisieren (wie in der vorliegenden Stelle), beschreiben die übrigen Dienst- und Abhängigkeitsverhältnisse. Der gemeinsame Nenner für diese unterschiedlichen Beziehungen besteht für Schetelich in der Unterordnung unter die patriarchalische Gewalt des Hausherrn: „Er [sc. der Begriff *asvatantra*, S. C.] wird überall dort gebraucht, wo eine Unterordnung unter den Befehl eines anderen zusammentrifft mit einer Bindung an dessen Haus, an seine patriarchalische Gewalt als Familienoberhaupt. So ist dieses Wort Ausdruck für die Spezifik ökonomischer und sozialer Beziehungen in einer Gesellschaft, in der das patriarchalische Prinzip noch so lebendig ist, daß es sowohl ökonomische und soziale Beziehungen bestimmen als auch als ideologische Verbrämung der Macht des Königs über seine Untertanen dienen kann“ (Schetelich 1978: 122).

⁶⁶⁹ Siehe Kap. 1, Anm. 445.

⁶⁷⁰ °mānonnatonnata° A, °mānonnata° B

2. Upanidhyādinirūpaṇa – Untersuchung über Deposita usw.

2.1 Nikṣepa – Deposita

[1.] athopanidhyādinirūpaṇam | tatra nāradaḥ

asaṃkhyātam avijñātaṃ samudraṃ yan nidhīyate |
taj jānīyād upanidhiṃ nikṣepaṃ gaṇitaṃ vidhuḥ || (Mit
ad YDh 2.65)

iti vāsanasthaṃ rūpasamkhyādiviśeṣam akathayitvaiva
mudritam anyasya haste rakṣaṇārthaṃ yad arpyate tad
dravyam aupanidhikam ucyate | tac ca yathaiva pūrvaṃ
mudrādicihnitam arpitam tathaivārpyakāya deyam |

vāsanastham anākhyāya haste 'nyasya yad arpyate |
dravyaṃ tad aupanidhikaṃ pratideyaṃ tathaiva tat ||
(YDh 2.65)

iti yājñavalkyavacanāt |

sthāpitaṃ yena vidhinā yena yac ca yathāvidhi |
tathaiva tasya dātavyaṃ na deyaṃ pratyanantare ||
(BSm 11.10)

iti bṛhaspativacanāc ca |

[1.] Jetzt werden Deposita (*upanidhi*)¹ usw.
untersucht. Über diese sagt Nārada:

Wenn etwas versiegelt hinterlegt wird, ohne
dass (dessen Inhalt) gezählt wurde oder
bekannt ist, soll man es als „versiegeltes
Depositum“ (*upanidhi*) kennen. Wenn (sein
Inhalt) gezählt wurde, kennt man es als
„offenes Depositum“ (*nikṣepa*). (Mit ad YDh
2.65)

Ein Gegenstand wird dann als versiegeltes
Depositum² bezeichnet, wenn man ihn in einem
Kästchen und versiegelt in die Hand eines
anderen zur Aufbewahrung übergibt, ohne dass
man (diesen) über seine Eigenschaften wie
äußere Gestalt, Anzahl usw. in Kenntnis setzt.
Ein solches (Depositum) muss man in demselben
Zustand, wie es zuvor übergeben wurde, d. h. mit
einem Siegel usw. versehen, dem Depositor³
zurückgeben.

Denn es heißt bei Yājñavalkya:

Ein Gegenstand, der sich in einem Kästchen
befindet und in die Hand eines anderen über-
geben wird, ohne dass man ihn beschreibt, ist
ein versiegeltes Depositum. Dieses muss eben-
so zurückgegeben werden (wie es in Empfang
genommen wurde). (YDh 2.65)

Und weil es bei Bṛhaspati heißt:

Was einem vorschriftsgemäß von einer
Person auf eine bestimmte Weise anvertraut
wurde, muss man dieser Person genauso
zurückgeben. Man darf es nicht an einen
nahen Verwandten (des Depositors) über-
geben. (BSm 11.10)

¹ *Upanidhi*, *nikṣepa* und *nyāsa* werden häufig synonym als Begriffe für Deposita im Allgemeinen verwendet (siehe Sternbach 1965: 29, Derrett 1962: 86, Sen 1984: 209, Kane 1993: 454). Darüber hinaus bezeichnet jeder dieser Begriffe zugleich spezielle Formen des Depositums. In der vorliegenden Übersetzung wird in allen Fällen, in denen für die genannten Begriffe eine generische Verwendung anzunehmen ist, der jeweilige Begriff im Deutschen mit „Depositum“ wiedergegeben und der entsprechende Sanskrit-Begriff in Klammern hinzugefügt. Einen Überblick über die verschiedenen Arten des Depositums bieten Sternbach (1965: 29–49), Oleksiw (1982: 119–120), Das (1946) und Kane (1993: 454–459).

² Im Sanskrit-Text findet sich eigentlich *aupanidhika*, wörtlich „etwas, das die Eigenschaft eines versiegelten Depositums hat“. Das *upanidhi* und *aupanidhika* synonym verwendet werden, geht aus Sternbach (1965: 36) hervor. Ein Überblick über weitere Definition von *upanidhi* in der Dharmaśāstra-Literatur findet sich ebenso dort.

³ *Arpyaka* wird hier mit „Depositor“ wiedergegeben, obgleich der übliche Fachausdruck im Sanskrit dafür *nikṣeptṛ* lautet.

vāsanasthaṃ nikṣepya
 dravyādhārahūtakarāṇḍādivāsanādhṛtam⁴ | **pratyantare**
 putrādau | atra yācitānvāhitanyāsapratinyāsādayo apy
 upanidhitulyayogakṣemā eva |
yācitānvāhitanyāsanikṣepādiṣv ayam vidhir iti (YDh
 2.67cd)⁵ yājñavalkyenopanidhidharmāṇām **yācitādiṣv**
 atideśāt | atrādiśabdena kaṭakādinirmāṇārthasuvārṇakārādi-
 hastanyastasuvārṇādeḥ pratinnyāsasya ca grahaṇam |

eṣa eva vidhir drṣṭo yācitānvāhitādiṣu |
śilpiṣūpanidhau nyāse pratinnyāse tathaiva ca ||
 (NSm 2.7)
 iti nāradokteḥ |

„Der sich in einem Kästchen befindet“ bedeutet
 „(ein Gegenstand), der in einem Kästchen
 aufbewahrt wird, d. h. ein Korb usw., der als
 Behälter für den Gegenstand dient“. „An einen
 nahen Verwandten“ heißt „an einen Sohn usw.“.
 Dabei gilt die sichere Verwahrung für eine
 Leihsache (*yācita*),⁶ ein Depositum zur Aushän-
 digung (*anvāhita*), ein geheimes Depositum
 (*nyāsa*), ein wechselseitiges Depositum (*prati-
 nyāsa*) usw. in gleicher Weise wie für ein
 versiegeltes Depositum. Denn Yājñavalkya
 überträgt die Vorschriften (*dharmā*) für ein
 versiegeltes Depositum auf Leih Sachen usw.:
 „Diese Vorschrift bezieht sich auf eine Leihsa-
 che, ein Depositum zur Aushändigung, ein
 geheimes Depositum und ein offenes Depositum
 usw.“ (YDh 2.67cd).⁷ Hier ist wegen des Wortes
 „usw.“ (auch) Gold usw. gemeint, das in die
 Hände eines Goldschmiedes usw. übergeben
 wird, damit er daraus Armbänder usw. fertigt,⁸
 sowie das wechselseitige Depositum.

Denn es heißt bei Nārada:

**Eben diese Vorschrift gilt auch für eine Leih-
 sache, ein Depositum zur Aushändigung usw.
 ebenso wie für ein Depositum (*upanidhi*) bei
 Handwerkern, ein geheimes Depositum und
 ein wechselseitiges Depositum. (NSm 2.7)**

⁴ °karaṇḍa° A, °karaṇḍa° A²

⁵ *ājīvan svecchayā daṇḍyo dāpyas taṃ cāpi sodayam |*
yācitānvāhitanyāsanikṣepādiṣv ayam vidhiḥ || (YDh 2.67)

⁶ Die Deposita *yācita*, *anvāhita*, *nyāsa* und *pratinnyāsa* werden weiter unten im Text behandelt und dort jeweils kommentiert.

⁷ „Wer solchen gegenstand nach willkür benutzt, soll eine strafe zahlen, und ihn mit zinsen zurückgeben. Diese vorschrift bezieht sich auch auf geborgte sachen (*yācita*). solche welche einem übergeben werden, damit er sie ihrem eigenthümer zurückgebe (*anvāhita*), deposita welche man in abwesenheit des herrn in seinem hause deponirt hat (*nyāsa*), unterpfänder (*nikshepa*) und ähnliche“ (YDh 2.67, Übers. Stenzler 1970).

⁸ In BSm 11.18 wird dafür der Begriff *śilpinyāsa* verwendet (Oleksiw 1982: 119, Anm. 6), der auch in der Kommentarliteratur zu finden ist (Sternbach 1965: 45–46). Hier zeigt sich, dass der Rechtstitel *upanidhi/nikṣepa* neben Deposita im engeren Sinne auch kommerzielle Transaktionen umfasst.

eṣa evety upanidhipratidānādividhir evety arthaḥ | tatra vivāhotsavādau yācitvānītaṃ vastrālaṃkāradī yācitam | yad ekasya haste nihitaṃ dravyaṃ tenāpy anu paścād anyasya haste svāmine dehīti nihitaṃ tad anvāhitam | nyāso nāma grhasvāmine ’darśayitvā tatparokṣam eva grhajanahaste prakṣepo grhasvāmine samarpaṇīyam iti yad āha bṛhaspatiḥ

rājacaurādikabhayād dāyādānāṃ ca vañcanāt | sthāpyate ’nyasya ya dravyaṃ nyāsaḥ sa parikīrtitaḥ || (BSm 11.3)

„Eben diese“, d. h. die „Vorschrift“, ein versiegeltes Depositum zurückzugeben usw.⁹ Das ist die Bedeutung. In diesem Zusammenhang bezeichnet eine „Leihsache“ (*yācitaka*) ein Kleidungsstück, Schmuck usw., um das man für eine Hochzeit, ein Fest usw. gebeten und an sich genommen hat.¹⁰ Ein Depositum zur Aushändigung (*anvāhita*) (liegt dann vor), wenn (ein Gegenstand) in die Hände einer Person gelegt wird und diese Person den Gegenstand „wiederum“ (*anu*), d. h. darauf, in die Hand einer anderen Person legt mit den Worten: „Gib es dem Besitzer!“.¹¹ Ein geheimes Depositum nennt man das Hinterlegen (eines Gegenstands) in die Hand eines Familienmitgliedes mit den Worten „Das ist dem Hausherrn zu übergeben!“, ohne dass man es dem Hausherrn zeigt und ohne dass er davon weiß.¹² Denn Bṛhaspati sagt:

Wird der Gegenstand eines anderen aus Angst vor dem König, Dieben usw. oder zur Täuschung der Erbnehmer in Verwahrung genommen, nennt man dies ein geheimes Depositum. (BSm 11.3)

⁹ Gemeint ist hier die weiter oben zitierte Vorschrift in YDh 2.65 und BSm 11.10, dass Deposita in dem Zustand auszuhändigen sind, in dem sie in Verwahrung genommen wurden.

¹⁰ Ich folge in meiner Übersetzung Sternbach, der *yācita* und *yācitaka* als „loans for use“ (Sternbach 1965: 42f.) klassifiziert. Sternbach macht in seiner Auswertung der Smṛti- und Kommentarliteratur zu den beiden Begriffen deutlich, dass es sich dabei um Leihgaben zur Benutzung handelt, auf die keine Zinsen anfallen. Auch hier zeigt sich, dass der Begriff „Depositum“ die in diesem Kapitel behandelten Gegenstände nur unzureichend abbildet. Die Konnotationen des englischen Wortes „bailment“, welches auch die Aspekte von *commodatum* und *mandatum* des römischen Rechts umfasst, kommen dem Themenfeld des *vivādapada upanidhi/nikṣepa* weitaus näher. Derrett (1962: 87) übersetzt *yācitaka* als „loan for a festive occasion“ und stellt dadurch heraus, dass dieses „Depositum“ nur zu bestimmten Anlässen gegeben wurde. In diesem Sinne siehe auch Oleksiw (1982: 119, Anm. 4) und Das (1946: 146).

¹¹ Die hier gegebene Definition ist von etymologischer Art und aus Mit ad YDh 2.67 entnommen. Demzufolge stellt sich der Vorgang beim *anvāhita*-Depositum wie folgt dar: A hinterlegt einen Gegenstand bei B, der wiederum den Gegenstand bei C hinterlegt, der diesen A aushändigen muss (Sternbach 1965: 44). Sternbach übersetzt *anvāhita* als „deposits for delivery“ und weist auch darauf hin, dass hier eine Verschränkung von *depositum* und *mandatum* vorliegt. Oleksiw (1982: 119, Anm. 5) verwendet für *anvāhita* die Übersetzung „an article entrusted to an intermediary“. Auch Lariviere wählt diese Übersetzung (NSm 2.7, Übers. Lariviere 1989b). Ich folge Sternbachs Übersetzung, da an C der Auftrag ergeht, das Depositum an A zu übergeben. Diese Nuance geht in Oleksiws und Larivieres Übertragung verloren.

¹² Ich schließe mich in meiner Übersetzung von *nyāsa* Sternbachs Charakterisierung von *nyāsa* als „secret deposit“ an (Sternbach 1965: 40). Nach Sternbach ist *nyāsa* ein Depositum, das in Abwesenheit des Hausherrn hinterlegt wurde, verbunden mit der Aufforderung, es diesem zu übergeben (siehe auch Sen 1984: 208). Sternbach folgt somit der auch hier zitierten Definition aus Mit ad YDh 2.67, die den Aspekt der Heimlichkeit der Hinterlegung betont, d. h. der Depositar wird vor der Hinterlegung nicht in Kenntnis gesetzt. Oleksiw (1982: 122) hat überzeugend herausgearbeitet, dass diese Interpretation, die in der späteren Kommentarliteratur überwiegt, nicht die ursprüngliche Bedeutung in BSm 11.3 wiedergibt. Dort sei es weniger die Heimlichkeit der Hinterlegung als vielmehr die besondere Schutzverantwortung des Depositors, die das Spezifikum des *nyāsa* darstellt. In dieser Konsequenz übersetzt Lariviere wohl *nyāsa* auch als „deposit for protection“ (NSm 2.7, Übers. Lariviere 1989b). Da die hier gegebene Definition jedoch der Kommentarliteratur folgt, in der die ursprüngliche Bedeutung schon weitgehend verblasst ist, folge ich Sternbach.

iti samakṣaṃ samarpaṇaṃ nikṣepaḥ |

**svaṃ dravyaṃ yatra viśrambhān nikṣipaty
aviśaṅkitaḥ |
nikṣepo nāma tat proktaṃ vyavahārapadaṃ budhaiḥ ||
(NSm 2.1)**

iti nāradavacanāt |

pratinyāso nāma parasparaprayojanāpekṣayā tvayedam
madiyaṃ rakṣyam | mayedaṃ tvadīyaṃ rakṣyata iti
prakṣepaḥ |

[2.] śilpiṣu valayādinirmāṇārthasuvārṇakārādihastanyasta-
suvārṇādiṣu nyāsāpahnave vittānusāreṇa divyena
nirṇayaḥ¹⁵ | **nyāsāpahnave caiva divyā sambhavati
kriyeti** (NSm Mā 2.30cd) vacanāt |

anyadīyanyāsasyānyena virodhinā prārthane **’pahnavane
tu na divyāvasarah | na deyaṃ pratyantara** iti (MDh
8.185d)¹⁷ manusvarasāt, tatrāpahnavaucityāt |

Erfolgt die Übergabe sichtbar, handelt es sich um ein offenes Depositum.¹³

Denn es heißt bei Nārada:

Wenn jemand sein Eigentum aus Vertrauen und ohne Sorgen hinterlegt, nennen die Weisen diesen Streitgegenstand „offenes Depositum“. (NSm 2.1)

„Wechselseitiges Depositum“ nennt man das Hinterlegen (eines Gegenstandes) unter Berücksichtigung eines gegenseitigen Nutzens mit den Worten: „Du sollst mein (Eigentum) aufbewahren, ich bewahre dein (Eigentum) auf“.¹⁴

[2.] Wenn Handwerker, in deren Hände man Gold usw. übergeben hat, z. B. in die eines Goldschmieds, damit er daraus Armspangen usw. fertigt, (den Erhalt) des Depositums (*nyāsa*) leugnen, wird (der Fall) durch ein Ordal entschieden, das (dem Wert des strittigen) Gutes entspricht.¹⁶ Denn es heißt: „Wenn ein Depositum (*nyāsa*) geleugnet wird, findet ein Ordal statt“ (NSm Mā 2.30cd).

Wenn (der Depositar) (den Besitz des Depositums) „leugnet“, weil einer, der dem anderen [dem Depositor] feindselig gesinnt ist, (den Depositar) um das Depositum (*nyāsa*) des anderen [des Depositors] bittet, findet jedoch kein Ordal statt. Denn die Essenz von Manu’s (Vorschrift) lautet: „(Ein Depositum) darf nicht an einen nahen Verwandten (des Depositors) zurückgegeben werden“ (MDh 8.185d).¹⁸ Denn in diesem Fall ist das Leugnen angemessen.¹⁹

¹³ Dies erweitert die weiter oben gegebene Definition von *nikṣepa* als ein Depositum, dessen Inhalt gezählt wurde, um den Aspekt, dass der Akt der Hinterlegung nicht heimlich erfolgt. Sternbach (1965: 32) deutet *samakṣaṃ* in dieser aus Mit ad YDh 2.67 entnommenen Definition als „presence of the owner“. Da hier *nikṣepa* jedoch *nyāsa* gegenübergestellt wird – im ersten Fall erfolgt die Hinterlegung sorgenfrei (NSm 2.1), im letzteren aus Furcht um den zu hinterlegenden Gegenstand – halte ich es für wahrscheinlich, dass der Gegensatz sich auch auf den Modus der Hinterlegung auswirkt. Während bei *nyāsa* der Depositar bei der Hinterlegung nicht anwesend ist, dürfte dessen Anwesenheit beim *nikṣepa* wohl erforderlich sein, sodass *samakṣa* in diesem Sinn zu verstehen ist.

¹⁴ *Pratinyāsa* ist in der Smṛti-Literatur nur in NSm 2.1 belegt (siehe Sternbach 1965: 41, Oleksiw 1982: 120, Anm. 8). Einen Überblick über weitere Definitionen aus der Kommentarliteratur bietet Sternbach (1965: 41–42).

¹⁵ *nyāsāpahnave* ... *nirṇayaḥ adscr. A*²

¹⁶ In BSm 8.29–31 und 8.48 etwa wird die Art des Ordals abhängig vom Wert des Streitgegenstandes ermittelt. Als weitere Variable treten die „Qualitäten“ (*jāti, guṇa, karman*) der Streitparteien hinzu. Einen Überblick dazu bietet Lariviere (1981: 22–23).

¹⁷ *nikṣepopanidhī nityaṃ na deyaṃ pratyantare |
naśyato vinipāte tāv anipāte tv anāśinau ||* (MDh 8.185)

¹⁸ Außer im Todesfall des Depositors darf das Depositum niemals an Dritte ausgehändigt werden, v. a. nicht an Familienangehörige (siehe Sternbach 1965: 63).

¹⁹ Streitet der Depositar ab, dass er das Depositum verwahrt, um es vor dem Zugriff Dritter zu schützen, bleibt die Lüge straffrei.

naṣṭe tu samarpake tat svāmine deyam eva, anyathā
cauryāpatteḥ²⁰ | yadi tu taduttamarṇādinā
taddhanāvarodhaḥ kriyate tadāpi tat svāmine dadan
nābhiyojyaḥ | **grhītaṃ pālayeḍ yatnāt sakṛdyācitam
arpayed** iti (BSm 11.9cd)²¹ nāradavacanasvarasāt |

[3.] yaḥ svāmyananujñayopanihitam²⁴ dravyam upabhuṅkte
lobhārtham prayogādīnā vyavaharati vā sa
upabhogaṅusāreṇa lābhānusāreṇa ca daṇḍyaḥ | upabhoge
savṛddhikam vyavahāre salābham copanidhyādikam
dhanine dāpyaḥ²⁵ | yad āha yājñavalkyaḥ **ājīvan svecchayā
daṇḍyo dāpyas taṃ cāpi sodayam** iti (YDh 2.67ab)²⁶
ājīvann upabhuñjāno vyavaharan vā²⁷ | nārado 'pi

**yatrārtham sādhyat tena nikṣeptur ananujñayā²⁹ |
tatrāpi daṇḍyaḥ sa bhavet tac³⁰ ca sodayam āharet ||
(NSm 2.5)**

iti bṛhaspatiś ca |

Wenn der Depositar (*samarpaka*) jedoch stirbt,
muss man das (Depositum) dem Eigentümer²²
zurückgeben. Denn andernfalls würde ein
Diebstahl vorliegen. Wenn aber ein Gläubiger
usw. des (Depositors) Ansprüche auf den
(hinterlegten) Eigentumsgegenstand erhebt,²³
auch dann ist derjenige, der das (Depositum)
dem Eigentümer übergibt, nicht anzuklagen.
Denn die Essenz von Nāradas Aussage lautet:
„(Ein Depositum), das man in Empfang
genommen hat, soll man sorgfältig bewahren
und nach der ersten Aufforderung zurückgeben“
(BSm 11.9cd).

[3.] Wer einen hinterlegten Gegenstand ohne
Wissen des Eigentümers benutzt oder aus Gier
durch (dessen) Gebrauch usw. Geschäfte macht,
ist dem (daraus erwachsenen) Nutzen und
Gewinn entsprechend zu bestrafen. Man muss
ihn dazu bringen, das versiegelte Depositum
usw. seinem Eigentümer zurückzugeben, bei
Nutzung mit Zinsen und bei geschäftlichem
Einsatz mit dem (erwirtschafteten) Gewinn.
Denn Yājñavalkya sagt: „Wer (mit einem
Depositum) willkürlich seinen Lebensunterhalt
bestreitet, den muss man bestrafen und ihn dazu
bringen, dieses mit Zinsen zurückzugeben“
(YDh 2.67ab).²⁸ „Wer seinen Lebensunterhalt
bestreitet“ bedeutet „wer (ein Depositum) nutzt“
oder „wer (mit einem Depositum) Geschäfte
macht“. Auch Nārada sagt:

**In dem Fall, dass sich einer durch das (De-
positum) einen Nutzen verschafft ohne das
Wissen des Depositors, ist er zu bestrafen und
er soll dieses nebst Zinsen zurückgeben. (NSm
2.5)**

Und Bṛhaspati sagt:

²⁰ cauryāpateḥ A, cauryāpatteḥ A²

²¹ *nyāsadravyam na grhṇīyāt tannāśas tv ayaśaḥkarah |
grhītaṃ pālayeḍ yatnāt sakṛdyācitam arpayet* || (BSm 11.9)

²² Mit „Eigentümer“ sind hier wohl vorrangig die rechtmäßigen Erben gemeint (Sternbach 1965: 63). Eventuell bezieht sich „Eigentümer“ hier jedoch auch auf andere, die Ansprüche auf den Besitz des Verstorbenen haben (Gläubiger u. a.) sowie die rechtmäßigen Eigentümer, falls es sich bei dem Depositum um Leih- oder Diebesgut handelt.

²³ PW gibt für *avarodha*: „1) Hemmung, Verhaltung, Störung [...]; 2) Einschliessung, Belagerung [...]“ (PW I 485 s. v. *avarodha*). Ableitungen von *ava-rudh* werden in VS verwendet, um anzuzeigen, dass ein Gläubiger oder rechtmäßiger Eigentümer gegenüber dem gegenwärtigen Besitzer Ansprüche erhebt und seine Besitzausübung „stört“.

²⁴ svāmyananujñayopanihitam A, svāmyananujñayopanihitam A²

²⁵ dāpyam A, dāpyaḥ B

²⁶ Siehe Kap. 2, Anm. 5.

²⁷ vā *adscr.* A²

²⁸ Siehe Kap. 2, Anm. 7.

²⁹ anujñayā A, ananujñayā A²

³⁰ tac *em.*, taṃ AB, tac Ed.

nyāsadravyeṇa yaḥ kaś cit sādḥayed artham ātmanaḥ |
daṇḍyaḥ sa rājño bhavati dāpyas tac³¹ cāpi sodayam ||
(BSm 11.13)

Wer aus einem hinterlegten Gegenstand (*nyāsadravya*) sich selbst Nutzen verschafft, der ist vom König zu bestrafen. Man muss ihn dazu bringen, diesen (Gegenstand) mit Zinsen zurückzugeben. (BSm 11.13)

iti nyāsabhakṣaṇe savṛddhikataddhanadānam |

Wenn ein Depositum (*nyāsa*) aufgebraucht wurde, ist (der Wert des hinterlegten) Eigentumsgegenstandes mit Zinsen zu erstatten.

[4.] upekṣādhāraṇanāśe ca niṣkalam deyam | **bhakṣitam sodayam dāpyas samam dāpya upekṣitam** iti (KSm 597ab)³² vyāsavacanāt |

[4.] Wenn (das Depositum) durch mangelnde Sorgfalt zerstört wird, ist dieses ohne Zinsen zu erstatten. Denn es heißt bei Vyāsa: „Wenn (ein Depositum) aufgebraucht wurde, muss man es (den Depositar) mit Zinsen erstatten lassen. Wenn er es vernachlässigt hat, muss man es (den Depositar) in gleicher Höhe (des Wertes des zerstörten Depositums) erstatten lassen“ (KSm 597ab).³³

samam niṣkalam | upekṣitam anāsthayā dhāraṇena naṣtam | sthānavismaraṇādīnājñānena nāśe tu sa evāha kiṃ cin nyūnaṃ sa dāpyaḥ syād dravyam ajñānanāśitam iti (KSm 597cd)³⁴ **kiṃ cin nyūnaṃ** caturthāṃśahīnam |

„In gleicher Höhe“ bedeutet „ohne Zinsen“. „Wenn er es vernachlässigt hat“ bedeutet, dass es durch Gleichgültigkeit bei der Aufbewahrung zerstört wurde. Wenn (das Depositum) wegen Unkenntnis verlorengegangen ist, weil man den Aufbewahrungsort vergessen hat usw., dazu sagt er [Vyāsa]:³⁵ „Wenn der (Depositar) aufgrund von Unkenntnis zugelassen hat, dass der Gegenstand zerstört wurde, muss man ihn etwas weniger (als den Wert des Depositums) erstatten lassen“ (KSm 597cd).³⁶ „Etwas weniger“ bedeutet „vermindert um ein Viertel“.

arpakājñānadoṣeṇa naṣtas tu na dāpya eva | **ajñānanāśitāś caiva na dāpya iti niścaya** iti (ViCa S. 25) vacanāt |

Wenn (ein Depositum) zerstört wurde aufgrund eines Mangels, von dem der Depositor (*arpaka*) keine Kenntnis hatte, darf man (den Depositar) nicht zur Erstattung zwingen. Denn es heißt: „Auch wenn aus Unkenntnis die Zerstörung (des Depositums) verursacht wurde, darf man (den Depositar) nicht zur Erstattung zwingen. Das ist eine feststehende Ansicht“ (ViCa S. 25).

³¹ tac *em.*, taṃ AB, tac Ed.

³² *bhakṣitam sodayam dāpyaḥ samam dāpya upekṣitam | kiṃ cin nyūnaṃ pradāpyaḥ syād dravyam ajñānanāśitam* || (KSm 597)

³³ „Whoever uses up (lit. eats up) the property of another which was with him as *nyāsa* (deposit) or the like, or who takes no care about it or who allows it to be destroyed through ignorance shall be made to return it (or its price). What he used up he should be made to return with interest, he should be made to pay the equivalent (only, without interest) of what he neglected, he should be made to pay a little less (than the price of) what he allowed to be destroyed through ignorance“ (KSm 596–597, Übers. Kane 1933).

³⁴ Siehe Kap. 2, Anm. 32.

³⁵ Das Demonstrativpronomen *saḥ* bezieht sich auf Vyāsa, der weiter oben genannt wurde, obwohl sich der Vers in KSm findet.

³⁶ Siehe Kap. 2, Anm. 33.

atrājñānam arpakasyaiva | dhārakājñānanāṣe kiṃ cin
nyūna dāpanasya pūrvam uktatvāt |
bhakṣītopekṣitasāhacaryeṇa tatra tathaiva nirṇayāt |

yadi tu vijñatāyām api kauṭilyāt svatas tu rakṣāheter
ālasyaḍ vāsamyagdhṛto nyāsādir naśyati tadā sa deya eva,
taddoṣanaṣṭatvāt | tad uktaṃ nāradena **na cet taj
jihnakāritam** iti (NSm 2.6d)³⁹ **jaiḥmyaṃ** kauṭilyādi | yadi
tu sudhṛto nyāso rājādyupaplavān naśyati tadā na deya eva |
na dāpyo 'pahṛtaṃ taṃ tu rājadaivikataskarair iti
(YDh 2.66ab)⁴⁰ yājñavalkyokteḥ |

**caurair hr̥taṃ jalenodham agninā dagdham eva ca |
na dadyād yadi tasmāt sa na saṃharati kiṃ cana ||**
(MDh 8.189)

iti manuvacanāc ca |

Hier ist die „Unkenntnis“ die des Depositors (*arpaka*), weil bei einer Beschädigung durch Unkenntnis des Verwahrers (des Depositums) zuvor genannt wurde, dass die Erstattung (des Depositums) um ein Viertel vermindert wird.³⁷ Denn die Entscheidung in dem dortigen Fall erfolgte in dieser Weise wegen des Zusammenhangs mit „aufgebraucht“ und „vernachlässigt“.³⁸

Wenn aber bei Kenntnis (des Depositors) ein geheimes Depositum usw. falsch aufbewahrt und zerstört wird, sei es aus Hinterlist, um den eigenen Besitz zu bewahren, oder Trägheit, dann ist dieses (Depositum) zu erstatten, weil die Zerstörung von dem (Depositum) verschuldet wurde. Nārada sagt folgendes: „Dies [das Tragen des Verlustes vonseiten des Depositors] trifft nicht zu, wenn (der Verlust des Depositums) aus Falschheit veranlasst wurde“ (NSm 2.6d).⁴¹ „Falschheit“ bedeutet „Hinterlist usw.“. Wenn aber ein gut aufbewahrtes Depositum (*nyāsa*) durch ein Unglück wie den König usw. zerstört wird, dann ist dieses nicht zu erstatten. Denn es heißt „(Der Depositor) darf nicht gezwungen werden, das (Depositum) zu erstatten, wenn es ihm durch den König, höhere Gewalt oder Räuber weggenommen wurde“ (YDh 2.66ab).⁴²

Und weil es bei Manu heißt:

**(Ein Depositum), das von Dieben gestohlen,
vom Wasser fortgespült oder durch Feuer
verbrannt wurde, muss (der Depositor) nicht
erstatten, wenn er nichts davon genommen
hat. (MDh 8.189)**

³⁷ Der hier zitierte anonyme Vers befreit von einer Erstattungspflicht, wenn das Depositum durch Unkenntnis zerstört wird. Da KSm 597 in einem solchen Fall dem Depositor jedoch nur eine Verminderung der Erstattungssumme zubilligt, muss sich die erwähnte Unkenntnis im vorliegenden anonymen Vers auf den Depositor beziehen.

³⁸ D. h. die verminderte Haftung des Depositors in KSm 597cd ergibt sich in Abgrenzung zur bewussten Vernachlässigung und des Aufbrauchens in KSm 597ab.

³⁹ *grahītuḥ saha yo 'rthena naṣṭo naṣṭaḥ sa dāyinaḥ |
daivarājakṛte tadvan na cet taj jihmakāritam ||* (NSm 2.6)

⁴⁰ *na dāpyo 'pahṛtaṃ taṃ tu rājadaivikataskaraiḥ |
bhreṣāś cen mārgite 'datte dāpyo daṇḍaṃ ca tatsamaḥ ||* (YDh 2.66)

⁴¹ Das Zitat von NSm 2.6d an dieser Stelle ist nur verständlich, wenn man den ganzen Vers hinzuzieht: „If the deposit is lost along with the property of the holder of the deposit, it is the depositor's loss. The same is true if the loss is caused by the king or fate. This is not so, however, if there has been some chicanery“ (NSm 2.6, Übers. Lariviere 1989b).

⁴² „Der empfänger soll aber nicht gezwungen werden es zurückzugeben, wenn es ihm durch den könig, das schicksal oder durch räuber genommen ist; tritt der verlust ein, nachdem es zurückgefordert aber nicht zurückgegeben ist, so soll er es ersetzen und eine gleiche geldstrafe geben“ (YDh 2.66, Übers. Stenzler 1970).

jalenodham deśāntaraṃ nītam | **tasmān** nikṣiptadhanāt | sa
 nikṣepadhārī yadi svāminā yācyamānam api na dadāti
 taduttaraṃ daivādinā naśyati tarhi sa deya eva,
 taddoṣanaṣṭatvāt | yad āha yājñavalkyaḥ **bhreṣāś cen**
mārgite 'datte dāpyo daṇḍaṃ ca tatsamam iti (YDh
 2.66cd)⁴³ **mārgite** yācite mūlyakalpanayā dhanine dhanam
 deyam ity arthaḥ | yadi kiṃ cin tasmād grhītvā⁴⁴ sudhrto 'pi
 rājadaivikena⁴⁵ naśyati tadā deya eva | **yadi tasmān na**
saṃharati kiṃ caneti (MDh 8.189cd)⁴⁶ vacanāt |
 grahītrārthena sahopanidhyādināse tu na deyataddhanatā |

grahītuḥ saha yo 'rthena naṣṭo naṣṭaḥ sa dāyinaḥ |
daivarājakṛte tadvan na cet taj jihmakāritam ||
 (NSm 2.6)
 iti nāradyāt |

rājadaivopaghātena yadi tan nāsam āpnuyāt |
grahīṭṭṛdravyasaḥitaṃ tatra doṣo na vidyate ||
 (BSm 11.11)
 iti bṛhaspateś ca |

„Vom Wasser fortgespült“ bedeutet, dass es in ein anderes Land gespült wurde. „Davon“ bedeutet „von dem Eigentumsgegenstand, der (bei ihm) hinterlegt wurde“. Wenn der Depositar trotz Aufforderung des Besitzers (das Depositum) nicht zurückgibt und (dieses) darauf durch höhere Gewalt usw. zerstört wird, dann ist dieses zu erstatten, weil die Zerstörung von dem (Depositar) verschuldet wurde. Denn Yājñavalkya sagt: „Wenn der Verlust eintritt, nachdem (das Depositum) zurückverlangt wurde, (aber) nicht zurückgegeben wurde, muss man (den Depositar) zwingen, (das Depositum) zu ersetzen und eine Geldstrafe in gleicher Höhe zu bezahlen“ (YDh 2.66cd).⁴⁷ „Nachdem (das Depositum) zurückverlangt wurde“, d. h. nachdem es zurückgefordert wurde, ist dem Besitzer der (hinterlegte) Eigentumsgegenstand auf der Grundlage einer Schätzung seines Wertes zu erstatten. Das ist die Bedeutung. Wenn der (Depositar) von diesem (Depositum) etwas genommen hat und dieses, auch wenn es gut verwahrt wurde, durch den König oder höhere Gewalt zerstört wurde, dann ist dieses zu erstatten. Denn es heißt: „Wenn er nichts von dem (Depositum) genommen hat“ (MDh 8.189cd). Wenn ein versiegeltes Depositum usw. jedoch zusammen mit dem Besitz des Depositors (*grahīṭṛ*)⁴⁸ verloren geht, ist der Eigentumsgegenstand (des Depositors) nicht zu erstatten.

Denn es heißt bei Nārada:

Wenn (das Depositum) zusammen mit dem Besitz des Depositors (*grahīṭṛ*) verloren geht, dann liegt der Verlust beim Geber (des Depositums).⁴⁹ Wenn (der Verlust) durch den König oder höhere Gewalt verursacht wurde, verhält es sich genauso. Dies trifft nicht zu, wenn (der Verlust) aus Falschheit veranlasst wurde. (NSm 2.6)

Und weil es bei Bṛhaspati heißt:

Wenn das (Depositum) zusammen mit dem Besitz des Depositors (*grahīṭṛ*) durch Einwirkung des Königs oder höhere Gewalt Schaden nimmt, dann liegt keine Schuld vor. (BSm 11.11)

⁴³ Siehe Kap. 2, Anm. 40.

⁴⁴ grhotvā A, grhītvā A¹

⁴⁵ °daivakena A, °daivikena B

⁴⁶ *caurair hr̥taṃ jalenodham agninā dagdham eva ca | na dadyād yadi tasmāt sa na saṃharati kiṃ cana ||* (MDh 8.189)

⁴⁷ Siehe Kap. 2, Anm. 42.

⁴⁸ Wörtl. „Empfänger (des Depositums)“.

⁴⁹ Auch wenn ich *arpaka*, *samarpaka* mit „Depositor“ und *grahīṭṛ* mit „Depositar“ übertragen habe, belasse ich bei *dāyin* die wörtliche Übersetzung, da Sarvoru weiter unten *dāyin* mit *nikṣepṭṛ* glossiert.

dāyinaḥ nikṣeptuḥ | yadi grahītr̥doṣakṛtād eva rājadaivakād
 api naśyati tadā sodayaṃ sa dāpyaḥ |

„Beim Geber“ bedeutet „beim Depositor“. Wenn das (Depositum) durch Verschulden des Depositors (*grahītr̥*) verloren geht, dann muss man ihn dazu bringen, dieses mit Zinsen zu erstatten, auch wenn (der Verlust) durch den König oder höhere Gewalt verursacht wurde.

bhedenopekṣayā nyāsaṃ grahītā yadi nāśayet |
yācyamāno na dadyād vā dāpyas tat sodayaṃ bhavet ||
(BSm 11.12)
 iti vacanāt |

Denn es heißt:

Wenn der Depositar (*grahītr̥*) es zulässt, dass das Depositum (*nyāsa*) durch Trennung und fehlende Sorgfalt Schaden nimmt, oder es trotz Aufforderung nicht zurückgibt, soll man ihn dazu bringen, es mit Zinsen zu erstatten. (BSm 11.12)

svadravyaṃ pṛthakṛtya mām⁵⁰ na lagatv ity⁵¹
 abhisamdhānena paradravasyānyatrārpaṇaṃ dhāraṇaṃ ca
bhedaśabdārthaḥ | upekṣāpadena sapratikriyarājadaivikasyāpratīkāraḥ ucyate | ataḥ **samaṃ dāpya upekṣitam**
 ity (KSm 597b)⁵² anena na virodhaḥ | jñānapūrvadoṣanāśite
 sodayaṃ dānam | ajñānapūrvadoṣanāśite tu niṣkalam,
 upekṣāyāṃ samadānasya samanantaram evoktatvāt |

Weil die Absicht (für die Verwendung des Wortes „Trennung“) lautet „Dadurch, dass ich (den fremden Besitz) von meinem Besitz trenne, soll er nicht an mir⁵³ hängen“, bedeutet das Wort „Trennung“ das Abstellen und Aufbewahren des fremden Besitzes [des Depositums] an anderer Stelle.⁵⁴ Mit dem Wort „fehlende Sorgfalt“ wird das Fehlen von Schutzmaßnahmen gegenüber dem Wirken des Königs und höherer Gewalt, wogegen eine Abwehr möglich gewesen wäre, bezeichnet. Folglich besteht kein Widerspruch zu der (Aussage): „Man muss (den Depositor) das (Depositum) in gleicher Höhe erstatten lassen, wenn er es vernachlässigt hat“ (KSm 597b)^{55,56} Wenn der Verlust mit vorherigem Wissen entstanden ist, ist (das Depositum) mit Zinsen zu erstatten. Wenn der Verlust ohne vorheriges Wissen entstanden ist, ist (das Depositum) ohne Zinsen zu erstatten. Denn bei Vernachlässigung (*upekṣā*) wurde unmittelbar daneben die Erstattung in gleicher Höhe (*samadāna*) genannt.⁵⁷

⁵⁰ mām *em.*, mām AB

⁵¹ aty A, ity A¹

⁵² Siehe Kap. 2, Anm. 32.

⁵³ Folgt man den Einträgen für *lag* in PW, MW oder AP wäre hier der Lokativ *mayi* statt des Akkusativ *mām* zu erwarten.

⁵⁴ Der Depositor soll das Depositum wie sein Eigentum behandeln. Wenn er dies nicht tut und das Depositum durch höhere Gewalt beschädigt wird, muss er dieses erstatten.

⁵⁵ Siehe Kap. 2, Anm. 33.

⁵⁶ Folgender potentieller Widerspruch soll hier beseitigt werden: Während BSm 11.12 den Depositor bei Vernachlässigung dazu verpflichtet, den Wert des Depositums mit Zinsen zu erstatten, sieht KSm 597 in diesem Fall nur eine Erstattung des Wertes des Depositums vor. Sarvoru löst den Widerspruch der beiden Verse auf, in dem er BSm 11.12 auf den Fall bezieht, dass der Depositor den Verlust wissentlich geschehen ließ, während sich dieser in KSm 597 ohne Wissen desselben vollzog.

⁵⁷ Diese Aussage bezieht sich auf die Syntax von KSm 597b, in der *samaṃ dāpya upekṣita* eine semantische Einheit bilden, sodass kein Zweifel darüber besteht, dass bei Vernachlässigung des Depositums keine Zinsen anfallen. Wahrscheinlich soll diese Erklärung ausschließen, dass das *sodayaṃ* des ersten Stollens, das sich auf den Fall des Aufbrauchens des Depositums bezieht, in den zweiten Stollen gezogen wird (*bhakṣitam sodayaṃ dāpyaḥ*).

[5.] yadi caupanidhikadravyeṇa samarpakānanujñāta eva dāsādikaṃ krīṇāti tadā sodayaṃ dāpyaḥ, dāsādikaṃ kretur eva tena tatsvatvajananāt | vastrānnādāv ivātrāpi kretṛsvatvaniścayasambhavena samdehānudayān nāsyā samdigdhasiddhatvam | dhanāntarābhāve tu nikṣeptur⁵⁸ eva | **yasya dravyeṇa yat paṇyaṃ sādhitam yo vibhāvayed** iti (KSm 515ab)⁵⁹ smṛteḥ | kalayādhamarṇāya datte tu sā kalā taddhanasampannatvān⁶⁰ nikṣeptur eveti pūrvoktaṃ na vismartavyam |

[6.] avadhiṃ kṛtvā kaṭakādighaṭanārthasuvarṇakārādihastanyastasuvarṇāder avadher anantaram sthāpitasya svato⁶⁴ naṣṭasya deyataiva |

yais tu saṃskriyate nyāso divasaiḥ pariniṣṭhitaḥ | tadūrdhvaṃ sthāpayan śilpī dāpyo daivahate 'pi tat || (BSm 11.19)
iti vacanāt |

[5.] Wenn jemand mit einem Depositum (*aupanidhika-dravya*) – ohne Erlaubnis des Depositors (*samarpaka*) – einen Sklaven usw. kauft, dann muss man ihn dazu bringen, das (Depositum) mit Zinsen zu erstatten. Denn durch den (Kauf) sind dem Käufer des Sklaven usw. Eigentumsrechte an diesem (Sklaven usw.) entstanden.⁶¹ Weil keine Zweifel aufkommen, da in diesem Fall wie auch bei Kleidung, Essen usw. Gewissheit über das Eigentumsrecht des Käufers möglich ist, ist (das Eigentumsrecht) für den (Depositar) unzweifelhaft bewiesen worden. Wenn (der Depositar) aber keinen anderen Besitz hat, gehört (der Sklave usw.) dem Depositor. Denn es ist überliefert: „Wenn (ein Gläubiger) nachweisen kann, dass eine Ware mit seinem Besitz erworben wurde, (muss der Schuldner dem Gläubiger diese Sache aushändigen)“ (KSm 515ab).⁶² Wenn (der Depositar) jedoch (das Depositum) einem Schuldner auf Zins geliehen hat, dann gehört dieser Zins dem Depositor, weil dieser aus seinem Eigentumsgegenstand erwächst. Man darf nämlich das zuvor genannte nicht vergessen.⁶³

[6.] Wenn eine Frist vereinbart wurde und Gold usw. in die Hände eines Goldschmieds usw. übergeben wurde, um ein Armband usw. zu fertigen, dann besteht nach Ablauf der Frist eine Erstattungspflicht aus dem eigenen Besitz (des Handwerkers), wenn (dieser das Armband usw.) behalten hat und es (daraufhin) beschädigt wurde.

Denn es heißt:

Einen Handwerker, der ein Depositum (*nyāsa*) innerhalb einer festgesetzten Tages(-frist) bearbeitet hat, und (das Depositum) nach deren Ablauf behält, den muss man dazu bringen, es

⁵⁸ nikṣiptur A, nikṣeptur B

⁵⁹ *yasya dravyeṇa yat paṇyaṃ sādhitam yo vibhāvayet | tad dravyam ṛṇikenaiva dātavyam tasya nānyathā ||* (KSm 515)

⁶⁰ °sampannatvā A, °sampannatvān B

⁶¹ Auch wenn der Depositar das Depositum nutzt, um eine Ware zu erwerben, verfügt er weiterhin über die Eigentumsrechte an dieser Ware und diese gehen nicht an den Depositor über. Er muss ihm dafür jedoch den Wert des Depositums mit Zinsen erstatten.

⁶² Das Zitat wird nur verständlich, wenn man den ganzen Vers hinzuzieht: „When a creditor establishes that a particular article was manufactured (by the debtor) with the money (or materials) of the particular creditor, the debtor should give that money (recovered by sale of the article) to that creditor alone and not otherwise“ (KSm 515, Übers. Kane 1933). Daraus ergeben sich zwei Befunde: Erstens, die Transaktion, die mit dem fremden Eigentum durchgeführt wurde, wird nicht rückgängig gemacht (einen Überblick zur Nichtigkeit rechtswidriger Verträge im Dharmasāstra bietet Derrett 1957). Zweitens, bei Nicht-Rückgabe des Depositums wird das Verhältnis von Depositor und Depositar zu einem Gläubiger-Schuldner-Verhältnis.

⁶³ Gemeint ist die Erläuterung zu BSm 11.19 weiter oben, in der festgehalten wird, dass jeglicher Gewinn aus einem kommerziellen Einsatz eines Depositums dem Depositor zu übereignen ist.

⁶⁴ sato A, svato B

pariniṣṭhitair vyavasthāpitaiḥ | yat kāryasaṃniveśāya
prārthyanītam⁶⁵ yācitakādi cet tasmin kārye kriyamāṇe
rakṣitam api daivādīnā naśyati tadā na deyam,
tadanumatyaiva tannāśāt | **na dāpyopahṛtaṃ taṃ tv** iti
(YDh 2.66a)⁶⁶ vacanāt | taduttarasthāpitasya rājādīnā nāśe
'pi deyataiva |

prāpte kāle kṛte kārye na dadyād yācito 'pi san |
tasmin naṣṭe hr̥te vāpi gr̥hītā mūlyam āharet || (KSm
607)

iti kātyāyanavacanāt |

[7.] yadi bandhakitaṃ vastu niṣkrīyamāṇam⁶⁸ apy arthine
'dattaṃ daivikādīnāpi naṣṭaṃ tarhi deyam eva | **eṣa eva**
vidhir dṛṣṭo yācitānvāhitādiṣv ity (NSm 2.7ab)⁶⁹ ukteḥ |
yadi dattamūlyam kṛtadravyam⁷⁰ vikreṭṭkaragataṃ
yācyamāṇam apy⁷¹ aprāptaṃ lābhārthaṃ parasamarpitam
tadā deyam |

zu erstatten, auch wenn es durch höhere Gewalt zerstört wurde. (Bsm 11.19)

„(Innerhalb) einer festgesetzten (Tagesfrist)“ bedeutet „(innerhalb) einer vereinbarten (Tagesfrist)“. Wenn eine Leihsache usw., die auf eigenen Wunsch in die Werkstatt gebracht wird, während der Ausführung des Werks trotz guter Verwahrung durch höhere Gewalt verloren geht, dann muss der (Handwerker) diese nicht erstatten, weil sich der Verlust des (Depositums) unter Zustimmung des (Depositors zum Verbleib des Depositums in der Werkstatt) ereignete. Denn es heißt: „Man darf (den Depositar) nicht zwingen, (das Depositum) zu erstatten, wenn es ihm (durch den König, höhere Gewalt oder Räuber) genommen wurde“ (YDh 2.66a).⁶⁷ Wenn (der Depositar das Depositum) nach dieser (vereinbarten Frist) behält, besteht für ihn eine Erstattungspflicht, auch wenn der Verlust durch den König usw. verursacht wurde.

Denn es heißt bei Kātyāyana:

Wenn die Frist verstrichen oder das Werk abgeschlossen ist und der Depositar (*grahīṭṛ*) trotz Aufforderung (das Depositum) nicht zurückgibt, dann soll er, wenn das (Depositum) zerstört oder gestohlen wurde, (dem Depositar) den Wert (des Depositums) erstatten. (KSm 607)

[7.] Wenn ein Gegenstand verpfändet wurde und dem (Verpfänder), der das (Pfand) zurückfordert, nicht gegeben wird, obwohl er es ausgelöst hat, und (das Pfand) durch höhere Gewalt usw. zerstört wird, dann ist es zu erstatten. Denn es heißt: „Eben diese Vorschrift gilt auch für eine Leihsache, ein Depositum zur Aushändigung usw.“ (NSm 2.7ab).⁷² Wenn ein Gegenstand, der verkauft und dessen Kaufpreis bezahlt wurde, in der Hand des Verkäufers bleibt, trotz Aufforderung (des Käufers) nicht ausgehändigt und des Profits wegen (vom Verkäufer) an einen anderen übergeben wurde, dann ist dieser (Gegenstand) zu erstatten. Denn die Vorschriften (*dharma*) für eine Leihsache werden wegen der folgenden Aussage (auf einen Kauf) übertragen:

⁶⁵ prārthyanītam A, prārthyanītam A²

⁶⁶ Siehe Kap. 2, Anm. 40.

⁶⁷ Siehe Kap. 2, Anm. 42.

⁶⁸ niṣkrīyamāṇam *em.*, niṣkrīyamāṇam AB

⁶⁹ *eṣa eva vidhir dṛṣṭo yācitānvāhitādiṣu | śilpiśūpanidhau nyāse pratinyāse tathaiva ca || (NSm 2.7)*

⁷⁰ kṛta° A, kṛta° A²

⁷¹ *om.* A, api B

⁷² NSm 2.7 bezieht sich hier auf die Vorschrift aus NSm 2.6, der zufolge der Depositor den Schaden bei Verlust des Depositums alleine zu tragen hat, wenn der Depositar das Depositum zusammen mit seinem eigenen Besitz verliert

krayaḥ proṣitanikṣepo bandhānvāhitayācitam |
vaiśyavṛttyarpitaṃ caiva so 'rtha upanidhiḥ smṛtaḥ ||
(KSm 592)

Eine verkaufte Ware, ein Depositum (*nikṣepa*) für einen Verreisten,⁷³ ein Pfand, ein Depositum zur Aushändigung, eine Leihsache und eine Kommissionsware,⁷⁴ diese gelten als Deposita (*upanidhi*). (KSm 592)

oder das Depositum durch höhere Gewalt zerstört wird, mit der Ausnahme, dass Falschheit (*jihma*) im Spiel ist. An dieser Stelle wird der Geltungsbereich dieses Verses auch auf das Pfandrecht ausgeweitet und die Nichtherausgabe eines ausgelösten Pfandes als „Falschheit“ verstanden.

⁷³ Kane übersetzt *proṣitanikṣepa* als „what is deposited with a man when one is going on a distant journey“ (KSm 592, Übers. Kane 1933). Ich folge dieser Übersetzung nicht, da Sarvoru *proṣitanikṣepa* im Sinne der Interpretation von ViCi ad KSm 592 (S. 39) versteht, wonach es sich bei *proṣitanikṣepa* um ein Depositum handelt, das ein Dritter für einen, der sich im Ausland befindet, hinterlegt. Sternbach weist in seiner Studie auf die Variante *krayaproṣita* hin, das er als „an object sold but still in the hands of the vendor“ (Sternbach 1965: 48) definiert.

⁷⁴ *Vaiśyavṛttyarpita*, wörtl. „etwas, das dem Gewerbe eines Vaiśya übergeben wird“. Ich folge hier P. V. Kane, der diesen Begriff als „what is handed over to a man as a trader (for sale as an agent)“ (KSm 592, Übers. Kane 1933) überträgt. In gleicher Weise versteht Sternbach (1965: 48) *vaiśyavṛttyarpita* als „an object lodged in the hands of a trader“.

ity uktyā yācitakadharmādeśāt | **proṣitanikṣepaḥ**
 deśāntaragate svāmīny apareṇa nikṣepaḥ |
vaiśyavṛttyarpitaṃ lābhārtham arpitam | sarvatraiva
 grahītraparādho deyatābījam iti pitṛparokṣe tu gṛhīto
 nyāsaḥ putrāder na deyo bhavati,
 ṛṇātiriktaṃatvātidīṣṭātiriktaṃprātībhāvvyātiriktānām⁷⁵
 balātkāragṛhītānām cānyadeyatvenānyena dāne
 ’tiprasaṅgād ṛṇādivad viśeṣavacanābhavāc ca | tadvastūnām
 tatsaṃkrāntisaṃśaye⁷⁶ divyamātraṃ tasyāyātīti (siehe ViCa
 ad KSm 592, S. 27) vivādacandraḥ | yuktaṃ caitat |

nyāsādikaṃ paradraavyaṃ prabhakṣitam upekṣitam |
ajñānanāśitaṃ cāpi yena dāpyaḥ sa eva tat || (KSm 596)
 iti kātyāyanokteḥ |

„Ein Depositum für einen Verreisten“ bedeutet, dass wenn der Eigentümer (des Depositums) in ein anderes Land gegangen ist, ein anderer das Depositum (hinterlegt hat). Eine „Kommissionsware“ wird übergeben, um Gewinn zu machen. In all diesen Fällen ist ein Vergehen des Depositors (*grahītr*) der Entstehungsgrund für die Erstattungspflicht.⁷⁷ D. h. (*iti*), wenn der Vater jedoch heimlich ein Depositum (*nyāsa*) entgegengenommen hat, ist dieses nicht von den Söhnen usw. zu erstatten. Denn es ginge zu weit, wenn man die Erstattungspflicht Dritter (*anya*) dahingehend erweitert, dass sie sich auf Dinge, welche über Schulden hinausgehen,⁷⁸ auf Dinge, welche über das hinausgehen, auf das man Schuldenhaftigkeit übertragen hat,⁷⁹ auf Dinge, welche über eine Bürgschaft hinausgehen,⁸⁰ und auf Dinge, die unter Gewaltanwendung erworben wurden,⁸¹ (erstreckt)⁸² und weil es keine speziellen Aussagen (zur Haftung Dritter) gibt wie im Falle von Schulden usw.⁸³ Wenn Zweifel darüber bestehen, ob jemandem Gegenstände übertragen wurden, kommt für den (Beschuldigten) nur ein Ordal infrage. So steht es in *Vivādacandra* (siehe ViCa ad KSm 592, S. 27). Und das ist korrekt.

Denn es heißt bei Kātyāyana:

Wenn einer das Eigentum eines anderen, das ihm als geheimes Depositum usw. (übergeben wurde), verbraucht, vernachlässigt oder auch, wenn er den Verlust unwissentlich verursacht hat, muss man nur den (Depositor) dieses erstatten lassen. (KSm 596)

⁷⁵ ṛṇātirikta° *em.*, ṛṇātiriktaṃṛṇātirikta° AB

⁷⁶ °śaṃsaye A, °saṃsaye B

⁷⁷ Im Gegensatz zu Schulden (*ṛṇa*), bei denen sich die Haftung (*deyatā*) auch auf die Nachkommen erstreckt, haftet im Fall von Deposita und allem, was nach KSm 592 rechtlich als ein Depositum zu verstehen ist, nur der Vater als Depositar.

⁷⁸ Die Haftung von Söhnen für Schulden des Vaters wird in VS 1.6 ausführlich behandelt.

⁷⁹ Mir ist nicht klar, welche weiteren Gegenstandsbereiche hier gemeint sein könnten, zumal Bürgschaften getrennt genannt werden, und Deposita und Geschäftsobligationen gerade nicht unter *ṛṇa* mit seinen Implikationen für die Haftung Dritter fallen.

⁸⁰ Die Haftung von Söhnen für eine Bürgschaft des Vaters wird in VS 1.5.3 besprochen.

⁸¹ Söhne sind nicht haftbar für solche Schulden, die auf widerrechtliches Verhalten des Vaters wie etwa Gewalttaten zurückzuführen sind (siehe KSm 565), siehe VS 1.6.9.

⁸² Gemeint ist hier, dass eine Haftung der Nachkommen nur in den hier genannten Rechtsbereichen möglich ist.

⁸³ Während es im Fall von Schulden mehrere Smṛti-Stellen gibt, welche die Haftung der Söhne vorschreiben (z. B. BSm 10.113, NSm 1.2 u. a.) sind entsprechende Stellen für Deposita nicht bekannt.

evakāreṇa tadaparādhānantargatat |
 putrādivyavacchedaḥ⁸⁴ | yad āha gautamaḥ
nābhyābhaveyur⁸⁵ ity (GauDhSū 12.41)⁸⁶ anuvṛttau
nidhyānvāhitayācitāvakrītādayo naṣṭāḥ | **sarvān**
aninditān puruṣāparādheneti (GauDhSū 12.42) |
avakrītaṃ bhāṭakāvanītam | **sarvān** putrādīn |

[8.] durgasthatvahetunā sakṛd yācane 'dattaṃ ced
 daivādinā naśyati tadā grahīṭṛdoṣanaṣṭatvād deyataiva |
 mṛṣaivālasyaḍinā nyāsādyadāne viśeṣam āha kātyāyanaḥ

nikṣepaṃ vṛddhiśeṣaṃ ca krayaṃ vikrayam eva ca |
yācyamānaṃ na ced dadyād vardhate pañcakam
śatam || (KSm 506)

Wegen des Partikels „nur“ fällt „dieses“ (verlorene Depositum) nicht unter die von den Söhnen usw. (persönlich begangenen) Vergehen. Sie sind (von der Haftung) ausgenommen. Denn Gautama sagt: „(Söhne) sind nicht haftbar (*nābhyābhaveyuh*)“ (GauDhSū 12.41). Die beiden (Wörter *na* und *abhyābhaveyuh*) gelten noch (im nachfolgenden Satz) fort: „Alle diejenigen, die nicht wegen eines (von ihnen) persönlich (begangenen) Vergehens bezichtigt werden, (sind nicht haftbar) für ein offenes Depositum (*nidhi*),⁸⁷ ein Depositum zur Aushändigung, eine Leihsache oder einen Mietgegenstand usw., wenn diese zerstört werden“ (GauDhSū 12.42). „Ein Mietgegenstand“, d. h. etwas, das man in Miete genommen hat. „Alle“, d. h. Söhne usw.

[8.] Wenn (ein Depositum) aufgrund einer schwierigen Situation plötzlich zurückgefordert und nicht zurückgegeben wurde, dann durch höhere Gewalt usw. zerstört wird, in diesem Fall besteht eine Erstattungspflicht, weil der Verlust durch einen Fehler des Depositors (*grahīṭṛ*) verursacht wurde. Für ein geheimes Depositum usw., das aufgrund von Trägheit usw. fälschlicherweise nicht zurückgegeben wird, nennt Kātyāyana eine Besonderheit:

Wenn ein Depositum (*nikṣepa*), ausstehende Zinsen, ein Kaufpreis und eine Ware trotz Aufforderung nicht übergeben werden, fallen fünf Prozent Zinsen an. (KSm 506)

⁸⁴ °vyavakṣedaḥ A, °vyavachedaḥ

⁸⁵ nābhyābhaveyur *em.*, nādhyābhaveyur AB, nābhyābhaveyuh Ed.

⁸⁶ *prātibhāvyavanīkṣulkamadyadyūtadaṇḍāḥ putrān nābhyābhaveyuh* | (GauDhSū 12.41)

⁸⁷ Ich folge hier P. Olivelles Übersetzung von *nidhi* (GauDhSū 12.42, Übers. Olivelle 2005a).

iti atra **rtutrayasyopariṣṭād** ity (KSm 507c)⁸⁸ anuvṛtteḥ |
 ṣaṅmāsopariṣṭād vṛddhir deyā bhavātīty arthaḥ |
 piṭṛsaṃbodhena putrādīdhr̥tanyāsasyābhiyoge samarpakaḥ
 piṭṛdhanam grahītuṃ na śaknoti, anabhiyojyadhanatvāt |
 evaṃ piṭṛnāśitanyāsārtham putradhanam api | yo nikṣepam
 na dadāti yaś cānikṣipyaiva yācate tatrāha manuḥ

nikṣepasyāpahartāram anikṣeptāram eva ca |
sarvair upāyair anvichec chapathaiś⁹¹ caiva
vaidikaiḥ ||

yo nikṣepam nārpayati yaś cānikṣipya yācate |
tāv ubhau cauravac chāsyau dāpyau vā⁹³ tatsamaṃ
damam || (MDh 8.190–191)

iti svalpaṃ nikṣipya bahuyācane tu
 pramāṇasambhāvitasyaiva dānam | vibruvataś ca daṇḍaḥ⁹⁴ |

Weil hier noch „nach drei Jahreszeiten“ (KSm 507c)⁸⁹ fort gilt, ist die Bedeutung, dass nach sechs Monaten Zinsen zu zahlen sind. Wenn ein Depositum (*nyāsa*), das vom Sohn usw. mit Wissen des Vaters verwahrt wird, eingeklagt wird, kann derjenige, der (das Depositum) übergeben hat, das Eigentum des Vaters (des Depositors) nicht (als Schadensersatz) an sich nehmen. Denn das Eigentum (des Vaters) ist nicht einklagbar. Gleichermäßen (kann ein Depositor) auch das Eigentum des Sohnes (nicht als Schadensersatz) für ein Depositum (*nyāsa*), dessen Zerstörung der Vater zugelassen hat, (an sich nehmen).⁹⁰ Wenn jemand ein (hinterlegtes) Depositum (*nikṣepa*) nicht herausgibt und einer (ein Depositum) zurückfordert, ohne es hinterlegt zu haben, dazu sagt Manu:

Er [der König]⁹² soll mit allen Mitteln und vedischen Eiden untersuchen, wer sich ein Depositum (*nikṣepa*) (unrechtmäßig) angeeignet hat und wer ein Depositum (*nikṣepa*) nicht hinterlegt hat, (aber dieses dennoch einfordert).

Derjenige, der ein Depositum (*nikṣepa*) nicht zurückgibt, und derjenige, der eines zurückverlangt, ohne es hinterlegt zu haben, beide soll man wie einen Dieb bestrafen und beide soll man eine Strafe in der Höhe des (Wertes des Depositums) zahlen lassen. (MDh 8.190–191)

Hat ein (Depositor) wenig hinterlegt, verlangt jedoch viel zurück, wird (ihm) nur das übergeben, für das Beweise vorliegen. Dazu erhält er die Strafe für einen, der falsch ausgesagt hat.⁹⁵

⁸⁸ Siehe Kap. 1, Anm. 195.

⁸⁹ KSm 507, das hier zitiert wird, lautet in P. V. Kanes Übersetzung: „When a man after purchasing some goods, goes to a different country without paying the price, the price begins to earn interest after three seasons (i. e. 6 months)“ (KSm 507, Übers. Kane 1933). Sarvoru möchte die Frist von drei Jahreszeiten (*rtutraya*) auch auf KSm 506 übertragen und bedient sich dafür einer *anuvṛtti*, wodurch bestimmte Wortbedeutungen als im Folgesatz nachwirkend angesehen werden. Da in Kanes Edition KSm 507 dem hier besprochenen KSm 506 nachgestellt ist, muss man davon ausgehen, dass Sarvoru die Verse in umgekehrter Reihenfolge vor sich hatte.

⁹⁰ Hier wird die weiter oben schon diskutierte Haftungsfrage aufgeworfen. Weder Vater noch Sohn sind für die Deposita des jeweils anderen haftbar.

⁹¹ śapathaiś A, chapathaiś B

⁹² Das Subjekt des Verses ist implizit. In Patrick Olivelles Übersetzung wird „judge“ ergänzt (siehe MDh 8.190, Übers. Olivelle 2005b). Axel Michaels ergänzt „König“ (siehe MDh 8.190, Übers. Michaels 2010a). Ich folge hier A. Michaels, da die Verse, welche den Kontext dieser Stelle bilden, bei Rechtsverfahren immer den König als die entscheidende Instanz anführen (etwa MDh 8.185 oder MDh 8.196).

⁹³ dāpyau vā *em.*, dātavyau AB, dāpyau vā Ed.

⁹⁴ daṇḍyaḥ A, daṇḍaḥ B

⁹⁵ Einen Überblick über die unterschiedlichen Strafen für Falschaussage bietet DV, S. 288–292. Zumeist handelt es sich dabei um Geldstrafen, die entsprechend dem Wert des Streitgegenstandes und der Motivation für die Falschaussage variieren können.

nikṣepo yaḥ kṛto yena yāvāṃś ca kulasaṃnidhau |
tāvān eva sa vijñeyo vibruvan daṇḍam arhati || (MDh
8.194)

iti manoh |

mṛte nikṣeptari putrādīnā yācito 'pi dadyāt | jīvati ca tasmin
putrādīyācito 'pi na dadyāt |

svayam eva tu yo dadyān mṛtasya pratyanantare |
na sa rājñābhiyoktavyo na nikṣeptuḥ svabandhubhiḥ ||
(MDh 8.186)

iti

nikṣepopanidhī⁹⁶ nityaṃ na deyau pratyanantare |
(MDh 8.185ab)⁹⁷

iti manuvacanāt |

iti nikṣepaḥ |

2.2 Krītānuśaya – Rückgängigmachen eines Kaufes

[1.] atha krītānuśayaḥ⁹⁸ | tatsvarūpam āha nāradaḥ |

krītvā mūlyena yaḥ paṇyaṃ kretā na bahu manyate |
krītānuśaya ity etad vivādapadam⁹⁹ ucyate || (NSm 9.1)

iti tatra yasminn ahani paṇyaṃ krītaṃ tasminn evāhani tad
avikṛtaṃ pratyarpaṇīyam |

krītvā mūlyena yat¹⁰⁰ paṇyaṃ duṣkrītaṃ¹⁰¹ manyate
krayī |
vikretuḥ pratideyaṃ tat tasminn evāhny avikṣatam ||
(NSm 9.2)

iti nārada vacanāt |

Denn es heißt bei Manu:

Wenn einer im Beisein der Gemeinde ein Depositum (*nikṣepa*) von einer bestimmten Art und in einem bestimmten Umfang hinterlegt hat, ist anzuerkennen, dass es von solcher Art und (solchem) Umfang ist. Wer falsch aussagt, erhält eine Strafe. (MDh 8.194)

Wenn der Depositor gestorben ist und dessen Söhne usw. das (Depositum) zurückverlangen, soll man (das Depositum) zurückgeben. Wenn (der Depositor) am Leben ist, darf man es nicht herausgeben, auch wenn es von seinen Söhnen usw. zurückgefordert wird.

Denn es heißt bei Manu:

Wenn der (Depositar) aber aus eigenem Antrieb (das Depositum) einem nahen Verwandten des verstorbenen (Depositors) zurückgibt, dürfen ihn weder der König noch seine Verwandten anklagen. (MDh 8.186)

Ein offenes und ein versiegeltes Depositum dürfen niemals einem nahen Verwandten (des Depositors) übergeben werden. (MDh 8.185ab)

So lauten (die Regeln für) das Depositum.

[1.] Jetzt (folgen die Regeln für) das Rückgängigmachen eines Kaufes. Nārada beschreibt dessen Wesen (folgendermaßen):

Wenn einer eine Ware durch (Zahlung eines) Kaufpreises erworben hat und (anschließend) nicht viel von ihr hält, ein solcher Streitgegenstand wird „Rückgängigmachen eines Kaufes“ genannt. (NSm 9.1)

In diesem Fall kann man eine „Ware“ am selben Tag, an dem man sie gekauft hat, zurückgeben, sofern diese unverändert ist.

Denn es heißt bei Nārada:

Wenn ein Käufer eine Ware durch (Zahlung eines) Kaufpreises erworben hat und diese (anschließend) als einen schlechten Kauf erachtet, kann er sie dem Verkäufer am selben Tag zurückgeben, sofern sie unbeschädigt ist. (NSm 9.2)

⁹⁶ nikṣepopanidhi A, nikṣepopanidhī A²

⁹⁷ Siehe Kap. 2, Anm. 17.

⁹⁸ krītānuśayaḥ A, krītvānuśayaḥ A²

⁹⁹ °pam A, °padam A²

¹⁰⁰ yaḥ A, yat B

¹⁰¹ duṣkrītaṃ *em.*, duḥkrītaṃ A, dukrītaṃ B, duṣkrītaṃ Ed.

avikṣatam avikṛtam | etena kretṛdoṣajavikāre na
parāvartanīyam iti bhāvaḥ | **hāniś cet kretṛdoṣeṇa kretur**
eva hi sā bhaved iti (YDh 2.255cd)¹⁰²
yājñavalkyavacanāt | dvitīyādidine tv anuśaye viśeṣaḥ¹⁰³ |
yad āha nāradaḥ

dvitīye ’hni dadat kretā mūlyāt triṁśāṁśam āharet |
dviguṇam tat tṛtīye ’hni parataḥ kretur eva tat || (NSm
9.3)

iti **triṁśāṁśam** mūlyāt triṁśattamam aṁśam | **dviguṇam**
pañcadaśattamam bhāgam | caturthadine ’nuśaye ’pi
notkreyam | etac ca
bījādyanyabhogavinaśvaravastuviṣayam |

[2.] bījātau tv aparīkṣitakṛte parīkṣākāla evānuśayakālah |

daśaikapañcasaptāhamāsatriyahārdhamāsakam |
bījāyovāhyaratnastrīdohyapumśam parīkṣaṇam¹⁰⁹ ||
(YDh 2.177)

iti yājñavalkyāt |

„Unbeschädigt“, d. h. unverändert. Somit kann (eine Ware), sofern eine Veränderung durch Verschulden des Käufers verursacht wurde, nicht umgetauscht werden. Das ist damit gemeint. Denn es heißt bei Yājñavalkya: „Wenn durch Schuld des Käufers ein Verlust entsteht, so soll nur der Käufer diesen tragen“ (YDh 2.255cd).¹⁰⁴ Am zweiten Tag jedoch gibt es beim Rückgängigmachen (des Kaufes) eine Besonderheit. Denn Nārada sagt:

Wenn ein Käufer (die Ware) am zweiten Tag zurückgibt, soll er ein Dreißigstel des Kaufpreises bezahlen, am dritten Tag das Doppelte davon. Darauf gehört die (Ware unwider-ruflich) dem Käufer.¹⁰⁵ (NSm 9.3)

„Ein Dreißigstel“, d. h. ein dreißigster Teil. „Das Doppelte“, d. h. „ein fünfzehnter Teil“. Am vierten Tag ist auch bei Reue (*anuśaya*)¹⁰⁶ der Kauf nicht (mehr) aufhebbar (*utkreya*).¹⁰⁷ Und zwar bezieht sich diese (Regel) auf Güter, die durch den Gebrauch verderben und verschieden sind von Samenkörnern usw.

[2.] Bei Samenkörnern usw., die ungeprüft erworben wurden, entspricht der Prüfungszeitraum (für die Ware) allerdings dem Zeitraum für das Rückgängigmachen (des Kaufes).¹⁰⁸

Denn es heißt bei Yājñavalkya:

Die Prüfungszeit für Samenkörner, Eisen, Zugtiere, Edelsteine, Frauen, Milchtiere und Männer beträgt (jeweils) zehn Tage, einen Tag, fünf Tage, sieben Tage, einen Monat, drei Tage und einen halben Monat. (YDh 2.177)

¹⁰² *vikṛtam api vikreyam pūrvakretary agrhṇati |*
hāniś cet kretṛdoṣeṇa kretur eva hi sā bhavet || (YDh 2.255)

¹⁰³ viśeṣa A, viśeṣaḥ A²

¹⁰⁴ „Eine schon verkaufte waare darf nochmal verkauft werden, wenn der erste käufer sie nicht annimmt; wenn durch schuld des käufers ein verlust entsteht, so soll derselben nur dem verkäufer zur last fallen“ (YDh 2.55, Übers. Stenzler 1970).

¹⁰⁵ D. h. ab dem vierten Tag kann die Ware nicht mehr zurückgegeben werden.

¹⁰⁶ *Anuśaya* bezeichnet sowohl die Reue des Käufers nach einem getätigten Kauf als auch den Vorgang, diesen Kauf rückgängig zu machen. In der deutschen Übersetzung muss man für *anuśaya* entsprechend zwei verschiedene Begriffe verwenden.

¹⁰⁷ Das hier verwendete Wort *utkreya* ebenso wie das weiter unten gebrauchte *utkṛaya* ist nicht lexikalisiert. Das Präfix *ut-* trägt in beiden Fällen die Bedeutung der Aufhebung.

¹⁰⁸ Wenn für Waren eine Prüfungszeit vorliegt, lassen sie sich innerhalb dieses Zeitraums zurückgeben, auch wenn dieser über die in NSm 9.3 genannte Dreitagesfrist hinausgeht.

¹⁰⁹ parīkṣaṇam A, parīkṣaṇam A²

yathāsaṃkhyam atra **bīje** daśāhaḥ | lauhe ekāhaḥ | **vāhye**
vṛṣabhādaḥ pañcāhaḥ | **ratne** saptāhaḥ | dāsyām māsah |
dohye gavādaḥ tryahaḥ | dāse 'rdhamāsaḥ | parīkṣya krītaṃ
saty api doṣe na pratyarpaṇīyam |

krētā paṇyaṃ parīkṣeta prāk svayaṃ guṇadoṣataḥ |
parīkṣābhīmatam¹¹⁰ krītaṃ vikretur na bhavet punaḥ ||
(NSm 9.4)

iti nāradaḥ vacanāt |

parīkṣeta¹¹¹ svayaṃ paṇyaṃ anyeṣāṃ ca pradārśayet |
parīkṣitam¹¹² bahumatam grahītā na punas tyajet ||
(BSm 18.9)

iti bṛhaspativacanāc ca |

parīkṣābhīmatam na punar atrānuśayanīyam iti
vyavasthāpitam | **bahumatam** anyair api samyag iti¹¹³
niścitam | svaparīkṣāpātāvāsattve idam |

[3.] aduṣṭānām eva dohyādīnām yadi parīkṣāṃ vinaiva
krītānām vikretrsthāna eva sthitānām
hrasymānamūlyānām anuśayād anuśayakālābhyantara eva
parāvartanam tadā mūlyadaśamāṃśam dāpayitvā tyājyaḥ |

krītvā cānuśayāt paṇyaṃ tyajyed dohyādi yo naraḥ |
aduṣṭam eva kāle tu sa mūlyād daśamaṃ haret || (KSm
686)

iti kātyāyanavacanāt |

Der Aufzählung entsprechend (beträgt die Prüfungszeit) für „Samenkörner“ zehn Tage, für Eisen einen Tag, für „Zugtiere“, d. h. Stiere usw., fünf Tage, für „Edelsteine“ sieben Tage, für Sklavinnen einen Monat, für „Milchtiere“, d. h. Kühe usw., drei (Tage) und für Sklaven einen halben Monat. Eine Ware, die nach vorheriger Prüfung gekauft wurde, kann nicht zurückgegeben werden, auch wenn sie Mängel aufweist.

Denn es heißt bei Nārada:

Ein Käufer soll persönlich die Ware vor (dem Kauf) auf Vorzüge und Mängel prüfen. Hat er (zur Ware), die er gekauft hat, nach Prüfung sein Einverständnis gegeben, soll sie nicht wieder Eigentum des Verkäufers werden. (NSm 9.4)

Und weil es bei Bṛhaspati heißt:

Der Käufer soll persönlich die Ware prüfen und sie anderen zeigen. Hat er sie begutachtet und wurde sie von vielen gebilligt, soll er sie nicht wieder zurückgeben. (BSm 18.9)

„Hat er nach Prüfung sein Einverständnis gegeben“ bedeutet, es wurde eine Übereinkunft getroffen, dass in diesen Fall (der Kauf) nicht mehr rückgängig zu machen ist. „Wurde sie von vielen gebilligt“ bedeutet, auch andere haben festgestellt, dass (die Ware) fehlerfrei ist. Dies [die Prüfung durch andere] bezieht sich auf den Fall, dass (der Käufer) selbst nicht geschickt im Prüfen ist.

[3.] Wenn (der Käufer) mangelfreie Milchtiere usw., die er ohne Prüfung gekauft hat und die am Aufenthaltsort des Verkäufers verblieben sind und deren Wert sich vermindert, aufgrund von Reue innerhalb des Zeitraums zum Rückgängigmachen (eines Kaufes) umtauscht, dann soll man ihn den zehnten Teil des Kaufpreises zahlen und (die Ware) zurückgeben lassen.¹¹⁴

Denn es heißt bei Kātyāyana:

Ein Mann, der nach einem Kauf aus Reue eine Ware – Milchtiere usw. – aufgibt, obwohl sie zu diesem Zeitpunkt keine Mängel aufweisen, der soll (dem Käufer) ein Zehntel des Kaufpreises bezahlen. (KSm 686)

¹¹⁰ parīkṣābhīmatam A, parīkṣābhīmatam A¹

¹¹¹ parīkṣeta A, parīkṣeta A¹

¹¹² parīkṣitam A, parīkṣitam A¹

¹¹³ ati A, iti A¹

¹¹⁴ Die Entschädigung an den Verkäufer erklärt sich aus der Wertminderung der Ware.

kāle uktārpaṇakāle | **daśamam** aṁśam ity arthaḥ | idaṁ vacanaṁ kretrasvavaśīkṛtapaṇyaviṣayam | yadā caivaṁvidham eva svagrham ānīya parāvartayati tadā mūlyasaṣṭhāṁśam dāpyaḥ | yad āha sa eva

krītvā gachaty anuśayaṁ krayī hastam upāgate | ṣaḍbhāgaṁ tatra mūlyasya dattvā krītaṁ tyajed bhṛguḥ || (KSm 687)

iti nanv etāvataivāparārdhena katham etāvān kretṛdaṇḍa iti tatrāha yājñavalkyaḥ

kṣayam vṛddhiṁ ca vaṇijā paṇyānām avijānatā | krītvā nānuśayaḥ kāryaḥ kurvan ṣaḍbhāgadaṇḍabhāk || (YDh 2.258)

iti **ṣaḍbhāgaparyantadaṇḍabhāg** ity arthaḥ | **paṇyamūlyasya vṛddhihrāsāv** aniyatāv iti svalpakālenāpi **vṛddhihrāsau** bhavata ity aparīkṣya¹¹⁷ na kretavyam **krītvā** ca **nānuśayaḥ kārya** iti tātpariyam | etac ca kretṛvikretrubhayasādhāraṇam | **vṛddhim** apaśyatā vikretrā **kṣayam** apaśyatā kretrā¹¹⁸ ca nānuśayitavyam ity arthāt | nārado 'py aha

krītvā nānuśayaṁ kuryād vaṇik paṇyavicaḥṣaṇaḥ | kṣayam vṛddhiṁ ca jānīyāt paṇyānām yasya yādṛśī || (NSm 9.16)

„Zu diesem Zeitpunkt“, d. h. zu dem Zeitpunkt, der zur Übergabe (der Ware) genannt worden war. „Ein Zehntel“, d. h. „der zehnte Teil“. Das ist die Bedeutung. Diese Aussage bezieht sich auf eine Ware, die der Käufer nicht unter seine Verfügungsgewalt gebracht hat. Wenn er eine derartige (Ware) hingegen in sein Haus gebracht hat und umtauscht, dann soll man ihn dazu bringen, ein Sechstel des Kaufpreises zu bezahlen. Denn eben jener (Kātyāyana) sagt:

Ein Käufer, der nach einem Kauf anfängt, Reue zu empfinden, aber in dessen Hände (die Ware schon) gelangt ist, in diesem Fall soll ein Bhṛgu¹¹⁵ die gekaufte (Ware) aufgeben, nachdem er (dem Verkäufer) ein Sechstel des Kaufpreises bezahlt hat. (KSm 687)

Aber wie ergibt sich aus einem Vergehen von solcher Art eine Strafe für den Käufer in solchem Umfang?¹¹⁶ Dazu sagt Yājñavalkya:

Ein Händler, der, ohne den Fall oder Anstieg des Warenpreises zu kennen, einen Kauf tätigt, darf diesen darauf nicht rückgängig machen. Wenn er es (doch) tut, wird ihm eine Strafe in Höhe eines Sechstels (des Kaufpreises) zuteil. (YDh. 2.258)

„Wird ihm eine Strafe in Höhe von“ bis zu „einem Sechstel zuteil“. Das ist die Bedeutung. Man darf nicht kaufen, ohne zu prüfen, ob nicht der „Anstieg“ oder Fall des „Warenpreises“ unregelmäßig (verläuft) oder in Kürze ein „Anstieg“ oder Fall von diesem möglich wäre, und „nachdem man den Kauf getätigt hat, darf man ihn nicht rückgängig machen“. Das ist die intendierte Bedeutung. Und dies (gilt) für beide, Käufer und Verkäufer, gleichermaßen. Das heißt: Ein Verkäufer, der einen „Anstieg“ (des Preises) nicht sieht, und ein Käufer, der eine „Abnahme“ (des Preises) nicht sieht, dürfen den (Kauf) nicht rückgängig machen. Auch Nārada sagt:

Ein Händler, der mit den Preisen vertraut ist, soll nach dem Kauf (denselben) nicht rückgängig machen. Er soll Abnahme und Anstieg (des Wertes) der Waren kennen und

¹¹⁵ In der Edition der KSm von P. V. Kane findet sich in KSm 687 statt *bhṛguḥ budhaḥ*. *Bhṛgu* ist hier höchstwahrscheinlich in einem ähnlichen figurativen Sinne gebraucht und als „Weiser“ zu verstehen.

¹¹⁶ Die Vorschrift, nach der ein Käufer eine gekaufte und erhaltene Ware nur durch Zahlen einer Entschädigung an den Verkäufer zurückgeben darf, wird durch eine analoge Vorschrift für das Rückgängigmachen eines Verkaufes durch den Verkäufer begründet.

¹¹⁷ aparīkṣya A, aparīkṣya A²

¹¹⁸ vṛddhim apaśyatā vikretrā kṣayam apaśyatā kretrā *em.*, vṛddhim apaśyatā vikretrā A, kretrā kṣayam apaśyatā *adscr.* A²

iti naitan mayā parāvartanīyam iti viśiṣyavyavasthitakṛītaṃ
sadoṣam api na parāvartate, tatra viśeṣavyavasthāyā eva
niyāmakatvāt | atraiva laguḍalaṅghanavyavahāro 'pi
tattaddeśanirūḍhaḥ |

[4.] ṛṇādau viśeṣam āha vyāsaḥ

**ṛṇakāṣṭheṣṭakāsūtradhānyāsavarasasya ca |
vastrakupyahiraṇyānām sadya eva parīkṣaṇam ||
(VySm 185)**

iti doṣam jñātvaiva kṛītaṃ duṣṭam api na parāvartate |

**paribhuktaṃ tu yad vāsaḥ kliṣṭarūpaṃ malīmasam |
sadoṣam api yat kṛītaṃ¹²¹ vikretur na bhavet punah ||
(NSm 9.7)**

iti nāradokteḥ |

**wie (der Anstieg des Wertes) einer jeden
(Ware) beschaffen ist. (NSm 9.16)**

Wenn einer (eine Ware) erworben hat mit einer Vereinbarung, die spezifiziert wird (durch die Worte) „Ich darf es nicht umtauschen“, kann er diese auch dann nicht umtauschen,¹¹⁹ wenn sie Mängel aufweist. Denn in diesem Fall gibt es eine Beschränkung aufgrund einer besonderen Vereinbarung. In diesem Fall ist die Gepflogenheit, den Knüppel zu überspringen, in dem einen oder anderen Land anerkannt.¹²⁰

[4.] Vyāsa nennt eine Besonderheit für Gras usw.:

**Gräser, Holzscheite, Ziegel, Garn, Getreide,
Likör, Flüssigkeiten, Kleidungsstücke, unedle
Metalle und Gold sind innerhalb eines Tages
zu prüfen. (VySm 185)**

Wer (bei einer Ware) Mängel festgestellt hat und diese kauft, obwohl sie beschädigt ist, kann sie nicht zurückgeben.

Denn es heißt bei Nārada:

**Ein Kleidungsstück, das getragen wurde, das
abgenutzt aussieht und schmutzig ist, kann,
wenn es denn mit Mängeln gekauft wurde,
nicht wieder Eigentum des Verkäufers
werden. (NSm 9.7)**

¹¹⁹ Wörtlich „kehrt (die Ware) auch dann nicht zurück, wenn sie Mängel aufweist“. Ich übersetze aus Gründen der besseren Lesbarkeit das intransitiv gebrauchte Verb im Indikativ *parāvartate* im Sinne eines Optativs sowie als Transitivum. Als Subjekt ergänze ich den Käufer.

¹²⁰ Die Bedeutung dieser Redewendung ist mir nicht klar. Wahrscheinlich soll darauf hingewiesen werden, dass es im Gewohnheitsrecht unterschiedlicher Regionen auch Ausnahmen zu der genannten Vorschrift gibt, dass bei Ausschluss eines Umtauschs im Kaufvertrag daraufhin sogar mangelhafte Waren nicht zurückgegeben werden dürfen.

¹²¹ kṛtaṃ A, kṛītaṃ A²

sadoṣam ity atra jñātveti śeṣaḥ | etac ca nyāyasāmyāj
jñātadoṣavastvantare 'py upatiṣṭhata iti (ViCi v. 590,
S. 198) caṇḍeśvarādayaḥ | yas taṅkako vaṇigjñānena
grhyate tasya doṣe vaṇija eva deyatā na kretuḥ, tatra vaṇija
evādhikāreṇa taddoṣasyaiva nāśahetutvāt | aparīkṣya grhītā
mudrā sadya eva parāvartate na tataḥ param |
vastrakupyahiraṇyānām sadya eva parīkṣaṇam iti
(VySm 185cd)¹²² vyāsavacanāt | **kupyam**
ghaṭikāghaṭitasuvarṇādi | samīcīna evāyam kim ayam
parīkṣaṇīya iti svāmivacanenāparīkṣaṇe¹²³ 'samīcīnam cet
paścād api parāvartata eva,
parīkṣāniśedhakṛtasvāmyaparādhena¹²⁴ naṣṭatvāt |
svāmyanumatidagdhanaṣṭasyāsamīcīnaṭaṅkasya na
vaṇigdeyatā, nāśe tadaparādhābhāvat | yatra samīcīnasyāpi
taṅkasyātyantasamtāpanena nāśas tatra sa vaṇig deyaḥ
tādṛśasamtāpane svāmyanādeśāt | iti kṛtānuśayaḥ¹²⁵ |

„Mit Mängeln“ ist hier zu ergänzen mit „nachdem man diese festgestellt hat“. Und weil die (diesem Fall zugrunde liegende) Regel allgemein gilt, trifft dies auch bei anderen Gegenständen zu, bei denen Mängel festgestellt wurden. Das sagen Caṇḍeśvara usw. (siehe ViCi v. 590, S. 198). Wenn Silbergeld Mängel aufweist, das mit Wissen des Kaufmanns (als Zahlung) angenommen wurde, besteht die Erstattungspflicht für den Kaufmann und nicht für den Käufer.¹²⁶ Denn der Verlust ist durch den Mangel des (Silbergeldes) verursacht worden und weil ein Kaufmann die Aufsicht (*adhikāra*) über dieses (Silbergeld) hat.¹²⁷ Geprägte Münzen, die ungeprüft angenommen wurden, können innerhalb eines Tages umgetauscht werden, nicht später. Denn es heißt bei Vyāsa: „Kleidungsstücke, unedle Metalle und Gold sind innerhalb eines Tages zu prüfen“ (VySm 185cd). „Unedle Metalle“, d. h. ein *suvarṇa* usw., der in einer Gussform hergestellt wurde.¹²⁸ Wenn keine Prüfung stattgefunden hat, da der Eigentümer des (Silbergeldes) gesagt hat „Es ist korrekt. Wozu muss man es prüfen?“, darf man dieses, wenn es unkorrekt ist, auch später noch umtauschen. Denn der Verlust entstand durch ein Vergehen des Eigentümers, der die Prüfung untersagt hat. Der Kaufmann hat keine Erstattungspflicht für eine unkorrekte Silbermünze, die mit Zustimmung ihres Eigentümers beim Brennen beschädigt wurde. Denn es liegt keine Verfehlung des (Kaufmanns) für den Verlust (des Wertes der Münze) vor. In dem Fall, dass eine Silbermünze, obwohl sie korrekt ist, durch übermäßige Erhitzung (an Wert) verloren hat, muss der Kaufmann diese erstatten. Denn für eine derartige Erhitzung gab es keine Anweisung des Eigentümers. So lauten (die Regeln für) das Rückgängigmachen eines Kaufes.

¹²² *tṛṅakāṣṭheṣṭakāsūtradhānyāsavarasasya ca* |
vastrakupyahiraṇyānām sadya eva parīkṣaṇam || (VySm 185)

¹²³ °vacanenāparīkṣaṇe A, °vacanenāparīkṣaṇe A1

¹²⁴ parīkṣā° A, parīkṣā° A¹

¹²⁵ kṛtānuśayaḥ A, kṛtānuśayaḥ A²

¹²⁶ Ein Schaden entsteht wohl dadurch, dass das fehlerhafte Münzgeld über den Kaufmann weiterverbreitet wird. Der Kaufmann kann sich jedoch nicht darauf berufen, dass er das mangelhafte Geld von einem Kunden erhalten hat, sondern als Fachmann für Münzen haftet er für den Schaden.

¹²⁷ Hierbei kann es sich nicht um staatliches Münzgeld handeln, da sich andernfalls die Erstattungspflicht des Kaufmanns nicht erklären ließe. Da weiter unten von einem Schmelzvorgang berichtet wird, scheint es sich bei *taṅkaka* um geeichte Silberstücke, also Bullionmünzen, zu handeln, die bei Bezahlung eingeschmolzen und aufgeteilt werden. Falls dieses Silbergeld jedoch Mängel aufweist, scheint es beim Einschmelzen verderben zu können, sodass der Käufer einen Verlust erleidet, da auch sein „Wechselgeld“ verloren geht. Da ein Kaufmann jedoch ein Auge für verdorbenes Silbergeld haben muss, ist er für den Verlust haftbar. Wirtschaftsgeschichtliche Belege für diese Praxis konnte ich nicht finden.

¹²⁸ Hier wird wahrscheinlich der Vorgang der Münzprägung beschrieben.

2.3 Vikrīyāsaṃpradāna – Nichtherausgabe einer Ware nach dem Verkauf

[1.] atha vikrīyāsaṃpradānam¹²⁹ upakramyate |
tatsvarūpam āha nāradaḥ¹³⁰

**vikrīya paṇyam mūlyena kretur yan na pradīyate |
vikrīyāsaṃpradānaṃ tad vivādapadam ucyate || (NSm
8.1)**

tac ca **paṇyaṃ** dvividhaṃ sthāvaram jaṅgamaṃ ca | tad api
viṣayabhedāt ṣoḍhā bhidyate | yad āha sa eva

**loke 'smin dvividhaṃ paṇyaṃ jaṅgamaṃ sthāvaram
tathā || (NSm 8.2ab)**

**ṣaḍvidhas tasya tu budhair dānādānavidhikramaḥ |
gaṇimaṃ tulimaṃ meyaṃ rūpataḥ kriyayā śriyā ||
(NSm 8.3)**

iti **gaṇimaṃ** kramukādi | **tulimaṃ** kuṅkumādi | **meyaṃ**
śālyādi | **kriyayā** vāhadohādirūpayopalakṣitam
aśvamahiṣyādi | **rūpataḥ** paṇyāṅganādi | **śriyā** dīptyā
marakatapadmarāgādi |

[2.] yatra krītaṃ vastu yācyamānam api kretre nārpayati
vikretā tatrāha nāradaḥ

**vikrīya paṇyaṃ mūlyena kretur yo na prayachati |
sthāvarasya kṣayaṃ dāpyo jaṅgamasya kriyāphalam ||
(NSm 8.4)**

[1.] Jetzt wird die Nichtherausgabe (einer Ware)
nach dem Verkauf behandelt. Nārada beschreibt
dessen Wesen (folgendermaßen):

**Wenn eine Ware mit einem Kaufpreis erworben
und nicht an den Käufer übergeben wurde,
dann wird ein solcher Streitgegenstand als
„Nichtherausgabe (einer Ware) nach dem Verkauf“
bezeichnet. (NSm 8.1)**

Ferner gibt es zwei Arten von „Waren“, un-
bewegliche und bewegliche. Ferner werden diese
aufgrund der Unterschiedlichkeit ihrer Bezugs-
objekte sechsfach unterteilt. Denn Nārada sagt:

**Auf dieser Welt gibt es zwei Arten von
Waren, bewegliche und unbewegliche. (NSm
8.2ab)**

**Aber den Weisen gemäß ist die Verfahrens-
ordnung für Herausgabe und Erhalt von
einer (Ware) sechsfach: durch Zählung,
Wägung, Messung, nach Schönheit, Arbeit
und Pracht. (NSm 8.3)**

„Durch Zählung“ bezieht sich auf Betelnüsse
usw., „durch Wägung“ auf Safran usw. und
„durch Messung“ auf Reis usw. „Nach Arbeit“,
damit wird (die Arbeit) mit Pferden und Büffel-
kühen usw. in Gestalt von Ziehen und Melken
usw. bezeichnet. „Nach Schönheit“ bezieht sich
auf Prostituierte usw. „Nach Pracht“, d. h. nach
Glanz, bezieht sich auf Smaragde, Rubine usw.

[2.] Über den Fall, dass ein Verkäufer einen
verkauften Gegenstand trotz Aufforderung dem
Käufer nicht übergibt, sagt Nārada:

**Wer eine Ware zu einem Preis verkauft und
diese dem Käufer nicht aushändigt, muss
(diesem) den (entstandenen) Verlust für eine
unbewegliche Ware und die (ausgefallene)
Arbeit und den Ertrag für eine bewegliche
Ware erstatten. (NSm 8.4)**

¹²⁹ vikriya° A, vikrīya° A²

¹³⁰ tatsvarūpam ... nāradaḥ A²

iti **sthāvarasya** vikrītabhūmyādeḥ | **kṣayah**
dhānyādyapakṣayah | **jaṅgamasya** vṛṣādeḥ | **kriyā**
vāhanādikā tathā gavādeḥ **phalaṃ** dugdhādi **kriyāphalam**
iti samāhāradvandvaḥ | yadā labdhamūlyam paṇyam
kretṛyācitam api na dadāti mahārgham ca jāyate tadā
taddeśalābhasahitam dāpyaḥ |

arvāk ced api hiyeta sodayam paṇyam āharet |
sthāyinām eṣa niyamo diglābho digvicāriṇām || (NSm
8.5)

iti nāradokteḥ |

sthāyinām tatraiva vikrayāṇām | deśāntaravikrayāṇām
deśāntaralābhasametam dadyād ity arthaḥ | na kevalam
salābhamūlyadāpanam kiṃ tu daṇḍo 'pi | tathā ca viṣṇuḥ
grhītamūlyo yaḥ paṇyam kretur naiva dadyāt tasyāsau
sodayam dāpyo rājñā ca paṇasatam daṇḍya iti (ViDh
5.127–128) vikretrā sarvamūlyagrahaṇe¹³¹ kṛte saty etat |
mūlyāprāptyā¹³² dhāraṇe tu na doṣaḥ |

dattamūlyasya paṇyasya vidhir eṣa prakīrtitaḥ |
adatte 'nyatra samayān na ca kretur atikramaḥ || (NSm
8.10)

iti nāradokteḥ |

„Für eine unbewegliche (Ware)“, d. h. für ein
verkauftes Stück Land usw. „Verlust“, d. h. die
Einbuße an Getreide usw. „Für eine bewegliche
(Ware)“, d. h. für einen Stier usw. „Arbeit und
Ertrag“ ist ein *samāhāradvandva*, d. h. die „Ar-
beit“ – das Ziehen usw. – sowie der „Ertrag“ von
einer Kuh usw., [nämlich] Milch usw. Wenn (der
Verkäufer) eine Ware, deren Kaufpreis er
erhalten hat, nicht herausgibt, obwohl diese vom
Käufer eingefordert wurde, und diese an Wert
gewinnt, dann muss er die (Ware) zusammen mit
dem Profit, der (mit der Ware) am entsprechen-
den Ort zu erzielen gewesen wäre, erstatten.

Denn Nārada sagt:

**Wenn (der Wert einer Ware) darüber hinaus
auf die (Nichtherausgabe hin) abnimmt, soll
(der Verkäufer) die Ware mit einer
Kompensation für den Wertverlust heraus-
geben. Das ist die Regel für ortsansässige
(Käufer). Für solche, die in der Fremde
Handel treiben, ist der Profit, der im Ausland
erzielt worden wäre, zu erstatten. (NSm 8.5)**

„Für Ortsansässige“, d. h. für diejenigen, deren
Verkäufe am selben Ort stattfinden.¹³³ Denjeni-
gen, deren Verkäufe in einem anderen Land
stattfinden, soll er (die Ware) zusammen mit
dem Profit, der in diesem anderen Land erzielt
worden wäre, aushändigen. Das ist die Be-
deutung. Aber nicht nur der Kaufpreis und der
(ausgefallene) Profit sind zu erstatten, (der Ver-
käufer) erhält sogar eine Strafe. In diesem Sinne
sagt Viṣṇu: „Wenn einer einem Käufer die Ware
nicht übergibt, für die er den Kaufpreis erhalten
hat, muss er dem (Käufer) die Ware nebst Zinsen
übergeben. Darüber hinaus ist er vom König mit
einhundert *paṇa* zu bestrafen“ (ViDh 5.127–
128). Dies gilt für den Fall, dass der Verkäufer
den vollständigen Kaufpreis (für die Ware)
erhalten hat. Er macht sich allerdings keines Ver-
gehens schuldig, wenn er (die Ware) zurückhält,
weil er den Kaufpreis nicht erhalten hat.

Denn Nārada sagt:

**Diese Vorschrift gilt für eine Ware, deren
Kaufpreis bezahlt wurde. In dem Fall, dass er
wegen einer Übereinkunft nicht bezahlt
wurde, macht sich der Käufer keines Ver-
gehens schuldig. (NSm 8.10)**

¹³¹ °mūlya° *em.*, °mūla° AB

¹³² mūlyāprāptyā *em.*, mūlāprāptyā AB

¹³³ D. h. am selben Ort, an dem der Kauf der Ware stattgefunden hat.

samayaniyame tu nāvadhīpūrvam mūlyāpradāne kretur
doṣaḥ kiṃ tu vikretur evety arthaḥ |

yadi tu grhītamūlyam paṇyam kretrā yācito 'pi nārpayati
tadā rājadaivikenāpi tannāse vikretur eva kṣatir na tu
kretuḥ |

upahanyeta vā paṇyam dahyetāpahriyeta vā |
vikretur eva so 'nartho vikrīyāsamprayacchataḥ ||
(NSm 8.6)

iti vacanāt |

rājadaivopaghātena paṇye doṣam upāgate |
hānir vikretur evāsau yācitasyāprayacchataḥ || (YDh
2.256)

iti yājñavalkyokteś ca |

tathā ca vikretrānyad aduṣṭam paṇyam vīnaṣṭasadṛśam
kretre deyam iti bhāvaḥ | yadi tu vikretrā dīyamānam api
kretraiva na grhṇāti tadā kretur eva kṣatiḥ |

dīyamānam na grhṇāti krītvā paṇyam ca yaḥ krayī |
sa evāsya bhaved doṣo vikretur yo 'prayacchataḥ ||
(NSm 8.9)

iti nāradyāt |

etac ca sarvam anuśayābhāve |

[3.] kretur vikretur vānuśaye tu daśāhābhyantara
evotkrayaḥ paścāt tu na |

Wenn es jedoch eine Beschränkung (in Form) einer (solchen) „Übereinkunft“ gibt, macht sich der „Käufer“ keines Vergehens schuldig, wenn er den „Kaufpreis“ vor (Ablauf) der Frist nicht bezahlt hat, aber der Verkäufer macht sich schuldig (wenn er die Ware nicht liefert).¹³⁴ Das ist die Bedeutung.

Wenn (der Verkäufer) eine Ware, deren Kaufpreis er erhalten hat, nicht herausgibt, obwohl er vom Käufer dazu aufgefordert wurde, dann trägt im Falle des Verlustes der (Ware) – auch wenn dieser durch den König oder höhere Gewalt verursacht wurde – der Verkäufer den Schaden, nicht aber der Käufer.

Denn es heißt bei Nārada:

Wird eine Ware beschädigt, verbrannt oder gestohlen, hat der Verkäufer den Nachteil, denn er hat diese nach dem Verkauf nicht übergeben. (NSm 8.6)

Und es heißt bei Yājñavalkya:

Erleidet eine Ware Schaden durch den König oder höhere Gewalt, dann trägt allein der Verkäufer den Verlust, wenn er trotz Aufforderung (die Ware) nicht herausgegeben hat. (YDh 2.256)

In diesem Sinne muss der Verkäufer dem Käufer eine andere, unversehrte Ware, die der beschädigten gleicht, aushändigen. Das ist damit gemeint. Wenn der Verkäufer jedoch die Ware ausgehändigt hat und der Käufer sie nicht entgegengenommen hat, dann erleidet der Käufer den Schaden.

Denn in Nāradas Text heißt es:

Wenn ein Käufer eine Ware, die ihm nach dem Kauf übergeben wird, nicht annimmt, wird ihm (derselbe) Schaden zu Teil, der einem Verkäufer, der seine Ware nicht herausgibt, zu Teil wird. (NSm 8.9)

Und all dies gilt für den Fall, dass (Verkäufer oder Käufer den Handel) nicht bereuen.

[3.] Wenn Käufer und Verkäufer diesen aber bereuen, ist eine Aufhebung des Kaufes (*utkraya*) nur innerhalb von zehn Tagen (möglich), nicht aber danach.

¹³⁴ D. h., falls ein Vertrag besteht, dem zufolge die Ware dem Käufer vor Bezahlung übergeben werden muss.

krītvā vikrīya vā paṇyaṃ yasyehānuśayo bhavet |
so 'ntardaśāhe tad dravyaṃ dadyāc caivādadīta vā ||
pareṇa tu daśāhasya nādadyān naiva dāpayet |
ādadāno dadac caiva rājñā daṇḍyaḥ śatāni ṣaṭ || (MDh
8.222–223)
iti manoḥ |

vyavasthāntare 'pi daśāhābhyantaram anuśayo bhavati |

yasmin yasmin krte kārye yasyehānuśayo bhavet |
tam anena vidhānena dharmye pathi niveśayet || (MDh
8.228)
iti tenaivokteḥ |

[4.] doṣaṃ saṃgopya chadmanā vikrītam
anuśayakālānantaram¹³⁵ api parāvartetaiva¹³⁶ |

jñātvā sadoṣaṃ yat paṇyaṃ vikrīṇītāvīcakṣaṇaḥ |
tad eva dviguṇaṃ dadyāt tatsamaṃ vinayaṃ tathā ||
(BSm 18.3)
iti bṛhaspativacanāt |

sadoṣaṃ doṣaṃ anuktyety arthaḥ | aprakṛtisthena vikrītam
parāvartyam |

mattonmattena vikrītaṃ hīnamūlyaṃ bhayena ca |
asvatantreṇa mūḍhena tyājyaṃ tasya punar haret ||
(BSm 18.4)
iti tenaivokteḥ¹³⁷ |

Denn es heißt bei Manu:

Empfindet einer Reue, nachdem er eine Ware gekauft oder verkauft hat, darf er diesen Gegenstand innerhalb von zehn Tagen zurückgeben oder zurücknehmen.

Nach zehn Tagen aber darf man weder (den Kaufpreis) zurückfordern noch die Rückgabe (der Ware) erzwingen. Der König soll denjenigen, der (den Gegenstand) zurücknimmt oder zurückgibt, mit 600 bestrafen. (MDh 8.222–223)

Auch bei anderen Geschäften ist Reue innerhalb von zehn Tagen möglich.

Denn dieser [Manu] sagt auch:

Sollte einer nach Abschluss welchen Geschäfts auch immer Reue empfinden, (dann) soll der König ihn gemäß dieser Vorschriften auf den Pfad des Rechts bringen. (MDh 8.228)

[4.] Wird eine Ware betrügerisch unter Verbergung ihrer Mängel verkauft, kann sie auch außerhalb der Periode zum Rückgängigmachen (des Verkaufes) zurückgegeben werden.

Denn es heißt bei Bṛhaspati:

Ein Einfältiger, der, obwohl er weiß, dass eine Ware mangelhaft ist, sie (dennoch) verkaufen sollte, der soll (den Kaufpreis für) diese doppelt erstatten und ebenso eine Strafe in der Höhe ihres Wertes bezahlen. (BSm 18.3)

„Mängelhaft“ bedeutet unter Verschweigung (ihres) Mangels. Das ist die Bedeutung. Ein Verkauf, (der) von einem, der sich nicht in natürlicher Verfassung befindet, (durchgeführt wurde), ist rückgängig zu machen.

Denn eben jener (Bṛhaspati) sagt:

Verkauft einer, der erregt oder berauscht ist, der sich fürchtet, der unfrei oder verwirrt ist, zu einem niedrigeren Preis, ist die (Ware vom Käufer) aufzugeben und (der Verkäufer) soll seine (Ware) zurücknehmen. (BSm 18.4)

¹³⁵ °kālāntaram A, °kālānantaram B

¹³⁶ parāvarteteva A, parāvartetaiva B

¹³⁷ doṣaṃ ... tenaivokteḥ adscr. A²

asvatantreṇa svabhāvato hetuto vā | **tyājyaṃ** kretreti
śeṣaḥ | **hared** vikretaiyeti śeṣaḥ | yaś ca nirdoṣaṃ
darśayitvā sadoṣaṃ dadāti sa dviguṇamūlyam dadyāt | yad
āha nāradaḥ

nirdoṣaṃ darśayitvā tu sadoṣaṃ yaḥ prayacchati |
mūlyam tadviguṇam dāpyo vinayaṃ tāvad eva tu ||
(NSm 8.7)

iti

[5.] kretukāmena krayaparisthitaye viketre dīyamānaṃ
svapaṇyavikretavyatābhyupagamena vikretrā gr̥hyamānaṃ
ca yad dhanam tat satyaṃkārakṛtam ity ucyate veāneti
tallaukikī prasiddhiḥ | tac ca vikraye vimatena tena
dviguṇam kretari deyam | **satyaṃkārakṛtam dravyam**
dviguṇam pratidāpayed iti (YDh 2.61cd)¹³⁹
yājñavalkyavacanāt | kretaiva ced vyavasthātivartī tarhi tad
eva satyaṃkārakṛtam dravyam tena hātavyam |
vyavasthāpya satyaṃkārakṛtadāne tu notkrayo¹⁴⁰ bhavatīti
katipayadeśanirūḍho vyavahāraḥ |

[6.] vikṛitam api kretragrahaṇe 'nyatra vikretavyam |

vikṛitam api vikreyaṃ pūrvakretary agr̥hṇati |
hāniś cet kretṛdoṣeṇa kretur eva tu sā bhavet || (YDh
2.255)

iti yājñavalkyokteḥ |

„Einer, der unfrei ist“, d. h. von Natur aus oder
aus einem Grund.¹³⁸ „Es ist es aufzugeben“ –
(hier) ist zu ergänzen: „durch den Käufer“. „Er
soll nehmen“ – (hier) ist zu ergänzen: „der
Verkäufer“. Wenn einer (dem Käufer) eine
mangelfreie (Ware) vorgezeigt hat und eine
mangelhafte übergibt, soll er das Doppelte des
Kaufpreises zahlen. Denn Nārada sagt:

**Wenn einer eine mangelfreie (Ware) vor-
gezeigt hat, aber eine mangelhafte übergibt,
muss man ihn dazu bringen, das Doppelte des
Kaufpreises zu bezahlen, und nochmal so viel
als Strafe. (NSm 8.7)**

[5.] Wenn ein Kaufinteressent einem Verkäufer
als Vorbedingung für den Kauf Geld übergibt
und ein Verkäufer dieses entgegennimmt mit der
Zusage, dass seine Ware verkäuflich ist, wird
dies als „Handgeldvereinbarung“ bezeichnet.¹⁴¹
Im Alltag ist dies als „beāna“¹⁴² bekannt. Wenn
(der Verkäufer) bezüglich des Verkaufes seine
Meinung ändert, muss er dem Käufer dieses
(Handgeld) doppelt erstatten. Denn bei Yājña-
valkya heißt es: „Eine Sache, die als Handgeld
vereinbart wurde, soll man doppelt zurück-
erstatten lassen“ (YDh 2.61cd).¹⁴³ Wenn der
Käufer die Vereinbarung verletzt, muss er auf
das Geld, das als Handgeld vereinbart wurde,
verzichten. Bei Zahlung eines Handgeldes nach
(entsprechender) Vereinbarung ist eine Aufhe-
bung des Kaufes nämlich nicht möglich. Ein
solches Geschäft ist in vielen Ländern ge-
bräuchlich.

[6.] Auch eine (schon) verkaufte (Ware) ist an
einen anderen verkäuflich, wenn der Käufer sie
nicht in Empfang genommen hat.

Denn bei Yājñavalkya heißt es:

**Auch wenn (eine Ware schon) verkauft
worden ist, ist sie verkäuflich, wenn sie der
vorherige Käufer nicht in Empfang genom-
men hat. Falls es einen Verlust durch**

¹³⁸ Gemeint sind hier unfrei Geborene und solche, die erst im Laufe ihres Lebens zu Unfreien werden.

¹³⁹ *caritrabandhakakṛtam savṛddhyā dāpayed dhanam |*
satyaṃkārakṛtam dravyam dviguṇam pratidāpayet || (YDh 2.61)

¹⁴⁰ notkrayo yo A, notkrayo B

¹⁴¹ Dies ist eine Anzahlung als Sicherheit für den Verkäufer.

¹⁴² Dabei handelt es sich um einen persisch-arabischen Begriff, den H. H. Wilson (1855: 47a) als „*Baiāna*, or *Bayāna*“
aufgenommen hat und mit „earnest money“, also Handgeld bzw. Anzahlung, übersetzt.

¹⁴³ „Geld welches jemandem unter verpfändung seines lebenswandels geliehen ist, soll ihn der könig mit den zinsen
erstatten lassen; eine summe welche jemandem auf sein versprechen geliehen ist, soll er doppelt wiederzugeben
gezwungen werden“ (YDh 2.61, Übers. Stenzler 1970).

**kretrdoṣeṇa paṇyāgrahaṇarūpeṇa | anyahastavikrītasya
punar anyatra vikraye yājñavalkyanāradau**

**anyahaste ca vikrītaṃ duṣṭaṃ vāduṣṭavad yadi |
vikrīṇīte damas tatra mūlyāt tu dviguṇo bhavet || (YDh
2.257)**

**anyahaste tu vikrīya yo 'nyasmai samprayachati |
dravyaṃ tadviguṇaṃ dāpyo vinayaṃ tāvad eva tu ||
(NSm 8.8)**

iti krītvā prāptasyāgrahaṇe kātyāyanaḥ

**krītvā prāptaṃ na grhṇīyād yo na dadyād aduṣitaṃ |
sa mūlyād daśabhāgaṃ tu dattvā svaṃ dravyam
āpnuyāt || (KSm 683)**

iti **prāptaṃ** svavaśatām ānītam | svavaśyam anānīte 'pi sa
evāha

**aprāptārthe kriyākāre kṛte naiva pradāpayet¹⁴⁵ |
evaṃ dharmo daśāhāt tu parato 'nuśayo na tu || (KSm
684)**

**Verschulden des Käufers¹⁴⁴ gibt, soll der
Käufer diesen tragen. (YDh 2.255)**

„Durch Verschulden des Käufers“, d. h. in Gestalt der Nichtentgegennahme der Ware. Yājñavalkya und Nārada sagen bezüglich des Weiterverkaufs einer Ware an eine Person, obwohl sie schon in die Hände eines anderen verkauft worden ist:

**Wenn man etwas verkauft, das schon in die
Hände eines anderen verkauft worden ist,
oder etwas Verdorbenes als Unverdorbenes
verkauft, dann soll die Strafe dafür das
Doppelte des Kaufpreises betragen. (YDh
2.257)**

**Wenn jemand einen Gegenstand in die Hände
des einen verkauft, aber diesen einem an-
deren übergibt, soll man den (Verkäufer)
dazu bringen, (dem früheren Käufer) das
Doppelte des (Kaufpreises) zu zahlen und
nochmal so viel als Strafe. (NSm 8.8)**

Bezüglich des Nichtannehmens von einer Sache, in deren Besitz man nach einem Kauf gelangt ist, sagt Kātyāyana:

**Wer nach einem Kauf die Sache, in deren
Besitz er gelangt ist, nicht annimmt oder sie
nicht mangelfrei übergibt, der soll zehn
Prozent des Kaufpreises zahlen und sein
Eigentum (zurück) erhalten. (KSm 683)**

„Eine Sache, in deren Besitz er gelangt ist“, d. h. eine Sache, die unter seine Verfügungsgewalt gebracht wurde. Bezüglich einer Sache, die nicht unter seine [des Käufers] Verfügungsgewalt gebracht wurde, sagt eben jener (Kātyāyana):

**Wenn (der Käufer) den (gekauften) Gegen-
stand nicht in Besitz genommen hat, soll man
(ihn) nicht zur Zahlung veranlassen, auch
wenn Beglaubigungsmittel (beim Kauf)
eingesetzt wurden. So lautet die Regel für
zehn Tage (nach dem Kauf). Danach aber ist
(dieser) nicht mehr rückgängig zu machen.
(KSm 684)**

¹⁴⁴ In Mit ad YDh 2.255 wird ausgeführt, dass – sollte der Käufer sich weigern, die Ware anzunehmen und sie daraufhin durch höhere Gewalt zerstört wird – der Käufer den Verlust zu tragen hat. Er erhält den Kaufpreis also nicht zurück.

¹⁴⁵ pradāpayet A, pradāpaye A¹, pradāpayet B

iti **kriyākāraḥ** sāksilekhyādis tasmin kṛte 'pi paṇye¹⁴⁶
svavaśyam anānīte 'vadyabhyantare¹⁴⁷ parāvartya datte tu
na kretur daśabhāgahāniḥ | prakāśadośasya tu
nāvadyuttaram parāvartanam ity arthaḥ |

[7.] atra prakaraṇe dohyādiparīkṣāprasāṅgena¹⁴⁸ suvarṇāder
apī parīkṣaṇam uktaṁ yājñavalkyena |

**agnau suvarṇam akṣiṇam rajate dvipalam śate |
aṣṭau trapuṇi sīse ca tāmre pañca daśāyasi || (YDh
2.178)**

vahnau pratāpyamānaṁ **suvarṇam** na kṣīyate | **raja**tādau
śatapalamite pratāpyamāne kramaśo **dvipalā**dikṣayaḥ | ato
'dhikakṣayakāriṇaḥ¹⁵¹ śilpino daṇḍyāḥ | kva cit tu vṛddhim
āha sa eva

**śate daśapalā vṛddhir aurṇe kārṇpāsasautrike |
madhye pañcapalā vṛddhiḥ sūkṣme tu tripalā matā ||
(YDh 2.179)**

iti sthūlorṇāsūtrādinirmite kambalādau **daśapalā vṛddhiḥ** |
madhyamanirmite¹⁵³ **pañcapalā** | **sūkṣmanirmite**
tripalā¹⁵⁴ | etac cāprakṣālitaviśayam | kārṇmikādau punar
viśeṣam āha

„Beglaubigungsmittel“, d. h. Zeugen, Urkunden usw. Auch wenn diese eingesetzt wurden, erleidet der Käufer nach fristgerechtem Umtausch nicht den Verlust von zehn Prozent, sofern die Ware nicht unter seine Verfügungsgewalt gekommen ist und sie (dem Käufer) nicht übergeben wurde. Nach (Ablauf) der Frist ist selbst der Umtausch (einer Ware) mit offensichtlichen Mängeln nicht möglich. Das ist die Bedeutung.

[7.] Bei dieser Gelegenheit bespricht Yājñavalkya zusammen mit der Prüfung von Milchvieh usw. auch die Untersuchung von Gold usw..¹⁴⁹

Gold verliert im Feuer nicht (an Material). Bei hundert pala Silber gehen zwei pala verloren, bei Zinn und Blei acht, bei Kupfer fünf und bei Eisen zehn.¹⁵⁰ (YDh 2.178)

„Gold“ verliert nicht, wenn es im Feuer erhitzt wird. Wenn „Silber“ usw. im Umfang von 100 pala erhitzt wird, beträgt der Verlust in der (genannten) Reihenfolge „zwei pala“ usw. Handwerker, die einen Verlust, der darüber hinausgeht, verursachen, sind zu bestrafen. In einem Fall jedoch benennt jener (Yājñavalkya) einen Zuwachs (an Material):

Es ist bekannt, dass bei Geweben aus Wolle oder Baumwolle bei hundert pala der Zuwachs zehn pala beträgt, bei Geweben von mittlerer Feinheit fünf pala, bei feinen aber drei pala.¹⁵² (YDh 2.179)

Bei wollenen Stoffen usw., die aus groben Wollfäden usw. gefertigt sind, beträgt der „Zuwachs“ „zehn pala“, bei solchen, die aus solchen von mittlerer (Qualität) gefertigt sind, „fünf pala“ und bei solchen, die aus „feinen“ (Wollfäden) gefertigt sind, „drei pala“. Dies bezieht sich auf ungewaschene (Stoffe). Bezüglich bunter Gewebe usw. nennt er wiederum eine Besonderheit:

¹⁴⁶ paṇa A, paṇye B

¹⁴⁷ dhyabhyantare A, 'vadyabhyantare A²

¹⁴⁸ °parīkṣā° A, °parīkṣā° A²

¹⁴⁹ In diesem Abschnitt wird erläutert, welche Gewichtsveränderungen für Materialien, die man einem Handwerker für Auftragsarbeiten übergibt, während des Herstellungsprozesses zulässig sind.

¹⁵⁰ Es besteht die Vorstellung, dass Metalle durch die Verarbeitung an Gewicht verlieren (siehe Olivelle 2019: 339, Anm. 68).

¹⁵¹ °kāriṇa A, °kāriṇaḥ B

¹⁵² Es besteht die Vorstellung, dass durch Webarbeiten das Gewicht der Rohmaterialien zunimmt (siehe Olivelle 2019: 339, Anm. 68).

¹⁵³ madhya° A, madhyama° B

¹⁵⁴ sthūlorṇāsūtrādinirmite kambalādau daśapalā vṛddhiḥ | madhyamanirmite pañcapalā sūkṣme tu tripalāmate ti del. A¹

**kārmike romabandhe ca trimśadbhāgaḥ kṣayo mataḥ |
na kṣayo na ca vṛddhiś ca kauśeye valkaḷeṣu ca || (YDh
2.180)**

kārmikaṃ niṣpattyuttaram
sūtranirmitacakrasvastikādīmad vastram | **romabandhaḥ**
kṛtaprāvārādiromabandhanaḥ¹⁵⁵ | sāmānyato
hrāsavṛddhijñānopāyam āha

**deśam kālam ca bhogaṃ ca jñātvā naṣṭe balābalaṃ |
dravyāṇām kuśalā brūyur yat tad dāpyam
asaṃśayam || (YDh 2.181)**

dravyāṇām śāṅkaṣaumādīnām | iti
vikrīyāsaṃpradānaprakaraṇam |

2.4 *Asvāmivikraya* – Verkauf ohne Eigentumsrecht

[1.] athāsvāmivikrayo nirūpyate | tallakṣaṇam āha nāradaḥ

**nikṣiptam vā paradavyam naṣṭam labdhvāpahṛtya vā |
vikrīyate 'samakṣam vā sa jñeyo svāmivikrayaḥ || (NSm
7.1)**

Bei bunten oder Haargeweben wird ein Verlust von einem dreißigsten Teil gebilligt. Bei Kleidern aus Seide oder Rinde findet weder ein Verlust noch ein Zuwachs statt. (YDh 2.180)

„Ein buntes Gewebe“ ist ein Gewand, das nach seiner Fertigstellung mit Fäden in der Form von Kreisen, *svastika*-Symbolen usw. bestickt wird. „Ein Haargewebe“ liegt vor, wenn bei einem Überwurf usw. Haare eingewoben wurden. Im Allgemeinen nennt (Yājñavalkya) folgendes Mittel um eine Abnahme oder Zunahme (an Material) zu bestimmen:

Wenn etwas verloren gegangen ist, soll man (den Handwerker) zweifelsohne veranlassen, das zu bezahlen, was Sachverständige sagen, nachdem sie den Ort, die Zeit, den Gebrauch und die Stärke oder Schwäche der Materialien untersucht haben. (YDh 2.181)

„Der Materialien“, d. h. ein Gewand aus Hanf, Leinen usw. So lautet der Abschnitt (zu den Regeln) für die Nichtherausgabe einer Ware.

[1.] Jetzt wird der Verkauf ohne Eigentumsrecht erörtert. Nārada definiert diesen (folgendermaßen):

Wenn einer ein Depositum oder einen Gegenstand, den ein anderer verloren hat, erhält oder entwendet und dieser (Gegenstand) heimlich verkauft wird, so ist dies als ein Verkauf ohne Eigentumsrecht anzusehen. (NSm 7.1)

¹⁵⁵ °bandhana A, bandhanaḥ A¹

iti tatrātmāsambandhidravyam anyavikrītaṃ yadi svāmī
paśyati tadā tad grhṇīyāt, asvāmivikrayasya
svatvājanakatvāt | **svaṃ labhetānyavikrītaṃ** iti (YDh
2.168a)¹⁵⁶ yājñavalkyokteḥ | atra vikrītagrahaṇaṃ
dattāhitayor apy upalakṣaṇaṃ | **asvāmivikrayaṃ dānam
ādhiṃ ca vinivartayed** iti (KSm 612) kātyāyanavacanāt |
asvāmikṛto vikrayo 'vikraya eva |

**asvāminā kṛto yas tu dāyo vikraya eva vā |
akṛtaḥ sa tu vijñeyo vyavahāre yathā sthitiḥ || (MDh
8.199)**
iti nāradowkteḥ |

[2.] prakāśakraye kretur na doṣaḥ | rahasi kraye alpatareṇa
mūlyena bahumūlyasya kraye ca kretā 'sādhuḥ | sa
cauravad daṇḍyaḥ | **kretur doṣo**¹⁵⁹ '**prakāśita** iti (YDh
2.168b)¹⁶⁰ vacanāt |

**dravyam asvāmivikrītaṃ prāpya svāmī tad āpnuyāt |
prakāśe krayataḥ śuddhiḥ kretuḥ steyaṃ rahaḥ
kṛtaṃ || (NSm 7.2)**
iti vacanāt |

**hīnād raho hīnamūlye velāhīne ca taskaraḥ | (YDh
2.168cd)¹⁶²**

In einem solchen Fall soll einer, wenn er sieht,
dass eine Sache, die ihm gehört, von einem
anderen verkauft worden ist, diese (Sache) an
sich nehmen, weil ein Verkauf ohne Eigentums-
recht keinen Eigentumstitel (beim Käufer)
erzeugt. Denn es heißt bei Yājñavalkya: „(Sein)
Eigentum, wenn es von einem anderen verkauft
worden ist, darf man zurücknehmen“ (YDh
2.168a).¹⁵⁷ An dieser Stelle ist das Wort „das
verkauft worden ist“ (*vikrīta*) eine elliptische
Bezeichnung auch für etwas, das verschenkt
oder verpfändet worden ist.¹⁵⁸ Denn es heißt bei
Kātyāyana: „Ein Verkauf, ein Geschenk oder ein
Pfand ohne Eigentumsrecht soll man rückgängig
machen“ (KSm 612). Ein Verkauf, der ohne
Eigentumsrecht durchgeführt wird, ist nämlich
kein Verkauf.

Denn es heißt bei Nārada:

**Wenn ein Geschenk oder ein Verkauf von
jemandem durchgeführt wurde, der nicht der
Eigentümer ist, sollen diese nach der
Vorschrift für Rechtsverfahren als nichtig be-
trachtet werden. (MDh 8.199)**

[2.] Bei einem öffentlichen Kauf trifft den
Käufer keine Schuld. Wenn der Kauf im
Geheimen stattfindet und wenn er (eine Ware
von) hohem Wert zu einem niedrigeren Preis
kauft, ist der Käufer ein schlechter Mensch. Er
ist wie ein Dieb zu bestrafen. Denn es heißt: „Der
Käufer ist schuldig, wenn er nicht öffentlich
kauft“ (YDh 2.168b).¹⁶¹

Und weil es heißt:

**Wenn ein Eigentümer auf sein Eigentum
stößt, das ohne Eigentumsrecht verkauft
wurde, soll er dieses zurückerhalten. Bei
einem öffentlichen Kauf ist der Käufer für
unschuldig zu erklären, bei einem heimlichen
Verkauf ist ein Diebstahl begangen worden.
(NSm 7.2)**

Und weil es heißt:

**Wenn einer von einem niedrigen Menschen
heimlich zu einem niedrigen Preis und zu**

¹⁵⁶ *svaṃ labhetānyavikrītaṃ kretur doṣo 'prakāśite |
hīnād raho hīnamūlye velāhīne ca taskaraḥ || (YDh 2.168)*

¹⁵⁷ „Ein eigentum welches von einem anderen verkauft ist, darf man zurücknehmen; der käufer verdient tadel, wenn er heimlich kauft; wenn er von einem niedrigen menschen heimlich zu niedrigem preise zu ungehöriger zeit kauft, ist er ein dieb“ (YDh 2.168, Übers. Stenzler 1970).

¹⁵⁸ Nicht nur wenn ein fremdes Gut verkauft, sondern auch wenn dieses verschenkt oder als Pfand eingesetzt wird, ist dies rückgängig zu machen.

¹⁵⁹ doṣa A, doṣo A²

¹⁶⁰ Siehe Kap. 2, Anm. 156.

¹⁶¹ Siehe Kap. 2, Anm. 157.

¹⁶² Siehe Kap. 2, Anm. 156.

iti vacanāt |

asvāmyanumatād dāsād asataś ca janād rahaḥ |
hīnamūlyam avelāyāṃ krīṇaṃs taddoṣabhāg bhavet ||
(NSm 7.3)

iti nāradavacanāc ca |

hīnāt taddravyāgamopāyahīnāt | **hīnamūlye**
'lpataramūlyena bahumūlyakraye | **velāhīne** rātryādau |
avihitakrayeṇa kretur apy asādhutvaṃ saṃbhāvyate | atra
jñānājñānādibhedena daṇḍaviśeṣam āha manuḥ

vikrīṇīte parasya svaṃ yo 'svāmī svāmyasaṃmataḥ |
na tan nayeta sākṣyaṃ tu stenam astenamāninam ||

avahāryo bhavec caiva sāvayaḥ ṣaṣṣataṃ damam |
niranvayo 'napasaraḥ prāptaḥ syāc caurakilbiṣam ||
(MDh 8.197–198)

anena vidhinā śāsyāḥ kurvann asvāmivikrayam |
ajñānāj jñānapūrvam¹⁶⁴ tu cauravad daṇḍam arhati ||
(MDh Anm. zu 8.199, ViRa 318, S. 104)

ungehöriger Zeit kauft, ist er ein Dieb. (YDh 2.168cd)¹⁶³

Und weil es bei Nārada heißt:

Wenn einer von einem Sklaven ohne die Zustimmung von dessen Herrn oder heimlich von einem schlechten Menschen zu einem niedrigen Preis oder zur falschen Zeit kauft, dann trägt er einen Teil der Schuld dafür. (NSm 7.3)

„Von einem niedrigen Menschen“, d. h. von einem Menschen, dem es an den Mitteln zum rechtmäßigen Erwerb des (zum Verkauf stehenden) Gegenstandes fehlt. „Zu einem niedrigen Preis“ heißt beim Kauf (einer Ware) von hohem Wert zu einem niedrigeren Preis. „Zu ungehöriger Zeit“, d. h. in der Nacht usw. Wegen des verbotenen Kaufes geht man auch beim Käufer von Schlechtigkeit aus. In diesem Fall benennt Manu einen Unterschied bei der Strafe in Abhängigkeit davon, ob man Kenntnis (vom Verkauf ohne Eigentumsrecht) hatte oder nicht:

Wenn einer, der weder der Eigentümer ist noch vom Eigentümer bevollmächtigt wurde, das Eigentum eines anderen verkauft, den soll (der König) nicht Zeugnis ablegen lassen. Denn er ist ein Dieb, auch wenn er sich nicht für einen hält.

Darüber hinaus soll man ihn eine Strafe von 600 zahlen lassen, wenn es sich um ein Familienmitglied (des Eigentümers) handelt. Wenn es jemand getan hat, der in keinem Verwandtschaftsverhältnis (zum Eigentümer) steht und keine Entschuldigung hat, macht er sich des Diebstahls schuldig. (MDh 8.197–198)

Wer einen Verkauf ohne Eigentumsrecht unwissentlich ausführt, ist nach obiger Vorschrift zu bestrafen. Wer aber davon zuvor Kenntnis hatte, erhält dieselbe Strafe wie ein Dieb. (MDh Anm. zu 8.199, ViRa 318, S. 104)

¹⁶³ Siehe Kap. 2, Anm. 157.

¹⁶⁴ ajñānāj jñānapūrvam *em.*, ajñānad ajñānapūrvam A, ajñānād jñānapūrvam B, ajñānāj jñānapūrvam Ed.

iti **sākṣyaṃ** prāmāṇyam¹⁶⁵ | **avahāryo** dāpyaḥ | **sānvayaḥ**
prakṛtadhanasvāmivamśyaḥ | **niranvayas** tadavamśyaḥ |
anapasaras taddhanāgamarahitaḥ | **ṣaṣṣatam** pañānām iti
śeṣaḥ | ajñātaparasvavikraye ṣaṣṣatam iti jñātataadvikraye
cauravad dhastacchedādīnā śāsanam ity arthaḥ |

[3.] asvāmivikrīte pūrvasvāmināvaruddhe sādhu
vikretāraṃ vivādāyopasthāpayet |

pūrvasvāmī tu tad dravyaṃ yad āgatya vidhārayet |
tatra mūlaṃ darśanīyaṃ kretuḥ śuddhis tato bhavet ||
(BSm 12.5)

iti bṛhaspativacanāt |

„Zeugnis“, d. h. „Beweis“. „Anhalten zu erbringen“, d. h. „anhalten zu bezahlen“. „Familienmitglied“ bedeutet, dass es sich um jemanden handelt, der zur Familie des Eigentümers des fraglichen Eigentumsgegenstandes gehört. „In keinem Verwandtschaftsverhältnis“ bedeutet, dass er kein Familienangehöriger von diesem ist. „Ohne Entschuldigung“ bedeutet, dass er keinen Besitztitel für dessen Eigentumsgegenstand hat. „600“ – (hier) ist „*paṇa*“ zu ergänzen. Wenn man fremdes Eigentum verkauft, ohne Kenntnis davon zu haben, erhält man 600 als Strafe, wenn man Kenntnis davon hatte, wird man wie ein Dieb – mit Handabschneiden usw. – bestraft. Das ist die Bedeutung.

[3.] Wenn etwas ohne Eigentumsrecht verkauft worden ist und der frühere Eigentümer Besitzansprüche geltend macht, bringt ein rechtschaffener (Käufer) den Verkäufer für einen Rechtsstreit herbei.

Denn es heißt bei Bṛhaspati:

Wenn der vorherige Eigentümer aber kommt und an seinem Besitzgegenstand festhält, dann soll der Käufer seine Quelle (*mūla*)¹⁶⁶ vorführen. Dadurch wird er für unschuldig erklärt. (BSm 12.5)

¹⁶⁵ pramāṇyam A, prāmāṇyam A¹

¹⁶⁶ Zu den unterschiedlichen Positionen in der Kommentarliteratur, ob *mūla* im Kontext des Verkaufes ohne Eigentumsrecht den ursprünglichen Verkäufer bezeichnet, siehe Olivelles Kommentar zu MDh 8.202 (Olivelle 2005b: 316). Da sich Sarvoru für die Bedeutung „ursprünglicher Verkäufer“ entscheidet, bediene ich mich hier einmalig der Hilfsübersetzung „Quelle“, um der sich an den Vers anschließenden Glossierung Rechnung zu tragen. Im Verlauf der weiteren Übersetzung übertrage ich *mūla* dann an den entsprechenden Stellen stillschweigend mit „Verkäufer“.

vidhārayet madīyam idaṃ dehīty avarodhayet | **mūlaṃ**
vikretāram | vikretrasamnidhāne ca tadupasthāpanāya
yojanānusareṇa kretuḥ kaṭo deyaḥ | **mūlānayanakālas tu**
deyo yojanasamkhyayeti (KSm 615cd)¹⁶⁷
kātyāyanavacanāt | nāṣṭikaś ca naṣṭam hr̥tam
vātmīyadravyaṃ kretṛhastagatam avadhārya taṃ
sthānapālādibhir grāhayet | deśakālātikrame
sthānapālādyasamnidhāne ca palāyanāśaṅkāyāṃ svayam
eva gr̥hītvā tebhyaḥ samarpayet | yad āha yājñavalkyaḥ

naṣṭapahr̥tam āsādy hartāraṃ grāhayen naram |
deśakālātipattau ca gr̥hītvā svayam arpayet || (YDh
2.169)

iti yadi pūrvasvāmigr̥hītena kretrā na mayedam apahr̥tam
anyasakāśāt kr̥itam ity uktvā mūlaṃ pradarsyate tadā nāsāv
abhiyojyaḥ | kiṃ tu vikretrā saha nāṣṭikasya vivādaḥ |

mūle samāhr̥te kretā nābhiyojyaḥ kathaṃ cana |
mūlena saha vādas tu nāṣṭikasya vidhīyate || (BSm 12.6)
iti bṛhaspativacanāt |

„Festhält“ bedeutet, dass er Besitzansprüche geltend macht, indem er sagt: „Das gehört mir, gib es her!“ „Quelle“, d. h. „Verkäufer“. Bei Abwesenheit des Verkäufers ist dem Käufer eine Frist gemäß der *yojanas* (Wegstrecke) zu gewähren, um diesen herbeizubringen.¹⁶⁸ Denn es heißt bei Kātyāyana: „Zeit aber, um den Verkäufer herzubringen, ist (dem Käufer) der Anzahl der *yojanas* entsprechend zu gewähren“ (KSm 615cd).¹⁶⁹ Der Eigentümer eines verlorenen Gegenstandes, der es für ausgemacht ansieht, dass sein verlorener oder gestohlener Gegenstand in die Hand eines Käufers gelangt ist, soll diesen (Käufer) von den örtlichen Wachmännern festnehmen lassen. Wenn Ort und Zeit dafür nicht mehr gegeben oder keine Wachmänner vor Ort sind, soll er ihn selbst festnehmen, wenn er dessen Flucht befürchtet, und ihn den (Wachmännern) übergeben. Denn Yājñavalkya sagt:

Wer ein verlorenes oder gestohlenen Gut findet, soll den Mann, der es genommen hat, festnehmen lassen. Wenn Ort und Zeit dies nicht gestatten, soll er ihn selbst festnehmen und übergeben. (YDh 2.169)

Wenn der Käufer, der von dem ursprünglichen Eigentümer festgenommen wurde, sagt, dass er (den Gegenstand) nicht entwendet und von einem anderen gekauft hat, und den Verkäufer vorführt, dann ist der (Käufer) nicht anzuklagen. Aber es findet ein Rechtsstreit zwischen dem Eigentümer des verlorenen Gegenstandes und dem Verkäufer statt.

Denn es heißt bei Bṛhaspati:

Wenn der Verkäufer herbeigeholt wurde, darf der Käufer keinesfalls angeklagt werden. Der Rechtsstreit wird nämlich zwischen dem Eigentümer des verlorenen Gegenstandes und dem Verkäufer ausgetragen. (BSm 12.6)

¹⁶⁷ *prakāśam vā krayaṃ kuryān mūlaṃ vāpi samarpayet |*
mūlānayanakālas tu deyo yojanasamkhyayā || (KSm 615)

¹⁶⁸ D. h. entsprechend der Wegstrecke, die der Verkäufer vom Ort des Disputs entfernt ist.

¹⁶⁹ „(The purchaser) should establish that his purchase was overt or he should produce (before the court) the original (seller). Time for producing the seller should be given (to him) according to the number of yojanas (the seller was away)“ (KSm 615, Übers. Kane 1933).

nāṣṭiko ’nyavikrītadhanah | yadi tatra vivāde vikretur
bhaṅgo bhavati tadā tatsakāśān nāṣṭikaḥ svaṃ dhanam
āpnoti nṛpaś cāparādhānurūpaṃ daṇḍaṃ kretāpi mūlyam |

vikretā darśito yatra hīyate vyavahārataḥ |
kretṛrājñor mūlyadamau pradadyāt svāmine dhanam ||
(BSm 12.7)

iti bṛhaspavacanāt |

vikretur darśanāc chuddhiḥ svāmī dravyaṃ nṛpo
damam |
kretā mūlyam avāpnoti tasmād yas tasya vikrayī ||
(YDh 2.170)

iti yājñavalkyavacanāc ca |

atra varṣabāhulye ’pi **kretā mūlyamātram** eva labhate | na
tu krītavastuvṛddhāv apy adhikam, **mūlyadamāv** ity
abhidhānāt | mūlanigūhane tu kretur¹⁷⁰ daṇḍaḥ¹⁷¹ |

na gūhed āgamaṃ kretā śuddhir asya tadāgamāt |
viparyaye tulyadoṣaḥ sarvaṃ taṃ daṇḍam arhati ||
(NSm 7.4)

iti nāradokteḥ |

viparyaye mūlagūhane |

anupasthāpayan mūlaṃ krayaṃ cāpariśodhayan |
yathābhiyogaṃ dhanine dhanam dāpyo damaṃ ca
saḥ || (KSm 619)

iti tenaivokteś ca |

„Eigentümer des verlorenen Gegenstandes“,
d. h. derjenige, dessen Eigentumsgegenstand
von einem anderen verkauft wurde. Wenn der
Verkäufer bei diesem Rechtsstreit eine Nieder-
lage erleidet, dann erhält der Eigentümer des
verlorenen Gegenstandes von diesem seinen
Eigentumsgegenstand zurück, der König erhält
von dem (Verkäufer) eine dem Vergehen
entsprechende Strafe und auch der Käufer erhält
von ihm den Kaufpreis zurück.

Denn es heißt bei Bṛhaspati:

**In dem Fall, dass der Verkäufer vorgeführt
wurde und in der Verhandlung unterlegen ist,
soll er dem Käufer und dem König Kaufpreis
und Geldstrafe zahlen und dem Eigentümer
seinen Eigentumsgegenstand aushändigen.
(BSm 12.7)**

Und weil es bei Yājñavalkya heißt:

**Wenn der Verkäufer erscheint, ist (der
Käufer) freizusprechen. Der Eigentümer
bekommt sein Gut, der König eine Geldstrafe,
und der Käufer den Kaufpreis von
demjenigen, welcher das Gut verkauft hat.
(YDh 2.170)**

In diesem Fall erhält der „Käufer“ auch nach
vielen Jahren nur den „Kaufpreis“. Auch wenn
ein Gewinn (aus dem Kaufpreis) für den
verkauften Gegenstand erzielt wurde, erhält (der
Käufer) nichts (über den Kaufpreis) hinaus
wegen der Aussage „Kaufpreis und Geld-
strafe“. ¹⁷² Wenn der Käufer aber den Verkäufer
verheimlicht, ist er zu bestrafen.

Denn es heißt bei Nārada:

**Ein Käufer darf seinen Eigentumstitel nicht
verheimlichen, seine Unschuld gründet sich
auf diesem Eigentumstitel. Im umgekehrten
Fall ist er gleichermaßen schuldig (wie der
Verkäufer) und verdient eine Strafe im selben
Umfang. (NSm 7.4)**

„Im umgekehrten Fall“ bedeutet „wenn er den
Verkäufer verheimlicht“.

Und wegen des Ausspruchs von diesem
[Nārada]:

**(Ein Käufer,) der den Verkäufer nicht
herbeibringt und den Kauf nicht belegt, ist
der Anklage entsprechend dazu zu bringen,
dem Eigentümer seinen Eigentumsgegen-**

¹⁷⁰ kretu A, kretur B

¹⁷¹ daṇḍyaḥ A, daṇḍaḥ B

¹⁷² BSm 12.7 schreibt vor, dass der Käufer nur den Kaufpreis zurückerhält. Er erhält nichts von dem etwaigen Profit, den der Verkäufer mit dem vom Käufer entrichteten Geld erzielt hat.

[4.] avijñātadeśatayā mūlopasthāpane 'kṣamaḥ kretā
krayam śodhayitvaiva śuddho bhavati | **asamāhāryamūlas
tu krayam eva viśodhayet** iti (KSm 618ab)¹⁷³
manuvacanāt | yadi prakāśya kretā krīṇāti vikretā
deśāntarasthaḥ nāṣṭikaś ca svatvaṃ sādhayati tadā kretur
daṇḍābhāvah | nāṣṭikāya ca dhanam deyam |

**atha mūlam anāhāryam prakāśakrayaśodhitam |
adaṇḍyo mucyate rājñā nāṣṭiko labhate dhanam ||**
(MDh 8.202)

iti manuvacanāt |

adaṇḍyaḥ kretā |

[5.] nāṣṭiko 'pi tatkālīnam eva svatvaṃ sādhayen na
prācīnam |

**nāṣṭikas tu prakurvīta tad dhanam jñātrbhiḥ svakam |
adattatyaktavikrītaṃ kṛtvā svam labhate dhanam ||**
(KSm 614)

iti kātyāyanavacanāt |

nāṣṭikaś ca ṛkthakrayādyāgamena svatvaṃ sādhayet |

**āgamenopabhogena naṣṭam bhāvyaṃ ato 'nyathā |
pañcabandho damas taśya rājñe tenāvibhāvite ||** (YDh
2.171)

iti yājñavalkyavacanāt |

stand zu geben und eine Strafe zu zahlen.
(KSm 619)

[4.] Wenn ein Käufer nicht in der Lage ist, den Verkäufer herbeizubringen, weil (dessen) Aufenthaltsort unbekannt ist, befreit er sich (vom Verdacht), indem er seinen Kauf klarstellt. Denn es heißt bei Manu „(Ein Käufer) aber, der den Verkäufer nicht herbeiholen kann, soll seinen Kauf (vom Verdacht) befreien“ (KSm 618ab).¹⁷⁴ Wenn der Käufer den Kauf öffentlich durchgeführt hat, der Verkäufer sich in einer anderen Gegend aufhält und der Eigentümer des verlorenen Gegenstandes sein Eigentumsrecht (an der Ware) bewiesen hat, dann erhält der Käufer keine Strafe. Der Eigentumsgegenstand ist dem ursprünglichen Besitzer zurückzugeben.

Denn es heißt bei Manu:

Wenn der ursprüngliche Verkäufer nicht herbeizubringen ist, aber der Eigentumsgegenstand durch den öffentlichen Kauf vom Verdacht (der Hehlerei) befreit wurde, ist der (Käufer) nicht zu bestrafen. Der König lässt ihn frei und der ursprüngliche Eigentümer erhält sein Eigentum zurück. (MDh 8.202)

„Ist er nicht zu bestrafen“, d. h. der Käufer.

[5.] Der ursprüngliche Eigentümer des verlorenen Gegenstandes aber soll sein gegenwärtiges Eigentumsrecht beweisen, nicht sein früheres.

Denn es heißt bei Kātyāyana:

Der ursprüngliche Eigentümer soll über Zeugen seine Besitzansprüche an dem Gegenstand geltend machen. Hat er bewiesen, dass er (den Gegenstand) weder verschenkt, aufgegeben noch verkauft hat, erhält er sein Eigentum (zurück). (KSm 614)

Außerdem soll der ursprüngliche Eigentümer sein Eigentumsrecht durch einen Eigentumstitel aus Erbe, Kauf usw. nachweisen.

Denn es heißt bei Yājñavalkya:

Ein verlorenes Gut muss (der ursprüngliche Eigentümer) durch einen Eigentumstitel oder Nutzung beweisen. Andernfalls, wenn er dem König keinen Beweis vorgelegt hat, erhält er eine Strafe in Höhe des fünften Teils vom Wert des (verlorenen Gutes). (YDh 2.171)

¹⁷³ *asamāhāryamūlas tu krayam eva viśodhayet |
viśodhite kraye rājñā na vaktavyaḥ sa kiṃ cana ||* (KSm 618)

¹⁷⁴ Wenn der Käufer den Verkäufer nicht vorführen kann, muss er beweisen, dass sein Kauf rechtskonform verlaufen ist, vor allem also nicht heimlich getätigt wurde.

tenāvibhāvite svāminā ’sādhite¹⁷⁵ | pañcabandho
naṣṭadravyasya pañcamāṃśaḥ | kātyāyanokte ’pi

yadi svaṃ naiva kurute nāṣṭiko jñātr̥bhir¹⁷⁶ dhanam |
prasaṅgavinivṛttyarthaṃ cauravad daṇḍam arhati ||
(KSm 620)

iti

[6.] yas tu avijñātavāsasya dhanam prakāśya sabhāyām eva
krītavān vikretāraṃ naṣṭatvādinā¹⁷⁸ copasthāpayituṃ na
śaknoti nāṣṭikaś ca svatvaṃ sādhayati tadā kretmāṣṭikayor
ardhahāniḥ | yad āha bṛhaspatiḥ

pramāṇahīnavāde tu puruṣāpekṣayā nṛpaḥ |
samanyūnādhikatvena svayaṃ kuryād vinirṇayam ||

vaṇigvīthīparigataṃ vijñātaṃ rājabūruṣaiḥ |
avijñātāśrayāt krītaṃ vikretā yatra vā mṛtaḥ ||
svāmī dattvārdhamūlyam tu pragṛhṇīta svakaṃ
dhanam |
ardhaṃ dvayor apahr̥taṃ tatra syād vyavahārataḥ ||

avijñātakrayo doṣas tathā cāparipālanam |
etad dvayaṃ samākhyātaṃ dravyahānikaraṃ dvayoḥ ||
(BSm 12.9–12)

iti

[7.] upādhisattve svāmīto ’pi krayo viruddho bhavati |

yena krītaṃ tu mūlyena prāg adhyakṣaniveditam |
na tatra vidyate doṣaḥ stena syād upadhikraye ||

„Wenn er keinen Beweis vorlegt hat“, d. h., wenn der Eigentümer keinen Nachweis erbracht hat. „Der fünfte Teil von dessen Wert“, d. h. der fünfte Teil des verlorengegangenen Gegenstandes. Auch Kātyāyana sagt:

Wenn der ursprüngliche Eigentümer seine Besitzansprüche nicht durch Zeugen(-aussagen) geltend machen kann, verdient er die Strafe eines Diebes, um (unrechtmäßige) Bestrebungen¹⁷⁷ zu unterbinden. (KSm 620)

[6.] Wenn aber einer, der einen Eigentumsgegenstand von jemandem, dessen Wohnort nicht bekannt ist, bei einer öffentlichen Versammlung gekauft hat, den Verkäufer nicht herbeibringen kann, weil dieser verschwunden ist usw., und der ursprüngliche Eigentümer des verlorengegangenen Gegenstandes sein Eigentumsrecht beweist, dann verlieren Käufer und der ursprüngliche Eigentümer des verlorengegangenen Gegenstandes (jeweils) die Hälfte. Denn Bṛhaspati sagt:

Bei einem Streitfall ohne Beweise aber soll der König unter Ansehen der Person seine Entscheidung treffen, indem er beiden das Gleiche oder dem einen mehr und dem anderen weniger zuspricht.

Wenn ein Kauf in einer Marktstraße und mit Kenntnis königlicher Beamter getätigt wurde, (aber) von einem Verkäufer, dessen Wohnsitz unbekannt ist oder der verstorben ist, soll der (ursprüngliche) Besitzer (der Ware) sein Eigentum wiedererhalten, nachdem er aber (dem Käufer) die Hälfte des Kaufpreises erstattet hat. Diesem Verfahren nach sollen beide in einem solchen Fall die Hälfte (Kaufpreises) verlieren.

Es ist ein Fehler, von einem Unbekannten zu kaufen, und gleichermaßen (ist es ein Fehler, sein Eigentum) nicht zu schützen. Diese beiden (Fehler) werden als Grund genannt, warum beide an Besitz verlieren. (BSm 12.9–12)

[7.] Unter (bestimmten) Bedingungen ist sogar ein Kauf vom Eigentümer verboten.

Denn es heißt bei Bṛhaspati:

¹⁷⁵ sādHITE A, sadHITE A¹

¹⁷⁶ jñātr̥bhi A, jñātr̥bhir A²

¹⁷⁷ Kane bemerkt dazu: „Claimants must be deterred from advancing false claims and hence severe punishment is prescribed“ (Kane 1933: 245, Anm. zu KSm 620).

¹⁷⁸ naṣṭatvādinā A, naṣṭatvādinā A¹

**antargr̥he¹⁷⁹ bahirgrāmān niśy upāṃśv asato janāt |
hīnamūlyaṃ tu yat krītaṃ jñeyo 'sāv upadhikrayaḥ ||
(BSm 12.3–4)**

iti bṛhaspateḥ |

yaś ca hr̥taṃ pranaṣtaṃ vā caurādihastagataṃ¹⁸⁰ dravyaṃ
rājany anivedayitvaiva darpādīnā gr̥hṇāti so 'pi¹⁸¹
daṇḍyaḥ | yad āha yājñavalkyaḥ

**hr̥taṃ pranaṣtaṃ yo dravyaṃ parahastād avāpnuyāt |
anivedya nr̥pe daṇḍyaḥ sa tu ṣaṇṇavatiṃ paṇān || (YDh
2.172)**

iti atra taskarapracchādakatādoṣo daṇḍakāraṇam |
ṣaṇṇavatiṃ paṇān ity upalakṣaṇam | yāvataḥ tasya
darpośāmo bhavati tāvad daṇḍayet | **daṇḍo damanād** ity
(Nir 2.2) āhus tenādāntaṃ damayed iti daṇḍagrahaṇasya
damanārthatvāt | akiñcanas tu dhigdaṇḍādīnā damanīyaḥ |

**dhigdaṇḍam prathamam kuryād vāgdaṇḍam
tadanantaram |
tr̥tīyam dhanadaṇḍam tu vadhadaṇḍam athaḥ param ||
(MDh 8.129)**

iti manoḥ |

Wenn jemand (eine Ware) für einen Kaufpreis erwirbt und einem Aufseher anzeigt, begeht er in einem solchen Fall keinen Fehler. Bei einem betrügerischen Kauf wäre er ein Dieb.

Ein Kauf, der im Inneren eines Hauses, außerhalb des Dorfes, bei Nacht, im Geheimen, von einem schlechten Menschen und zu einem geringen Preis durchgeführt wird, ist als betrügerischer Kauf anzusehen. (BSm 12.3–4)

Auch derjenige ist zu bestrafen, der einen Gegenstand, welcher (ihm) gestohlen wurde, verlorengegangen war oder sich in der Hand eines Diebes usw. befunden hatte, zurückbekommt und das dem König aus Stolz usw. nicht meldet. Denn Yājñavalkya sagt:

Einer, der einen Gegenstand, der ihm gestohlen worden oder verlorengegangen ist, aus der Hand eines anderen zurückerhält, ohne es dem König zu melden, der ist mit 96 paṇa zu bestrafen. (YDh 2.172)

In diesem Fall ist das Vergehen, einen Dieb zu decken, der Grund für die Strafe. „96 paṇa“ ist eine elliptische Bezeichnung. Man soll ihn solange strafen, bis sein Stolz erloschen ist.¹⁸² Sie sagen: „Strafe (*daṇḍa*) (wird so genannt) aufgrund der Bändigung“ (Nir 2.2). Das bedeutet: Durch diese (Strafe) soll man Ungebändigte bändigen. Denn der Zweck, zur „Strafe“ (*daṇḍa*)¹⁸³ zu greifen, ist die Bändigung. Einer, der nichts besitzt, ist durch Tadel usw. zu bändigen.

Denn es heißt bei Manu:

Als erstes soll (der König) Tadel anwenden, als nächste eine Wortstrafe, als dritte eine Geldstrafe und als letzte eine Körperstrafe.¹⁸⁴ (MDh 8.129)

¹⁷⁹ antargr̥he *em.*, antargr̥he AB, antar gr̥he Ed.

¹⁸⁰ yaś ... °gataṃ *adscr.* A²

¹⁸¹ pa A, pi A¹

¹⁸² Es wird so lange eine Geldstrafe erhoben, bis der Bestohlene den Namen des Diebes preisgibt.

¹⁸³ *Daṇḍa* bezeichnet auch den Stock als Symbol königlicher Strafgewalt. Das „Greifen zur Strafe“ ist also zugleich ganz wörtlich der Griff zum strafenden Stock.

¹⁸⁴ In Olivelle (2005b) findet sich in MDh 8.129 die Staffelung der Strafformen mit *vāgdaṇḍa* an erster Stelle und *dhigdaṇḍa* an zweiter Stelle. *Vāgdaṇḍa* übersetzt Olivelle mit „verbal reprimand“ und *dhigdaṇḍa* mit „public denunciation“. Da in VS die beiden Begriffe vertauscht sind, kann man Olivelles Übersetzung nicht übernehmen, da die Reihenfolge zugleich eine Steigerung der Strafe ausdrückt. Da die Reihenfolge in YDh 1.366 genau der hier vorliegenden entspricht, orientiere ich mich daher an Stenzlers Übersetzung dieser Begriffe (siehe YDh 1.366, Übers. Stenzler 1970).

[8.] śaulkikādyānītadhane¹⁸⁵ yājñavalkyaḥ

śaulkikaiḥ sthānapālair vā naṣṭāpahṛtam āhṛtam |
arvāk saṃvatsarāt svāmī hareta parato nṛpaḥ || (YDh
2.173)

iti saṃvatsararakṣaṇaṃ janeṣu prakāśyaiva |
pranaṣṭasvāmikam adhigamya rājñe¹⁸⁶ prakuryur
vikhyāpya saṃvatsaraṃ rājñā rakṣyam iti (GauDhSū
10.36–37) gautamīyāt | śrutavṛttasaṃpannaviṣaye viśeṣam
āha manuḥ

pranaṣṭasvāmikaṃ dravyaṃ rājā tryabdam
nidhāpayet |
arvāk tryabdād dharet svāmī parato nṛpatir haret ||
(MDh 8.30)

ādadītātha ṣaḍbhāgaṃ pranaṣṭādhigamān nṛpaḥ |
daśamaṃ dvādaśaṃ vāpi satāṃ dharmam anusmaran ||
(MDh 8.33)

[8.] Über einen Eigentumsgegenstand, der von einem Zollbeamten einbehalten wurde, sagt Yājñavalkya:

Wenn Zollbeamte oder örtliche Wachleute einen Gegenstand, der verlorengegangen war oder gestohlen wurde, beschlagnahmen, kann ihn der Eigentümer innerhalb eines Jahres in Empfang nehmen, darauf geht er in den Besitz des Königs über. (YDh 2.173)

Die einjährige Aufbewahrung erfolgt jedoch nach einer öffentlichen Bekanntmachung an das Volk. Denn es heißt in Gautamas Text: „Diejenigen, die herrenloses Eigentum finden, sollen es vor den König bringen. Nachdem er (den Fund) bekannt gemacht hat, soll der König das (herrenlose Eigentum) ein Jahr lang aufbewahren“ (GauDhSū 10.36–37). Manu nennt eine Besonderheit für diejenigen, die sich durch Gelehrsamkeit und sittlichen Lebenswandel auszeichnen.

Herrenloses Eigentum soll der König drei Jahre lang aufbewahren. Innerhalb von drei Jahren kann der Eigentümer es an sich nehmen, danach geht es in den Besitz des Königs über. (MDh 8.30)

Der König soll für sich ein Sechstel eines verlorenen Gegenstandes, der aufgefunden wurde, behalten, oder ein Zehntel oder auch ein Zwölftel, indem er sich an die Sitte (*dharma*) der Guten erinnert. (MDh 8.33)

¹⁸⁵ °ānita° A, °ānīta° A²

¹⁸⁶ rāje A, rājñe B

iti atra saṃvatsarābhyantare svāmīny āgate kṛtsnadānaṃ
dvtīye **dvādaśaṃ** bhāgaṃ ṛtīye **daśamaṃ** caturthādiṣu
ṣaṣṭhaṃ bhāgaṃ ṛhītva śeṣaṃ svāmīne dadyāt | atra
bhāgagrahaṇe rakṣāhetuḥ | vyayībhūte dravye tadāgamane
tu rājā svāmīsam avatārya tatsamaṃ dadyāt | svāmīyanāgate
tu kṛtsnasya dhanasya caturtham aṃśam adhigantre dattvā
śeṣaṃ rājā ṛhṇīyāt | **pranaṣṭasvāmīkam adhigamya
saṃvatsaraṃ rājñā rakṣyam | ūrdhvam adhigantuś
caturthāṃśo**¹⁸⁷ **rājñah śeṣam** iti (GauDhSū 10.36–38)
gautamīyāt | atra **saṃvatsaram** ity ekavacanam atantram,
pūrvoktamanuvacanaikavākyatānurodhāt | yadi
śaulkikādyanītam hiraṇyādī dhanī¹⁸⁸ rūpasamkhyādīlīngair
na bhāvayati tadāsau tatsamaṃ daṇḍyaḥ, asatyavādītīvāt |
yad āha yājñavalkyaḥ

**pranaṣṭadhigataṃ deyaṃ nṛpeṇa dhanine dhanam |
vibhāvayen na cel līngais tatsamaṃ daṇḍam arhati ||
(YDh 2.33)**

iti manūktaṣṭabhāgādigrahaṇasya¹⁹¹ (siehe MDh 8.33)
dravyaviśeṣe 'pavādam āha sa eva

**paṇān ekaśaphe dadyāc caturaḥ pañca mānuṣe |
mahiṣoṣṭragavāṃ dvau dvau pādam pādam ajāvike ||
(YDh 2.174)**

iti

[9.] nidhyādhi game yājñavalkyaḥ

In diesem Fall gibt man dem Eigentümer, wenn er innerhalb eines Jahres kommt, den ganzen (Gegenstand) zurück, wenn der Besitzer im zweiten Jahr kommt, behält (der König) ein „Zwölftel“ ein, im dritten Jahr ein „Zehntel“, im vierten usw. ein Sechstel und dem Besitzer übergibt er den Rest. In diesem Fall liegt der Grund für das Einbehalten eines Teils (des herrenlosen Eigentums) in der Aufbewahrung.¹⁸⁹ Wenn der Gegenstand jedoch ausgegeben wurde und der (Eigentümer) kommt, soll der König ihm (einen Ersatz) von gleichem Wert unter Aufgabe seines eigenen Anteils geben. Wenn der Besitzer aber nicht kommt, erhält der Finder ein Viertel des ganzen Eigentumsgegenstandes und der König den Rest. Denn es heißt in Gautamas Text: „Der König soll herrenloses Eigentum nach dessen Auffindung ein Jahr lang aufbewahren. Danach geht ein Viertel an den Finder und der Rest an den König“ (GauDhSū 10.36–38). Hier ist der Singular „ein Jahr“ nebensächlich wegen der Rücksichtnahme auf die Bedeutungseinheit (*ekavākyatā*) mit der oben zitierten Aussage Manus.¹⁹⁰ Wenn ein Besitzer Gold usw., das von Zollbeamten einbehalten wurde, nicht mit Merkmalen, d. h. der Aufzählung seiner äußeren Gestalt usw., beschreiben kann, dann ist er in (der Höhe) des Wertes desselben zu bestrafen, weil er die Unwahrheit gesprochen hat. Denn Yājñavalkya sagt:

Wurde ein verlorengegangener Eigentumsgegenstand gefunden, soll der König diesen dem Eigentümer übergeben. Kann er (seinen Anspruch) nicht durch (Nennung von) Merkmalen (des Eigentumsgegenstandes) nachweisen, verdient er eine Strafe, die dem Wert dieses Gegenstandes entspricht. (YDh 2.33)

Er [Yājñavalkya] benennt eine Ausnahme vom Nehmen des von Manu genannten sechsten Teils usw. (siehe MDh 8.33) für bestimmte Objekte:

Für Einhufer soll der (Eigentümer) vier paṇa zahlen, für Menschen fünf, für Büffel, Kamel oder Kuh je zwei paṇa und je ein Viertel paṇa für Ziege und Schaf. (YDh 2.174)

[9.] Über das Finden eines Schatzes sagt Yājñavalkya:

¹⁸⁷ caturthoṃśo A, caturthāṃśo B

¹⁸⁸ dhana A, dhanī A¹

¹⁸⁹ Wohl als Entschädigung für die Mühen und Kosten der Aufbewahrung.

¹⁹⁰ MDh 8.30 schreibt eine Aufbewahrung von bis zu drei Jahren vor.

¹⁹¹ manukta° A, manūkta° B, °grahaṇa° A, °grahaṇasya A²

rājā labdham nidhiṃ dadyād dvijebhyo 'rdham¹⁹²
dvijaḥ punaḥ |
vidvān aśeṣam ādadyāt sa sarvasya prabhur yataḥ ||

itareṇa nidhau labdhe rājā ṣaṣṭhāṃśam āharet |
aniveditavijñāto dāpyas taṃ daṇḍam eva ca || (YDh
2.34–35)

iti dvijebhyo 'rdham dattvā śeṣam kośe niveśayed ity
arthah | itareṇāvidvadbrāhmaṇakṣatriyādinā nidhau
labdhe ṣaṣṭhāṃśam adhigantre dattvā śeṣam svayam
āharet | vaśiṣṭo 'pi aprajñāyamānaṃ vittaṃ yo
'dhigacched rājā tad dhared adhigantre ṣaṣṭham
aṃśam dadyād iti (VaDhSū 3.13) gautamaś ca
nidhyadhigamo rājadhanaṃ na
brāhmaṇasyābhirūpasya | abrahmaṇo 'py ākhyātā
ṣaṣṭham aṃśam labhetety eka iti (GauDhSū 10.43–45)
yaś ca nidhiṃ labdhvā rājñe na niveditavān vijñātaś ca
rājñā sa sarvaṃ nidhiṃ dāpyo daṇḍam ca śaktyapekṣayā
nidhisvāmy āgatya yadi rūpasamkhyādibhis tatsvatvam¹⁹⁵
bhāvayati | tatra manuḥ

mamāyam¹⁹⁸ iti yo brūyān nidhiṃ satyena mānavaḥ |
tasyādadīta ṣaḍbhāgaṃ rājā dvādaśam eva ca || (MDh
8.35)

Ein König soll einen gefundenen Schatz zur
Hälfte den Zweimalgeborenen¹⁹³ geben. Ein
gelehrter (Brahmane) soll ihn ganz erhalten,
weil er der Herr von allem ist.

Wenn ein anderer einen Schatz gefunden hat,
soll der König (ihm) den sechsten Teil (davon
geben) und (den Rest für sich) behalten.¹⁹⁴
Wenn bekannt wird, dass (der Finder den
Fund) nicht angezeigt hat, muss man ihn dazu
bringen, diesen herauszugeben sowie eine
Geldstrafe zu zahlen. (YDh 2.34–35)

Nachdem er die „Hälfte“ (des Schatzes) den
„Zweimalgeborenen“ gegeben hat, soll er den
Rest in die Schatzkammer bringen. Das ist die
Bedeutung. „Wenn ein anderer“, d. h. ein unge-
lehrter Brahmane, ein Kṣatriya usw. „einen
Schatz gefunden hat“, soll (der König) „den
sechsten Teil“ dem Finder geben und den Rest
für sich „behalten“. Auch Vasiṣṭha sagt: „Wenn
jemand einen Fund macht, über den man nichts
weiß,¹⁹⁶ soll der König diesen (Fund) an sich
nehmen und dem Finder den sechsten Teil
(davon) aushändigen“ (VaDhSū 3.13). Und
Gautama sagt: „Ein Schatzfund ist Eigentum des
Königs, nicht (jedoch) einer, den ein gebildeter
Brahmane (gemacht hat).¹⁹⁷ Manche sagen, dass
auch ein Nicht-Brahmane, der den (Schatzfund)
mitteilt, einen sechsten Teil (des Schatzfundes)
erhält“ (GauDhSū 10.43–45). Wenn einer einen
Schatz findet, es dem König nicht anzeigt und
der König davon Kenntnis nimmt, soll man ihn
den ganzen Schatz herausgeben sowie eine
Strafe unter Berücksichtigung seiner (finanzi-
ellen) Möglichkeiten bezahlen lassen. Wenn der
Besitzer des Schatzes kommt, soll er sein
Eigentum durch Aufzählung von dessen äußerer
Gestalt usw. beschreiben. Dazu sagt Manu:

Wenn ein Mann von einem Schatz wahr-
heitsgemäß sagt „Der gehört mir“, kann der
König ein Zwölftel oder ein Sechstel davon
nehmen. (MDh 8.35)

¹⁹² 'dham A, 'rdham A¹

¹⁹³ Aus Mit ad YDh 2.34 geht hervor, dass mit *dvija* hier nur „Brahmanen“ gemeint sind und sich dieses nicht auf alle drei oberen *varṇas* bezieht. Die Deutung überzeugt auch deshalb, weil im Vers eine Sonderregel für einen als *vidvān* qualifizierten *dvija* angeführt wird.

¹⁹⁴ Die Übersetzung wurde dem unten stehenden Kommentar angepasst. YDh legt nahe, dass der König nur ein Sechstel des Schatzfundes einbehält (vgl. die Übersetzung in Olivelle 2019: 127 als YDh 2.37).

¹⁹⁵ tasyatvam A, tatsvatvam B

¹⁹⁶ D. h. dessen Eigentümer man nicht kennt.

¹⁹⁷ Ein solcher darf einen Schatzfund für sich behalten.

¹⁹⁸ mamāyam *em.*, samāyam A, mayāyam B, mamāyam Ed.

iti aṁśavikalpo varṇakālādyapekṣayā |

Die Verschiedenheit bei den Anteilen, (die der König für sich behalten kann, ergibt sich) aus der Berücksichtigung der Standeszugehörigkeit (*varṇa*) (des Eigentümers), des Zeitpunktes usw.

[10.] caurahṛte yājñavalkyaḥ

[10.] Über einen Gegenstand, der von Dieben entwendet wurde, sagt Yājñavalkya:

**deyaṁ caurahṛtaṁ dravyaṁ rājñā jānapadāya tu |
adadad dhi samāpnoti kilbiṣaṁ yasya tasya tat || (YDh
2.36)**

Einen Gegenstand, den ein Dieb entwendet hat, muss der König jedoch seinen Untertanen wiedergeben. Denn wenn er diesen nicht herausgibt, übernimmt er die Schuld von (ihrem) Träger [dem Dieb].¹⁹⁹ (YDh 2.36)

iti manuś ca

Und Manu sagt:

**dātavyaṁ sarvavarṇebhyo rājñā caurahṛtaṁ dhanam |
rājā tad upabhuñjānaś caurasyāpnoti kilbiṣam || (MDh
8.40)**

Einen Gegenstand, der von einem Dieb entwendet wurde, muss der König (Angehörigen) aller Stände zurückgeben. Ein König, der aus diesem (Gegenstand) Nutzen zieht, erhält die Schuld des Diebes. (MDh 8.40)

iti caurāhṛtadhanāharaṇākṣamatve kṛṣṇadvaipāyanaḥ

Zum Unvermögen (des Königs), einen Eigentumsgegenstand, der von einem Dieb entwendet wurde, herbeizubringen, sagt Kṛṣṇadvaipāyana:²⁰⁰

**pratyāhartum aśaktas tu dhanam caurahṛtaṁ yadi |
svakośāt tad dhi deyaṁ syād aśaktena mahīkṣitā ||
(VySm 108)**

Wenn er nicht in der Lage ist, einen Eigentumsgegenstand, der von einem Dieb entwendet wurde, wieder zu beschaffen, soll der König, der dies nicht vermag, den (entwendeten Gegenstand) aus seiner Schatzkammer erstatten. (VySm 108)

iti caurahṛtam avajitya yathāsthānaṁ gamayet | kośād
vā dadyād iti (GauDhSū 10.46–47) gautamaś ca | ity
asvāmvikrayaprakaraṇam |

Auch Gautama sagt: „Wenn (ein Gegenstand) von Dieben entwendet wurde und (der König) diesen wiedergewonnen hat, soll er ihn an seinen gehörigen Platz bringen. Oder er soll ihn aus der Schatzkammer erstatten“ (GauDhSū 10.46–47). So lautet der Abschnitt über den Verkauf ohne Eigentumsrecht.

[11.] iti rājasamājavirājamānamānonnatamahā-
pratāpaśrīmistarajūnamahīpājñaptatrivedisarvoruśarmā-
viracite vivādasārāṇave upanidhyādinirūpaṇo nāma
dviṭīyas taraṅgaḥ |

[11.] Ende des zweiten Kapitels mit dem Titel „Untersuchung über Deposita usw.“ im „Ozean der Essenz der Streitigkeiten“, verfasst von Trivedin Sarvoru Śarman im Auftrag des hochwürdigen Erdenbeschützers, des erhabenen Mister Jones, der die Königsschar überstrahlt und von überragendem Ansehen ist.

¹⁹⁹ Hier ist gemeint, dass die Schuld des Diebes auf den König übergeht. Für eine Diskussion dieses Verses im Kontext der Verdienstübertragung auf den König siehe Hara (2002: 121).

²⁰⁰ Ein Beinamen Vyāsas, des mythischen Verfassers des *Mahābhārata*.

Bibliographie

Sanskrit-Texte

AŚ	<i>Arthaśāstra</i> . Siehe Kangle 1969.
Bsm	<i>Bṛhaspatismṛti</i> . Siehe Rangaswami Aiyangar 1941a.
DBh	<i>Dāyabhāga</i> . Siehe L. Rocher 2002.
DhK	<i>Dharmakośa</i> . Siehe Jośī 1938.
DSm	<i>Dakṣasmṛti</i> . Siehe Piovano 2002.
DV	<i>Daṇḍaviveka</i> . Übers. Bhattacharya 1973.
GauDhSū	<i>Gautamadharmasūtra</i> . Siehe Olivelle 2005a.
GauMi	Haradatta, <i>Gautamamitākṣarā</i> . Siehe Pāṇḍeya 1966.
HSm	<i>Hārītasṛti</i> . Siehe Jolly 1889.
KSm	<i>Kātyāyanasmṛti</i> . Siehe Kane 1933.
KV	<i>Kāśikāvṛtti</i> . Siehe Śāstrī/Śulka 1965.
Mbh	<i>Mahābhāṣya</i> . Siehe Kielhorn 1962.
MDh	<i>Mānavadharmasāstra</i> . Siehe Olivelle 2005b.
Med	Medātithi, <i>Manubhāṣya</i> . Siehe Jhā 1999.
Mit	<i>Mitākṣarā</i> . Siehe Setlur 1912.
Nir	Yāska, <i>Nirukta</i> . Siehe Sarup 1962.
NSm	<i>Nāradasṛti</i> . Siehe Lariviere 1989b.
NSm Mā	<i>Nāradasṛti Mātrkā</i> . Siehe Lariviere 1989b.
Nyāsa	<i>Kāśikāvivarāṇapañcikā</i> . Siehe Śāstrī/Śulka 1965.
Pāṇini	<i>Aṣṭādhyāyī</i> . Siehe Böhtlingk 1887.
PSm	<i>Parāśarasṛti</i> . Siehe Dutt 2006.
SSm	<i>Samvartasṛti</i> . Siehe Sarma/Sarma 2002.
TS	<i>Taittirīyasaṃhitā</i> . Siehe Weber 1871.
VaDhSū	<i>Vasiṣṭhadharmasūtra</i> . Siehe Olivelle 2005a.
ViBh	<i>Vivādabhaṅgārṇava</i> . Siehe I O Ms. 1767.
ViCa	<i>Vivādacandra</i> . Siehe Mitra 1931.
ViCi	<i>Vivādacintāmaṇi</i> . Siehe Jhā 1937.
ViDh	<i>Viṣṇudharmasāstra</i> . Siehe Olivelle 2009.
ViRa	<i>Vivādaratnākara</i> . Siehe Kamalakṛṣṇa Smṛtītīrtha 1931.
ViSe	<i>Vivādārṇavasetu</i> . Übers. Halhed 1776.
VP	<i>Vākyapadīya</i> . Siehe Rau 1977.
VyCi	<i>Vyavahāracintāmaṇi</i> . Siehe L. Rocher 1956.
VyK	<i>Vyavahārakāṇḍa</i> des <i>Kṛtyakalpataru</i> . Siehe Rangaswami Aiyangar 1953.
VySm	<i>Vyāsasṛti</i> . Siehe Ghosh 1944.
YDh	<i>Yājñavalkyadharmasāstra</i> . Siehe Acharya 1949.

Wörterbücher und Handschriftenkataloge

- A Catalogue of the Samskrit Manuscripts in the Adyar Library, Part 1: By the Pandits of the Library*. 1926. The Adyar Library 11. Madras: Theosophical Society.
- Apte, Vaman S. 1890. *The Practical Sanskrit-English Dictionary, Containing Appendices on Sanskrit Prosody and Important Literary & Geographical Names in the Ancient History of India, for the Use of Schools and Colleges*. Poona: Shiralkar.

- Böhtlingk, Otto von. 1879. *Sanskrit-Wörterbuch in kürzerer Fassung*. St. Petersburg: Kaiserliche Akademie der Wissenschaften.
- Catalogue of the Library of the Late Sir William Jones, Judge of the Supreme Court of Bengal, and President of the Asiatic Society; With Books Added Subsequently to His Death by His Widow, Lady Jones*. London: W. Nicol.
- Eggeling, Julius. 1891. *Catalogue of the Sanskrit Manuscripts in the Library of the India Office, Part III: Saṃskṛit Literature: A. Scientific and Technical Literature: II Rhetoric and Law*. London: Gilbert and Rivington.
- Lenz, Robert. 1833. *Bericht über eine im Asiatischen Museum der Kaiserl. Akademie der Wissenschaften zu St. Petersburg deponirte Sammlung Sanskrit-Manuscripte*. St. Petersburg: Kaiserliche Akademie der Wissenschaften.
- Mironov, Nikolai D. 1914. *Catalogus codicum manuscriptorum Indicorum qui in Academiae Imperialis Scientiarum Petropolitanae Museo Asiatico asservantur*. Petropoli: Typis Academiae Caesareae Scientiarum.
- Monier-Williams, Monier. 1872. *A Sanskrit-English Dictionary Etymologically and Philologically Arranged with Special Reference to Greek, Latin, Gothic, German, Anglo-Saxon, and Other Cognate Indo-European Languages*. Oxford: Clarendon Press.
- Oppert, Gustav. 1885. *List of the Sanskrit Manuscripts in Private Libraries of Southern India, Bd. 2*. Madras: Government Press.
- Raṅgācārya, M. und R. Bahadur. 1909. *A Descriptive Catalogue of the Sanskrit Manuscripts in the Government Oriental Manuscripts Library, Madras, Bd. VI: Dharmaśāstra*. Madras: Government Press.
- Tawney, Charles H. und Frederick W. Thomas. 1903. *Catalogue of Two Collections of Sanskrit Manuscripts Preserved in the India Office Library*. London: London Eyre and Spottiswoode.
- Wilson, Horace H. 1832. *A Dictionary in Sanskrit and English: Translated, Amended, and Enlarged from an Original Compilation*. Calcutta: The Education Press.
- . 1855. *A Glossary of Judicial and Revenue Terms, and of Useful Words Occurring in Official Documents Relating to the Administration of the Government of British India: From the Arabic, Persian, Hindustani, Sanskrit, Hindi, Bengali, Uriya, Marathi, Guzarathi, Telugu, Karnata, Tamil, Malayalam, and Other Languages*. London: Allen.

Kolonialgeschichtliche Quellen

- Cannon, Garland H. 1970. *The Letters of Sir William Jones*. Bde. 1–2. Oxford: Clarendon.
- Colebrooke, Henry T. 1801a. *A Digest of Hindu Law, on Contracts and Successions: With a Commentary by Jagannātha Tercapachānana. Translated from the Original Sanskrit by H. T. Colebrooke, Esq.*, Bd. 1. Calcutta: Company's Press.
- . 1801b. „Translation of One of the Inscriptions on the Pillar at Delhi, Called the Lāt of Firūz Shāh“. *Asiatic Researches; Or, Transactions of the Society Instituted in Bengal* 7: 179–82.
- . 1809. „On Ancient Monuments, Containing Sanskrit Inscriptions“. *Asiatic Researches; Or, Transactions of the Society Instituted in Bengal* 9: 398–453.
- . 1810. *Two Treatises on the Hindu Law of Inheritance*. Calcutta: A. H. Hubbard.
- Gleig, George R. 1841. *Memoirs of the Life of the Right Hon. Warren Hastings, First Governor-General of Bengal*, Bd. 1. London: Richard Bentley.
- Halhed, Nathaniel Brassey. 1776. *A Code of Gentoo Laws, or, Ordinations of the Pundits*. London.
- Hastings, Warren. 1776. „Letter From Warren Hastings, Esq. Governor-General of Fort William, in Bengal, to the Court of Directors of the United Company of Merchants of England, Trading to the East-Indies“. In *A Code of Gentoo Laws, or, Ordinations of the Pundits*, herausgegeben von Nathaniel Brassey Halhed, iii–iv. London.

- Higginson, Alexander. 1804. „A Plan for the Administration of Justice, Extracted from the Proceedings of the Committee of Circuit, 15th August 1772“. In *Seventh Report from the Committee of Secrecy Appointed to Enquire into the State of the East India Company: Reported on the 6th Day of May 1773: Together with an Appendix Referred to in the Said Report*, 348–51. Reports from Committees of the House of Commons 4. [London]: Printed by Order of the House.
- Jones, William. 1796. *Institutes of Hindu Law: The Ordinances of Menu, according to the Gloss of Cullūca: Comprising the Indian System of Duties, Religious and Civil: Verbally Translated from the Original Sanscrit: With a Preface, by Sir William Jones*. Calcutta.
- . 1799. „A Royal Grant of Land in Carnata“. *Asiatic Researches; Or, Transactions of the Society Instituted in Bengal* 3: 39–53.
- . 1807. „Botanical Observation on Select Indian Plants“. In *The Works of Sir William Jones*, Bd. 5, herausgegeben von John Shore, 62–162. London: Stockdale.
- Shore, John. 1835. *Memoirs of the Life, Writings, and Correspondence of Sir William Jones by Lord Teignmouth; With the Life of Lord Teignmouth, Selections from Sir William Jones's Works, and Occasional Notes by Samuel Charles Wilks*, Bd. 2. London: John W. Parker.
- Stokes, Whitley, P. O'Sullivan und John M. C. Mills. 1869. *Reports of Cases Decided in the High Court of Madras in 1864 and 1865*. Madras High Court Reports. Madras: J. Higginbotham.
- Strange, Thomas A. L. 1825. *Elements of Hindu Law: Referable to British Judicature in India*. London: Payne and Foss.

Sekundärliteratur, Texteditionen und Übersetzungen

- Acharya, Narayan Ram. 1949. *Yājñavalkyasmṛti of Yogīśvara Yājñavalkya: With the Commentary Mitākṣarā of Vijñāneśvara*. Bombay: Nirnayasagara Press.
- Aklujkar, Ashok und Karl Pottter. 1990. „Bhartṛhari: Trikāṇḍī or Vākyapadīya, with Vṛtti on Books 1 and 2“. In *Encyclopedia of Indian Philosophies: The Philosophy of the Grammarians*, herausgegeben von Harold G. Coward und K. Kunjuni Raja, 126–72. Encyclopedia of Indian Philosophies 5. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Alam, Muzaffar. 2004. *The Languages of Political Islam: India 1200–1800*. London: Hurst.
- Anderson, Clare. 2004. *Legible Bodies: Race, Criminality and Colonialism in South Asia*. Oxford: Berg.
- Arnold, Raphael. 2001. *William Jones. Ein Orientalist zwischen Kolonialismus und Aufklärung*. Arbeitsmaterialien zum Orient 11. Würzburg: Ergon-Verl.
- Assmann, Jan. 2012. „World Religion and the Theory of Axial Age“. In *Dynamics in the History of Religions between Asia and Europe: Encounters, Notions, and Comparative Perspectives*, herausgegeben von Volkhard Krech und Marion Steinicke, 255–71. Dynamics in the History of Religions 1. Leiden: Brill.
- Banerjee, Debendra Nath. 1943. *Early Administrative System of the East India Company in Bengal*. London: Longmans, Green and Company.
- Banerji, Sures C. 1957. „Minor Smṛti Writers of Bengal“. *The Indian Historical Quarterly* 33 (1): 191–200.
- . 1958. „A Study of the Epistolary and Documentary Literature in Sanskrit“. *The Indian Historical Quarterly* 34: 226–50.
- . 2004. *Sanskrit Culture of Bengal*. Delhi: Sharada Publication House.
- Bayly, Christopher A. 1988. *Indian Society and the Making of the British Empire*. The New Cambridge History of India Indian States and the Transition to Colonialism 1. Cambridge: Cambridge University Press.

- . 1996. *Empire and Information: Intelligence Gathering and Social Communication in India, 1780–1870*. Cambridge Studies in Indian History and Society 1. Cambridge; New York: Cambridge University Press.
- . 2012. *Recovering Liberties*. Ideas in Context 100. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bayly, Susan. 1999. *Caste, Society and Politics in India from the Eighteenth Century to the Modern Age*. The New Cambridge History of India IV, 3. New York: Cambridge University Press.
- Begrich, Roger und Shalini Randeria. 2012. „Historiographie und Anthropologie. Zur Kritik hegemonialer Wissensproduktion bei Talal Asad, Bernard S. Cohn und der Subaltern Studies Group“. In *Schlüsselwerke der Postcolonial Studies*, herausgegeben von Julia Reuter und Alexandra Karentzos, 69–81. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Benke, Theodore. 2010. „The Śūdrācāraśiromani of Kṛṣṇa Śeṣa: A 16th Century Manual of Dharma for Śūdras“. Dissertation, Philadelphia: University of Pennsylvania.
- Benton, Lauren A. 2002. *Law and Colonial Cultures: Legal Regimes in World History, 1400–1900*. Studies in Comparative World History. Cambridge; New York: Cambridge University Press.
- Bergunder, Michael. 2016. „Persische Gelehrsamkeit und brahmanische Sanskrit-Tradition im Mogulreich“. *Zeitschrift für Weltgeschichte* 17 (1): 49–69.
- Bernhard, Thomas. 1985. *Alte Meister: Komödie*. 1. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Bevir, Mark. 2011. „The Contextual Approach“. In *The Oxford Handbook of the History of Political Philosophy*, herausgegeben von George Klosko, 11–23. Oxford Handbooks in Philosophy. Oxford; New York: Oxford University Press.
- Bhattacharya, Bhabatosh. 1973. *Daṇḍaviveka of Vardhamāna Upādhyāya*. Bibliotheca Indica 301. Calcutta: Asiatic Society.
- Bhattacharyya-Panda, Nandini. 2008. *Appropriation and Invention of Tradition: The East India Company and Hindu Law in Early Colonial Bengal*. New Delhi: Oxford University Press.
- Birla, Ritu. 2009. *Stages of Capital: Law, Culture, and Market Governance in Late Colonial India*. Durham: Duke University Press.
- Böhtlingk, Otto von. 1887. *Pāṇini's Grammatik*. Leipzig: H. Haessel.
- Brick, David J. 2009. „The ‚Dānakāṇḍa‘ (‚Book on Gifting‘) of the Kṛtyakalpataru: A Critical Edition and Annotated Translation“. Dissertation, Austin: The University of Texas at Austin.
- Brinkhaus, Horst. 1978. *Die altindischen Mischkastensysteme*. Alt- und neu-indische Studien 19. Wiesbaden: Steiner.
- Bronner, Yigal und David Shulman. 2006. „‚A Cloud Turned Goose‘: Sanskrit in the Vernacular Millennium“. *Indian Economic & Social History Review* 43 (1): 1–30.
- Brückner, Heidrun. 1995. „Bewahren und Erneuern. Philosophische Kommentartraditionen im indischen Mittelalter“. In *Text und Kommentar*, herausgegeben von Jan Assmann und Burkhard Gladigow, 237–248. Archäologie der literarischen Kommunikation 4. München: W. Fink.
- Caroni, Pio. 2016. „Kodifikation“. In *Enzyklopädie der Neuzeit Online*, herausgegeben von Friedrich Jaeger. Zuletzt aufgerufen am 17. Juli 2016. http://dx.doi.org/10.1163/2352-0248_edn_a2151000.
- Chakrabarty, Dipesh. 2000. *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*. Princeton Studies in Culture/Power/History. Princeton: Princeton University Press.
- Chakravarti, Rai M. 1915. „Contributions to the History of Smṛti in Bengal and Mithilā: Part II“. *Journal of the Asiatic Society of Bengal*: 377–406.
- Chatterjee, Kumkum. 2010. „Scribal Elites in Sultanate and Mughal Bengal“. *Indian Economic & Social History Review* 47 (4): 445–72.
- Chatterjee, Partha. 1993. *The Nation and Its Fragments: Colonial and Postcolonial Histories*. Princeton Studies in Culture/Power/History. Princeton: Princeton University Press.

- Chatterjee Śāstri, Heramba. 1971. *The Law of Debt in Ancient India*. Calcutta Sanskrit College Research Series LXXV. Calcutta: Sanskrit College Calcutta.
- Cohn, Bernard S. 1996. *Colonialism and Its Forms of Knowledge*. Princeton Studies in Culture/Power/History. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Coward, Harold G. und K. Kunjunni Raja. 1990. „Sentence Meaning“. In *The Philosophy of the Grammarians*, herausgegeben von K. Kunjunni Raja und Harold G. Coward, 83–98. Encyclopedia of Indian Philosophies 5. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Cubelic, Simon. 2013. „The Theology of Debt in an Early Colonial Dharmaśāstra Text: The Case of Sarvoru Śarmans *Vivādasārāṇava*“. In *Hieron: Studies in Comparative Religion (Indian Religions across Time and Space)*, Bd. 2 (XI.), herausgegeben von Dušan Deák, 79–105. Bratislava: Department of Comparative Religious Studies.
- Damler, Daniel. 2008. *Wildes Recht. Zur Pathogenese des Effektivitätsprinzips in der neuzeitlichen Eigentumslehre*. Schriften zur Rechtstheorie 239. Berlin: Duncker & Humblot.
- Das, Matilal. 1946. *The Hindu Law of Bailment*. Khalishpur: Das.
- Davis, Donald R. 2004. *The Boundaries of Hindu Law: Tradition, Custom and Politics in Medieval Kerala*. Corpus Iuris Sanscriticum 5. Torino: Comitato Corpus Iuris Sanscriticum et fontes iuris Asiae Meridianae et Centralis.
- . 2008a. „Law and ‚Law Books‘ in the Hindu Tradition“. *German Law Journal* 9 (3): 309–26.
- . 2008b. „Rezension zu: Mathur, Asutosh Dayal: *Medieval Hindu Law: Historical Evolution and Enlightened Rebellion*. Oxford University Press: Delhi“. *Indian Economic & Social History Review* 45 (4): 588–90.
- . 2010a. „A Historical Overview of Hindu Law“. In *Hinduism and Law: An Introduction*, herausgegeben von Timothy Lubin, Donald R. Davis und Jayanth K. Krishnan, 17–27. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 2010b. *The Spirit of Hindu Law*. Cambridge; New York: Cambridge University Press.
- . 2017. *The Dharma of Business: Commercial Law in Medieval India*. The Story of Indian Business. Gurgaon: Portfolio, Penguin.
- . 2018. „Economics and Business as Vaiśya-Dharma“. In *Hindu Law: A New History of Dharmaśāstra*, herausgegeben von Patrick Olivelle und Donald R. Davis, 496–505. The Oxford History of Hinduism. Oxford; New York: Oxford University Press.
- De Simini, Florinda. 2015. „Observations on the Use of Quotations in Sanskrit Dharma-nibandhas“. *Journal of Indian Philosophy* 43 (4–5): 601–24.
- Derrett, J. Duncan M. 1956. „An Indian Contribution to the Study of Property“. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 18 (3): 475–98.
- . 1957. „Prohibition and Nullity: Indian Struggles with a Jurisprudential Lacuna“. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 20: 203–215.
- . 1959. „‚Bhū-bharaṇa, bhū-pālana, bhū-bhojana‘: An Indian Conundrum“. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London* 22 (1/3): 108–23.
- . 1961a. „Sanskrit Legal Treatises Compiled at the Instance of the British“. *Zeitschrift für vergleichende Rechtswissenschaft* 63: 72–116.
- . 1961b. „The Administration of Hindu Law by the British“. *Comparative Studies in Society and History* 4 (1): 10–52.
- . 1962. „The Development of the Concept of Property in India c. A. D. 800–1800“. *Zeitschrift für vergleichende Rechtswissenschaft* 64: 15–130.
- . 1968. *Religion, Law and the State in India*. London: Faber & Faber.
- . 1970. *Law in the New Testament*. London: Darton, Longman & Todd.
- . 1973. *Dharmaśāstra and Juridical Literature*. A History of Indian Literature 4, Scientific and Technical Literature 1. Wiesbaden: Harrassowitz.
- . 1976. „Rājadharmā“. *The Journal of Asian Studies* 35 (4): 597–609.

- Dirks, Nicholas B. 2001. *Castes of Mind: Colonialism and the Making of Modern India*. Princeton: Princeton University Press.
- Dodson, Michael S. 2007. *Orientalism, Empire, and National Culture: India, 1770–1880*. Cambridge Imperial and Post-Colonial Studies Series. Basingstoke, Hampshire; New York: Palgrave Macmillan.
- Dodson, Michael S. und Brian A. Hatcher. 2012. „Introduction“. In *Trans-Colonial Modernities in South Asia*, herausgegeben von Michael S. Dodson und Brian A. Hatcher, 1–12. Routledge Studies in the Modern History of Asia 74. London: Routledge.
- Doniger, Wendy und Sudhir Kakar. 2009. „Introduction“. In *Kamasutra: A New, Complete English Translation of the Sanskrit Text; with Excerpts from the Sanskrit Jayamangala Commentary of Yashodhara Indrapada, the Hindi Jaya Commentary of Devadatta Shastri*, herausgegeben von Wendy Doniger und Sudhir Kakar, Neuausgabe, xi–lxviii. Oxford World’s Classics. Oxford: Oxford University Press.
- Dumont, Louis. 1980. *Homo Hierarchicus: The Caste System and Its Implications*. Chicago: University of Chicago Press.
- . 1983. „The Debt to the Ancetors and the Category of Sapiṇḍa“. In *Debts and Debtors*, herausgegeben von Charles Malamoud, 1–20. New Delhi: Vikas Publ.
- . 1991. *Individualismus. Zur Ideologie der Moderne*. Frankfurt am Main: Campus.
- Dutt, Manmatha Nath. 2006. *Parāśara-Smṛtiḥ, Or, Pārāśara Dharmaśāstra: With an Introduction, Original Sanskrit Text, English Translation and Index of Verses*, herausgegeben von Kanhaiyālāla Joṣī. Parimal Sanskrit Series 87. Delhi: Parimal Publications.
- Engels, Dagmar. 1992. „Wives, Widows, and Workers: Women and the Law in Colonial India“. In *European Expansion and Law: The Encounter of European and Indigeneous Laws in 19th and 20th-Century Africa and Asia*, herausgegeben von Wolfgang J. Mommsen und Jaap A. de Moor, 159–78. Oxford: Berg.
- Fisch, Jörg. 1983. *Cheap Lives and Dear Limbs: The British Transformation of the Bengal Criminal Law, 1769–1817*. Beiträge zur Südasiensforschung 79. Wiesbaden: F. Steiner.
- Fleming, Christopher T. 2020. *Ownership and Inheritance in Sanskrit Jurisprudence*. New York: Oxford University Press.
- Flüchter, Antje. 2012. „Weighing the Mughal: German Perception of Governmental Structures and the Staging of Power in the Early Modern Indian Mughal Empire“. In *Structures on the Move: Technologies of Governance in Transcultural Encounter*, herausgegeben von Antje Flüchter und Susan Richter, 147–66. Transcultural Research – Heidelberg Studies on Asia and Europe in a Global Context. Berlin: Springer.
- Forbes, Ann Armbricht. 1996. „The Discourse and Practice of Kipāt“. *Kailash* 18: 39–80.
- Francavilla, Domenico. 2006. *The Roots of Hindu Jurisprudence: Sources of Dharma and Interpretation in Mīmāṃsā and Dharmaśāstra*. Corpus Iuris Sanscriticum 7. Torino: Comitato Corpus Iuris Sanscriticum et fontes iuris Asiae Meridianae et Centralis.
- French, Rebecca Redwood. 2002. *The Golden Yoke: The Legal Cosmology of Buddhist Tibet*. Ithaca: Cornell University Press.
- Fuchs, Martin. 1988. *Theorie und Verfremdung: Max Weber, Louis Dumont und die Analyse der indischen Gesellschaft*. Europäische Hochschulschriften. Reihe XX, Philosophie 241. Frankfurt am Main; New York: P. Lang.
- Fukuyama, Francis. 2011. *The Origins of Political Order: From Prehuman Times to the French Revolution*. New York: Farrar, Straus and Giroux.
- Galanter, Marc. 1989. *Law and Society in Modern India*, herausgegeben von Rajeev Dhavan. Delhi; New York: Oxford University Press.
- Ganeri, Jonardon. 2010. „Sanskrit Philosophical Commentary“. *Journal of the Indian Council of Philosophical Research* 27: 187–207.
- . 2011. *The Lost Age of Reason: Philosophy in Early Modern India, 1450–1700*. Oxford History of Philosophy. Oxford: Oxford University Press.

- Ganguly, Joydev. 1972. *Dharmaśāstra in Mithilā*. Kalikātā: Samskr̥ta Kaleja.
- Geslani, Marko. 2011. „The Ritual Culture of Appeasement: Śānti Rites in Post-Vedic Sources“. Dissertation, New Haven: Yale University.
- Gharpure, Jagannath Raghunath. 1938. *Yājñavalkya Smṛti: With the Commentaries of 1. The Mitākṣhara by Vijñāneśvara Bhikṣhu, 2. The Vīramitrodaya by Mitramiśra and 3. The Dīpakalikā by Sūlapāṇi: Vyavahārādhyāya, Chapters 1–7*. Dharmasāstragramthamālā 2. Bombay: Office of The Collection of Hindu Law Texts.
- . 1950. *The Smṛtichandrikā, Vyavahāra Kāṇḍa*, Bd. 2: *From the Law of Debts to the Prakīrṇa*. Bombay: Office of The Collection of Hindu Law Texts.
- Ghosh, Batakrishna. 1944. *Vyāsa-Smṛti (Vyavahāra Chapter)*. Bhārātī Mahāvidyālaya Publications, Law Series 1. Calcutta: The Bhārātī Mahāvidyālaya.
- Glucklich, Ariel. 1983. „Theories of Karma in the Dharmasāstra“. Dissertation, Cambridge: Cambridge University.
- Gonda, Jan. 1989. *Prayer and Blessing: Ancient Indian Ritual Terminology*. Orientalia Rheno-Traiectina 33. Leiden; New York: E. J. Brill.
- Graeber, David. 2011. *Debt: The First 5,000 Years*. Brooklyn: Melville House.
- Grimes, John A. 1996. *A Concise Dictionary of Indian Philosophy: Sanskrit Terms Defined in English*. Albany: State University of New York Press.
- Guha, Ranajit. 1982. *A Rule of Property for Bengal: An Essay on the Idea of Permanent Settlement*. 2. Aufl. New Delhi: Orient Longman.
- . 1997. *Dominance without Hegemony: History and Power in Colonial India*. Convergences. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Guha, Sumit. 2010. „Serving the Barbarian to Preserve the Dharma: The Ideology and Training of a Clerical Elite in Peninsular India c. 1300–1800“. *Indian Economic & Social History Review* 47 (4): 497–525.
- Gune, Vithal T. 1953. *The Judicial System of the Marathas: A Detailed Study of the Judicial Institutions in Maharashtra, from 1600–1818 A.D., Based on Original Decisions Called Mahzars, Nivadpatras and Official Orders*. Deccan College Dissertation Series 12. Poona: Deccan College, Post-Graduate and Research Institute.
- Habib, Irfan. 1964. „Usury in Medieval India“. *Comparative Studies in Society and History* 6 (4): 393–419.
- Halbfass, Wilhelm. 1988. *India and Europe: An Essay in Understanding*. Albany, N.Y.: State University of New York Press.
- . 2000. *Karma und Wiedergeburt im indischen Denken*. Diederichs gelbe Reihe 161. Kreuzlingen: Hugendubel (Diederichs).
- Hanneder, Jürgen. 2002. „On ‚The Death of Sanskrit‘“. *Indo-Iranian Journal* 45 (4): 293–310.
- Hara, Minoru. 2002. „Transfer of Merit in Hindu Literature and Religion“. In *Pāśupata Studies*, herausgegeben von Jun Takashima, 105–138. Publications of the De Nobili Research Library 30. Wien: Sammlung De Nobili.
- Hatcher, Brian A. 2005. „What’s Become of the Pandit? Rethinking the History of Sanskrit Scholars in Colonial Bengal“. *Modern Asian Studies* 39 (3): 683–723.
- . 2007. „Sanskrit and the Morning After: The Metaphorics and Theory of Intellectual Change“. *Indian Economic and Social History Review* 44 (3): 333–61.
- . 2012. „Pandits at Work: The Modern Shastric Imaginary in Early Colonial Bengal“. In *Trans-Colonial Modernities in South Asia*, herausgegeben von Michael S. Dodson und Brian A. Hatcher, 45–67. Routledge Studies in the Modern History of Asia 74. London: Routledge.
- Hegel, Georg W. F. 1988. *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, Bd. II-IV: *Die orientalische Welt. Die griechische und die römische Welt. Die germanische Welt*. Herausgegeben von Georg Lasson. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Heim, Maria. 2004. *Theories of the Gift in South Asia: Hindu, Buddhist, and Jain Reflections on Dāna*. Religion in History, Society, and Culture 9. New York; London: Routledge.

- Hiltebeitel, Alf. 2011. *Dharma: Its Early History in Law, Religion, and Narrative*. New York: Oxford University Press.
- Hinüber, Oskar von. 2009. „Indien und die Auseinandersetzung mit westlicher Technik“. In *Sakrale Texte. Hermeneutik und Lebenspraxis in den Schriftkulturen*, herausgegeben von Wolfgang Reinhard, 174–92. Beck'sche Reihe 1897. München: Beck.
- Höh, Marc von der, Nikolas Jaspert und Jenny Rahel Oesterle. 2013. „Courts, Brokers and Brokerage in the Medieval Mediterranean“. In *Cultural Brokers at Mediterranean Courts in the Middle Ages*, herausgegeben von Marc von der Höh, Nikolas Jaspert und Jenny Rahel Oesterle, 9–32. Mittelmeerstudien 1. München; Paderborn: Wilhelm Fink; Ferdinand Schöningh.
- Ibbetson, David J. 1998. „Sir William Jones as a Comparative Lawyer“. In *Sir William Jones, 1746–1794: A Commemoration*, herausgegeben von Alexander Murray, 17–42. Oxford: Oxford University Press.
- . 2006. „Sir William Jones and the Nature of Law“. In *Mapping the Law: Essays in Memory of Peter Birks*, herausgegeben von Andrew Burrows und Alan Rodger of Earlsferry, 619–39. Oxford: Oxford University Press.
- Inden, Ronald B. 2000a. *Imagining India*. Bloomington: Indiana University Press.
- . 2000b. „Introduction: From Philological to Dialogical Texts“. In *Querying the Medieval: Texts and the History of Practices in South Asia*, herausgegeben von Ronald B. Inden, Jonathan S. Walters und Daud Ali, 3–28. Oxford; New York: Oxford University Press.
- Irschick, Eugene F. 1994. *Dialogue and History: Constructing South India, 1795–1895*. Berkeley: University of California Press.
- Jain, Mahabir P. 1990. *Outlines of Indian Legal History*. Bombay: N. M. Tripathi.
- Jhā, Gaṅgānātha. 1942. *The Vivādachintāmaṇi of Vāchaspati Mishra*. Gaekwad's Oriental Series 99. Baroda: Oriental Institute.
- . 1999. *Manusmṛti: With the „Manubhāṣya“ of Medhātithi*, Bde. 1–10. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers.
- Jhā, Lakshmikānta. 1937. *Vivādachintāmaṇi: A Treatise on Smṛti by Vāchaspati Miśra*. Patna: United Press.
- Jolly, Julius. 1877. „Über das indische Schuldrecht“. *Sitzungsbericht der philosophisch-philologischen und historischen Classe der k. b. Akademie der Wissenschaften, München*: 287–323.
- . 1889. „Der Vyavahārādhyāya aus Hārīta's Dharmasāstra nach Citaten zusammengestellt“. *Abhandlungen der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Philologische und Historische Klasse* 18: 505–17.
- Joṣī, Lakṣmaṇasāstrī. 1938. *Dharmakośaḥ*, Bd. 1,2: *Uttarārḍha: Vivādapadāni*. Wai: Prājña Pāṭhaśālā Maṇḍala.
- Juneja, Monica und Christian Kravagna. 2013. „Understanding Transculturalism“. In *Trans-cultural Modernisms*, herausgegeben von Fahim Amir und Moira Hille, 22–33. Publication Series of the Academy of Fine Arts Vienna. Berlin: Sternberg.
- Juškevič, Adol'f P. 1964. *Geschichte der Mathematik im Mittelalter*. Basel: Pfalz-Verlag.
- Kahrs, Eivind. 1998. *Indian Semantic Analysis: The Nirvacana Tradition*. University of Cambridge Oriental Publications 55. Cambridge, U.K.; New York: Cambridge University Press.
- Kamalakṛṣṇa Smṛtītūrtha. 1931. *Vivādaratnākara: A Treatise on Hindu Law by Caṇḍeśvara Ṭhakkura*. Bibliotheca Indica 103. Calcutta: Asiatic Society of Bengal.
- Kane, Pandurang V. 1933. *Kātyāyanasmṛtisāroddhāraḥ or Kātyāyanasmṛti on Vyavahāra (Law and Procedure): Text (Reconstructed), Translation, Notes and Introduction*. Bombay.
- . 1941. *History of Dharmasāstra*, Bd. 2,1. Government Oriental Series: Class. B 6. Poona: Bhandarkar Oriental Research Institute.

Bibliographie

- . 1968. *History of Dharmasāstra*, Bd. 1,1. Government Oriental Series: Class. B 6. Poona: Bhandarkar Oriental Research Institute.
- . 1993. *History of Dharmasāstra*, Bd. 3. Government Oriental Series: Class. B 6. Poona: Bhandarkar Oriental Research Institute.
- Kangle, R. P. 1969. *The Kauṭīliya Arthaśāstra: A Critical Edition with a Glossary*, Bd. 1. University of Bombay Studies: Sanskrit, Prakrit and Pali 1. Bombay: University of Bombay.
- Kaviraj, Sudipta. 2005. „The Sudden Death of Sanskrit Knowledge“. *Journal of Indian Philosophy* 33 (1): 119–42.
- Keith, Arthur B. 1914. *The Veda of the Black Yajus School Entitled Taittiriya Sanhita*, Bd. 2: *Kāṇḍas IV–VII: Transl. from the Orig. Sanskrit Prose and Verse by Arthur Berriedale Keith*. Harvard Oriental Series 18. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Keith, Berriedale. 1930. *Constitutional History of India, 1600–1935*. London: Methuen.
- Kielhorn, Franz. 1962. *The Vyākaraṇa-Mahābhāṣya of Patanjali: Third Edition, Revised and Furnished with Additional Readings, References and Select Critical Notes by K. V. Abhyankar*, Bd. 1. Poona: Bhandarkar Oriental Research Institute.
- Kocka, Jürgen. 2014. *Geschichte des Kapitalismus*. 2. Aufl. C. H. Beck Wissen 2783. München: Beck.
- Kohler, Josef. 1882. „Indisches Obligationen- und Pfandrecht“. *Zeitschrift für vergleichende Rechtswissenschaft* 3: 161–218.
- Kolsky, Elizabeth. 2010. *Colonial Justice in British India: White Violence and the Rule of Law*. Cambridge Studies in Indian History and Society 17. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kölver, Bernhard. 1981. „Documents from Nepal (2. A Transfer of a Lease)“. *Studien zur Indologie und Iranistik* 7: 92–108.
- . 1986. „Zwei Nepalische Dokumente zur Schuldknechtschaft (Documents from Nepal. 4)“. *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 136 (2): 434–49.
- . 1995. „Payments on Delivery, or Kauṭalya’s Prayāma (Documents from Nepal. 6)“. *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 38 (1): 75–90.
- . 1996. „Donations called Deposits, or, the Malla States and Private Rituals (Documents from Nepal. 7)“. *Contributions to Nepalese Studies* 23 (1): 35–46.
- Kölver, Bernhard und Hemrāj Śākya. 1985. *Documents from the Rudravarṇa-Mahāvihāra, Pāṭan*, Bd. 1: *Sales and Mortgages*. Patan. Sankt Augustin: VGH Wissenschaftsverlag.
- Krais, Beate. 2001. „Eintrag: ‚Homo aequalis‘ von Louis Dumont“. In *Schlüsselwerke der Soziologie*, herausgegeben von Sven Papcke und Georg W. Oesterdiekhoff, 117–20. Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Kroll, Ethan Saul. 2010. „A Logical Approach to Law“. Dissertation, Chicago: The University of Chicago.
- Kroppenberg, Inge und Nikolaus Linder. 2014. „Coding the Nation: Codification History from a (Post-)Global Perspective“. In *Entanglements in Legal History: Conceptual Approaches*, herausgegeben von Thomas Duve, 67–99. Global Perspectives on Legal History 1. Frankfurt am Main: Max-Planck-Institute for European Legal History.
- Kumar, Arbind. 1992. *Credit System in Early Medieval India (c. 650 A.D.–1200 A.D.)*. New Delhi: Commonwealth Publishers.
- Lariviere, Richard W. 1981. *Divyatattva of Raghunandana Bhaṭṭācārya*. New Delhi: Manohar.
- . 1988. „Adhikāra: Right and Responsibility“. In *Languages and Cultures: Studies in Honor of E. C. Polomé*, herausgegeben von M. A. Jazayery und W. Winter, 359–64. Amsterdam: Mouton.
- . 1989a. „Justices and Paṇḍitas: Some Ironies in Contemporary Readings of the Hindu Legal Past“. *The Journal of Asian Studies* 48 (4): 757–69.
- . 1989b. *The Nāradaśmṛti*, Bde 1–2. University of Pennsylvania Studies on South Asia. Philadelphia: Department of South Asia Regional Studies, University of Pennsylvania.

- . 2009. „Dharmasāstra, Custom, ‚Real Law‘ and ‚Apocryphal‘ Smrtis“. In *Dharma: Studies in Its Semantic, Cultural and Religious History*, herausgegeben von Patrick Olivelle, 189–205. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Lienhard, Siegfried. 1984. *A History of Classical Poetry: Sanskrit, Pali, Prakrit*. A History of Indian Literature 3, Fasc. 1. Wiesbaden: Otto Harrassowitz Verlag.
- Lingat, Robert. 1998. *The Classical Law of India: Translated from the French with Additions by J. Duncan M. Derrett*. Oxford: Oxford University Press.
- Lottes, Günther. 1996. „The State of the Art“. Stand und Perspektiven der ‚intellectual history‘. In *Neue Wege der Ideengeschichte. Festschrift für Kurt Kluxen zum 85. Geburtstag*, herausgegeben von Frank-Lothar Kroll, 27–45. Paderborn: Schöningh.
- Lubin, Timothy. 2007. „Punishment and Expiation: Overlapping Domains in Brahmanical Law“. *Indologica Taurinensia* 33: 93–122.
- Malamoud, Charles. 1983. „The Theology of Debt in Brahmanism“. In *Debts and Debtors*, herausgegeben von Charles Malamoud, 21–40. New Delhi: Vikas Pub. House.
- Mann, Michael. 2000. *Bengalen im Umbruch. Die Herausbildung des britischen Kolonialstaates 1754–1793*. Stuttgart: F. Steiner.
- . 2007. *Rechtsauslegung im kolonialen Indien – islamisches Recht und Hindu Recht unter britischer Rechtsprechung*. Elektronische Veröffentlichungen zur Geschichte Südasiens 2. Heidelberg: Südasiens-Institut der Universität Heidelberg, Abteilung Geschichte Südasiens. <http://archiv.ub.uni-heidelberg.de/savifadok/volltexte/2007/48/>.
- Marx, Karl. 1972 [1852]. „Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte“. In *Marx-Engels-Werke*, Bd. 8, 115–23. Berlin: Dietz Verlag.
- Mathur, Ashutosh Dayal. 2007. *Medieval Hindu Law: Historical Evolution and Enlightened Rebellion*. New Delhi; New York: Oxford University Press.
- Matilal, Bimal K. 1968. *The Navya-Nyāya Doctrine of Negation: The Semantics and Ontology of Negative Statements in Navya-Nyāya Philosophy*. Harvard Oriental Series 46. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- . 1997. *Logic, Language and Reality: Indian Philosophy and Contemporary Issues*. Delhi: Motilal Banarsidass.
- McClish, Mark. 2018a. „King: Rājadharmā“. In *Hindu Law: A New History of Dharmasāstra*, herausgegeben von Patrick Olivelle und Donald Richard Davis, 257–72. The Oxford History of Hinduism. Oxford, United Kingdom; New York, NY: Oxford University Press.
- . 2018b. „Titles of Law: Vyavahārapada“. In *Hindu Law: A New History of Dharmasāstra*, herausgegeben von Patrick Olivelle und Donald Richard Davis, 299–312. Oxford, United Kingdom; New York, NY: Oxford University Press.
- Menski, Werner. 2003. *Hindu Law: Beyond Tradition and Modernity*. New Delhi; New York: Oxford University Press.
- . 2007. „On vyavahāra“. *Indologica Taurinensia* 33: 123–47.
- Meyer, Johann J. 1927. *Über das Wesen der altindischen Rechtsschriften und ihr Verhältnis zu einander und zu Kautilya*. Leipzig: Harrassowitz.
- Michaels, Axel. 2003. „Das Böse in der hinduistischen Tradition“. In *Das Böse in den Weltreligionen*, herausgegeben von Johannes Laube, 201–58. Darmstadt: Wiss. Buchgesellschaft.
- . 2005. *The Price of Purity: The Religious Judge in 19th Century Nepal; Containing the Edition and Translation of the Chapters on the Dharmādhikārin in Two (Mulukī) Ains*. Corpus Iuris Sanscriticum 6. Torino: Comitato Corpus Iuris Sanscriticum et fontes iuris Asiae Meridianae et Centralis.
- . 2006. *Der Hinduismus. Geschichte und Gegenwart*. 2., durchges. Aufl. der Sonderausg. München: Beck.
- . 2010a. *Manusmṛti – Manus Gesetzbuch. Aus dem Sanskrit übersetzt und herausgegeben von Axel Michaels unter Mitarbeit von Anand Mishra*. Berlin: Verlag der Weltreligionen.

- . 2010b. „The Practice of Classical Hindu Law“. In *Hinduism and Law: An Introduction*, herausgegeben von Timothy Lubin, Donald R. Davis und Jayanth K. Krishnan, 58–77. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 2019. „Cultural Hybridity and Transculturality“. In *Engaging Transculturality: Concepts, Key Terms, Case Studies*, herausgegeben von Laila Abu-Er-Rub, Christiane Brosius, Sebastian Meurer, Diamantis Panagiotopoulos und Susan Richter, 3–14. London: Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780429430060-2>.
- Minkowski, Christopher. 2008. „Why Should We Read the Maṅgala Verses?“ In *Śāstrārambha: Inquiries into the Preamble in Sanskrit*, herausgegeben von Walter Slaje, 1–24. Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes 62. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.
- Mitra, Priyanath. 1931. *Misaru Misra's Vivada Candra*. Calcutta: The Eastern Law House.
- Mitra, Subrata und Alexander Fischer. 2002. „Sacred Laws and the Secular State“. *India Review* 1 (3): 99–130.
- Mommsen, Wolfgang J. 1992. „Introduction“. In *European Expansion and Law: The Encounter of European and Indigenous Law in 19th- and 20th-Century Africa and Asia*, herausgegeben von Wolfgang J. Mommsen und Jaap A. de Moor, 1–14. Oxford: Berg.
- Mukherjee, Mithi. 2010. *India in the Shadows of Empire: A Legal and Political History, 1774–1950*. New Delhi: Oxford University Press.
- Mukherji, Abhijit. 1985. „European Jones and Asiatic Pandits“. *Journal of the Asiatic Society* 27: 43–58.
- Newbigin, Eleanor. 2013. *The Hindu Family and the Emergence of Modern India: Law, Citizenship and Community*. Cambridge Studies in Indian History and Society. New York: Cambridge University Press.
- Nietzsche, Friedrich. 1954 [1874]. „Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben“. In *Werke in drei Bänden*, Bd. 1, herausgegeben von Karl Schlechta, 209–87. München: Carl Hanser.
- O’Hanlon, Rosalind. 2007. „Cultural Pluralism, Empire and the State in Early Modern South Asia: A Review Essay“. *Indian Economic & Social History Review* 44 (3): 363–81.
- . 2009. „Narratives of Penance and Purification in Western India, c. 1650–1850“. *The Journal of Hindu Studies* 2 (1): 48–75.
- . 2010. „The Social Worth of Scribes: Brahmins, Kayasthas and the Social Order in Early Modern India“. *Indian Economic & Social History Review* 47 (4): 563–95.
- . 2012. „Colonialism and Social Identities in Flux“. In *India and the British Empire*, herausgegeben von Douglas M. Peers und Nandini Gooptu, 100–134. Oxford: Oxford University Press.
- O’Hanlon, Rosalind und Christopher Minkowski. 2008. „What Makes People Who They Are? Pandit Networks and the Problem of Livelihoods in Early Modern Western India“. *Indian Economic & Social History Review* 45 (3): 381–416.
- Oleksiw, Susan. 1982. „The Definition and Treatment of Nyāsa in Dharmaśāstra Literature“. *Journal of the American Oriental Society* 102 (1): 119–24.
- Olivelle, Patrick. 1993. *The Āśrama System: The History and Hermeneutics of a Religious Institution*. New York; Oxford: Oxford University Press.
- . 2005a. *Dharmasūtra Parallels: Containig the Dharmasūtras of Āpastamba, Gautama, Baudhāyana, and Vasiṣṭha*. Sources of Ancient Indian Law. Delhi u. a.: Motilal Banarsidass.
- . 2005b. *Manu’s Code of Law: A Critical Edition and Translation of the Mānava-Dharmaśāstra*. South Asia Research. Oxford; New York: Oxford University Press.
- . 2009. *The Law Code of Viṣṇu: A Critical Edition and Annotated Translation of the Vaiṣṇava-Dharmaśāstra*. Harvard Oriental Series 73. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

- . 2010. „Dharmasāstra: A Textual History“. In *Hinduism and Law: An Introduction*, herausgegeben von Timothy Lubin, Donald R. Davis und Jayanth K. Krishnan, 28–57. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 2019. *Yājñavalkya: A Treatise on Dharma*. Murty Classical Library of India 20. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Osterhammel, Jürgen. 2013. *Die Entzauberung Asiens. Europa und die asiatischen Reiche im 18. Jahrhundert*. 2. Aufl. Beck'sche Reihe 1823. München: Beck.
- . 2014. „Vergangenheiten. Über die Zeithorizonte der Geschichte“. Rede zum 60. Geburtstag von Bundeskanzlerin Angela Merkel, Konrad-Adenauer-Haus, Berlin, 17. Juli 2014. Zuletzt aufgerufen am 22. August 2016.
<https://www.cdu.de/system/tdf/media/dokumente/rede-osterhammel-berliner-gespraech-spezial.pdf?file=1>.
- Pāṇḍeya, Umeśacandra. 1966. *Gautamadharmasūtrāṇi: Mitākṣarāvṛtti-sahitāni/ Haradatta-kṛtta*. Kashi Sanskrit Series 172. Varanasi: Chowkhamba Sanskrit Series Office.
- Piovano, Irma. 2002. *Dakṣasmṛti: Introduction, Critical Edition, Translation and Appendices by Irma Piovano, Foreword by Oscar Botto*. Corpus Iuris Sanscriticum 1. Torino: Comitato Corpus Iuris Sanscriticum et fontes iuris Asiae Meridianaee et Centralis.
- Pocock, John G. A. 1960. „Burke and the Ancient Constitution – A Problem in the History of Ideas“. *The Historical Journal* 3 (2): 125–43.
- Polanyi, Karl. 2001 [1944]. *The Great Transformation: The Political and Economic Origins of Our Time*. Boston, Mass.: Beacon Press.
- Pollock, Sheldon I. 1985. „The Theory of Practice and the Practice of Theory in Indian Intellectual History“. *Journal of the American Oriental Society* 105 (3): 499–519.
- . 1993a. „Deep Orientalism? Notes on Sanskrit and Power Beyond the Raj“. In *Orientalism and the Postcolonial Predicament: Perspectives on South Asia*, herausgegeben von Carol Appadurai Breckenridge und Peter van der Veer, 76–133. New Cultural Studies. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- . 1993b. „Rāmāyaṇa and Political Imagination in India“. *The Journal of Asian Studies* 52 (2): 261–97.
- . 2001a. „New Intellectuals in Seventeenth-Century India“. *Indian Economic & Social History Review* 38 (1): 3–31.
- . 2001b. „The Death of Sanskrit“. *Comparative Studies in Society and History* 43 (2): 392–426.
- . 2005. *The Ends of Man at the End of Premodernity*. Amsterdam: Royal Netherlands Academy of Arts and Sciences.
- . 2006. *The Language of the Gods in the World of Men: Sanskrit, Culture, and Power in Premodern India*. Berkeley: University of California Press.
- . 2008. „Is There an Indian Intellectual History?“. *Journal of Indian Philosophy* 36 (5–6): 533–42.
- Price, Pamela G. 1992. „The ‚Popularity‘ of the Imperial Courts of Law: Three Views of the Anglo-Indian Encounter“. In *European Expansion and Law: The Encounter of European and Indigenous Law in 19th- and 20th-Century Africa and Asia*, herausgegeben von Wolfgang J. Mommsen und Jaap A. de Moor, 179–200. Oxford: Berg.
- Punnaiah, K. V. 1938. *The Constitutional History of India: From the Advent of the British to the Present Time*. Allahabad: The Indian Press.
- Quigley, Declan. 1993. *The Interpretation of Caste*. Oxford Studies in Social and Cultural Anthropology. Oxford; New York: Clarendon Press; Oxford University Press.
- Raj, Kapil. 2000. „Colonial Encounters and the Forging of New Knowledge and National Identities: Great Britain and India, 1760–1850“. *Osiris* 15: 119–34.

- Raja, K. Kunjunni. 1990. „Nāgeśa (or Nāgoji) Bhaṭṭa: Paramalaghumañjūṣā“. In *The Philosophy of the Grammarians*, herausgegeben von Harold G. Coward und K. Kunjunni Raja, Repr, 324–40. Encyclopedia of Indian Philosophies 5. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Rangaswami Aiyangar, Kumbakonam Viraraghava. 1941a. *Bṛhaspatismṛtiḥ*. Gaekwad's Oriental Series 85. Baḍodā: Baḍodārājākīyaprācyavidyāvimarśa.
- . 1941b. *Rājadharmā*. Dewan Bahadur K. Krishnaswami Row Lectures. Chennai: Adyar Library.
- . 1953. *Kṛtyakalpataru of Bhaṭṭa Lakṣmīdhara*, Bd. XIV: *Vyavahārakāṇḍa*. Gaekwad's Oriental Series 119. Baroda: Oriental Institute.
- Rau, Wilhelm. 1977. *Bhartr̥haris Vākyapadīya. Die Mūlakārikās nach den Handschriften herausgegeben und mit einem Pāda-Index versehen*. Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes 42, 4. Wiesbaden: Deutsche Morgenländische Gesellschaft/Steiner.
- Rocher, Ludo. 1953. „The Quotations from the Dharmasūtras and Dharmasāstras in the Dharmanibandhas“. *Journal of the Oriental Institute, Baroda* 3 (1): 1–7.
- . 1955. „Ancient Hindu Criminal Law“. *Journal of Oriental Research, Madras* 24: 15–34.
- . 1956. *Vācaspati Miśra: Vyavahāracintāmaṇi: A Digest on Hindu Legal Procedure: Critically Edited with Introduction, Annotated Translation and Appendices by Ludo Rocher*. Gentse Orientalische Bijdragen 1. Gent: Vanmelle.
- . 1972. „Schools of Hindu Law“. In *India Maior: Congratulatory Volume Presented to J. Gonda*, herausgegeben von Jan Gonda, 167–76. Leiden: Brill.
- . 1984. „Changing Patterns of Diversification in Hindu Law“. In *Identity and Division in Cults and Sects in South Asia*, herausgegeben von Peter Gaeffke, 31–44. Proceedings of the South Asia Seminar, 1. 1980/81. Philadelphia: Dept. of South Asia Regional Studies, University of Pennsylvania.
- . 1993. „Law Books in an Oral Culture: The Indian ‚Dharmaśāstras‘“. *Proceedings of the American Philosophical Society* 137 (2): 254–67.
- . 1999. „Karma and Rebirth in the Dharmaśāstras“. In *Karma and Rebirth in Classical Indian Traditions*, herausgegeben von Wendy Doniger, 65–89. Delhi: Motilal Banarsidass.
- . 2002. *Jīmūtavāhana's Dayabhaga: The Hindu Law of Inheritance in Bengal*. South Asia Research. Oxford: Oxford University Press.
- . 2008. „Rezension zu: Mathur, Asutosh Dayal: *Medieval Hindu Law: Historical Evolution and Enlightened Rebellion*. Oxford University Press: Delhi“. *Indo-Iranian Journal* 51 (2): 213–15.
- . 2016. *Vyavahārasaukhya: The Treatise on Legal Procedure in the Ṭoḍarānanda Composed at the Instance of Ṭoḍaramalla during the Reign of Akbar*. Alti Studi di Storia intellettuale e delle Religioni. Florence: Società Editrice Fiorentina.
- Rocher, Rosane. 1980–1981. „The Vivādārṇavasetu: Chapters 1 and 2“. *The Adyar Library Bulletin* 44–45 (1981): 63–73.
- . 1982. „Of Sources, Compendia, and Recasts“. In *Indology and Law: Studies in Honour of Professor J. Duncan M. Derrett*, herausgegeben von J. Duncan M. Derrett, Günther-Dietz Sontheimer und Parameswara K. Aithal, 185–204. Beiträge zur Südasienforschung, Südasien-Institut, Universität Heidelberg 77. Wiesbaden: F. Steiner Verlag.
- . 1985. „Overlapping Recensions and the Composing Process: Ceilings on Interest in the Vivādārṇavasetu“. *Journal of the American Oriental Society* 105 (3): 531–541.
- . 1989. „The Career of Rādhākānta Tarkavāgīśa, an Eighteenth-Century Pandit in British Employ“. *Journal of the American Oriental Society* 109 (4): 627–633.
- . 1993. „British Orientalism in the Eighteenth Century: The Dialectics of Knowledge and Government“. In *Orientalism and the Postcolonial Predicament: Perspectives on South Asia*, herausgegeben von Carol Appadurai Breckenridge und Peter van der Veer, 215–49. New Cultural Studies. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

- . 1995. „Weaving Knowledge: Sir William Jones and Indian Pandits“. In *Objects of Enquiry: The Life, Contributions, and Influences of Sir William Jones, 1746–1794*, herausgegeben von Garland H. Cannon und Kevin R. Brine, 51–79. New York: New York University Press.
- . 2007a. „A Glimpse into an Orientalist’s Workshop: Sir William Jones’s Engagement with the *Vivādārṇavasetu* and Its Authors“. In *Expanding and Merging Horizons: Contributions to South Asian and Cross-Cultural Studies in Commemoration of Wilhelm Halbfass*, herausgegeben von Karin Preisendanz, 63–69. Beiträge zur Kultur- und Geistesgeschichte Asiens 53. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.
- . 2007b. „Henry Thomas Colebrooke and the Marginalization of Indian Pandits“. In *Pramānakīrtiḥ: Papers Dedicated to Ernst Steinkellner on the Occasion of His 70th Birthday*, herausgegeben von Birgit Kellner, Helmut Krasser, Horst Lasic, Michael Torsten Much und Helmut Tauscher, 735–56. Wiener Studien zur Tibetologie und Buddhismuskunde 70. Wien: Universität Wien, Arbeitskreis für tibetische und buddhistische Studien.
- . 2010. „The Creation of Anglo-Hindu Law“. In *Hinduism and Law: An Introduction*, herausgegeben von Timothy Lubin, Donald Richard Davis und Jayanth K. Krishnan, 78–88. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rocher, Rosane und Ludo Rocher. 2012. *The Making of Western Indology: Henry Thomas Colebrooke and the East India Company*. Royal Asiatic Society Books. Oxon; New York: Routledge.
- Rothermund, Dietmar. 1993. *An Economic History of India: From Pre-colonial Times to 1991*. 2. Aufl. London; New York: Routledge.
- Roy, Nirranjan. 1932. „The Ancient Hindu Law of Pledges and Bailments“. *Journal of the Department of Letters (University of Calcutta)* 132: 1–120.
- Roy, Tirthankar und Anand V. Swamy. 2016. *Law and the Economy in Colonial India: Markets and Governments in Economic History*. Chicago; London: University of Chicago Press.
- Ruben, Walter. 1967. *Die Entwicklung der Produktionsverhältnisse im alten Indien*. Veröffentlichung / Deutsche Akademie der Wissenschaften, Institut für Orientforschung 67. Berlin: Akademie-Verlag.
- Said, Edward W. 1979. *Orientalism*. New York: Vintage Books.
- Sarma, Krishna V. und S. A. S. Sarma. 2002. *Samvarta-Tradition*. Corpus iuris Sanscriticum 3. Torino: Comitato Corpus Iuris Sanscriticum et fontes iuris Asiae Meridianae et Centralis.
- Sartori, Andrew. 2014. *Liberalism in Empire: An Alternative History*. The Berkeley Series in British Studies 8. Berkeley, Calif.: University of California Press.
- Sarup, Lakshman. 1962. *The Nighaṇṭu and the Nirukta: The Oldest Indian Treatise on Etymology, Philology, and Semantics*. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Śāstrī, Dvārikādāsa und Kālikāprasāda Śulka. 1965. *Kāśikāvṛttiḥ: Bodhisattvadeśīyācārya-jinendrabuddhipādaviracitayā Nyāsāparaparyāyakāśikāvivaraṇapañcikayā: Vidvadvaraharadattamiśraviracitayā Padamañjarīvyākhyayā ca sahitā*, Bd. 1. Vārāṇasī: Prācya-bhāratīprakāśanam.
- Schetelich, Maria. 1974. „Zur Schuldklaverei im alten Indien“. *Altorientalische Forschungen* 1: 263–77.
- . 1978. „*Asvatantra* in der altindischen Rechtsliteratur“. *Altorientalische Forschungen* 5: 113–22.
- . 1987. „Der Begriff bhoga im altindischen Recht“. In *Eigentum. Beiträge zu seiner Entwicklung in politischen Gesellschaften; Werner Sellnow zum 70. Geburtstag*, herausgegeben von Jens Köhn, 20–32. Weimar: Böhlau.
- Sen, Priya Nath. 1984. *General Principle of Hindu Jurisprudence*. Tagore Law Lectures. Allahabad: Allahabad Law Agency.
- Sengupta, Indra und Daud Ali. 2011. „Introduction“. In *Knowledge Production, Pedagogy, and Institutions in Colonial India*, herausgegeben von Indra Sengupta, Daud Ali und Javed

- Majeed, 1–15. Palgrave Studies in Cultural and Intellectual History. New York: Palgrave Macmillan.
- Setlur, S. S. 1912. *The Mitākshara with Visvarūpa and Commentaries of Subodhini and Bālabhaṭṭi*. Madras: Brahmavadin Press.
- Sharafi, Mitra June. 2014. *Law and Identity in Colonial South Asia: Parsi Legal Culture, 1772–1947*. Studies in Legal History. New York: Cambridge University Press.
- Sharma, Rama Nath. 2003. *The Aṣṭādhyāyī of Pāṇini*, Bd. 6: *English Translation of Adhyāyas Seven and Eight with Sanskrit Text, Transliteration, Word-Boundary, Anuvṛtti, Vṛtti, Explanatory Notes, Derivational History of Examples, and Indices*. New Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers.
- Singh, Bejai. 1980. *Nyāyāvaliḥ: Sanskrit Maxims and Proverbs*. N.P.-Series 40. Delhi: Nag Publ.
- Singha, Radhika. 1998. *A Despotism of Law: Crime and Justice in Early Colonial India*. Delhi; New York: Oxford University Press.
- Sinha, Samita. 1993. *Pandits in a Changing Environment: Sanskrit Centres of Learning in Nineteenth Century Bengal*. Sarat Book House: Calcutta.
- Sircar, Dineschandra. 1968. *Studies in Indian Coins*. Delhi u. a.: Motilal Banarsidass.
- Skinner, Quentin. 1972. „Motives, Intentions and the Interpretation of Texts“. *New Literary History* 3 (2): 393–408.
- . 2002. *Visions of Politics*, Bd. 1. Cambridge; New York: Cambridge University Press.
- Slaje, Walter. 2007. „Der Sanskrit-Kommentar“. In *Kommentarkulturen. Die Auslegung zentraler Texte der Weltreligionen. Ein vergleichender Überblick*, herausgegeben von Michael Quisinsky und Peter Walter, 69–97. Menschen und Kulturen 3. Köln: Böhlau.
- . 2009. „Textkultur und Tötungspraxis. Historische und aktuelle Aspekte ‚traditionsverankerten‘ Frauentötens in Indien“. In *Sakrale Texte. Hermeneutik und Lebenspraxis in den Schriftkulturen*, herausgegeben von Wolfgang Reinhard, 193–215. Beck’sche Reihe 1897. München: Beck.
- Sontheimer, Günther-Dietz. 1977. *The Joint Hindu Family: Its Evolution as a Legal Institution*. South Asian Studies 7. New Delhi: Manoharlal.
- Speyer, J. S. 1910. „Indologische Analekta: 1. Ityaka – Ipphaka“. *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 64: 315–24.
- Stenzler, Adolf Friedrich. 1970. *Yājñavalkyadharmasāstram. Sanskrit und Deutsch*. Neudruck der Ausgabe 1849. Osnabrück: Biblio-Verlag.
- Stern, Philip J. 2011. *The Company-State: Corporate Sovereignty and the Early Modern Foundations of the British Empire in India*. Oxford: Oxford Univ. Press.
- Sternbach, Ludwik. 1965. *Juridical Studies in Ancient Indian Law*, Bd. 1. Delhi; Varanasi; Patna: Motilal Banarsidass.
- Stietenron, Heinrich von. 1995. „Typisierung und Sitz im Leben. Anmerkungen zum Kommentar in Indien“. In *Text und Kommentar*, herausgegeben von Jan Assmann und Burkhard Gladigow, 249–56. Archäologie der literarischen Kommunikation 4. München: W. Fink.
- Strauch, Ingo. 2002. *Die Lekhapaddhati-Lekhapañcāsikā. Briefe und Urkunden im mittelalterlichen Gujarat: Text, Übersetzung, Kommentar: Glossar (Sanskrit-Deutsch-Englisch)*. Monographien zur indischen Archäologie, Kunst und Philologie 16. Berlin: D. Reimer.
- Sturman, Rachel Lara. 2012. *The Government of Social Life in Colonial India: Liberalism, Religious Law, and Women’s Rights*. Cambridge Studies in Indian History and Society. New York: Cambridge University Press.
- Subrahmanya Sastri, P. S. 2012. *Lectures on Patañjali’s Mahābhāṣya*, Bd. 10: *Āhnikas 48–56*. Myslapore: Kuppaswami Sastri Research Institute.
- Tofaris, Stelios. 2013. *Hindu Law and the English Law of Contract: A Century of Interaction, 1772–1872*. RINDAS Series of Working Papers: Traditional Indian Thoughts 13. Kyoto: The Centre for the Study of Contemporary India, Ryukoku University.

- Travers, Robert. 2007. *Ideology and Empire in Eighteenth-Century India: The British in Bengal*. Cambridge Studies in Indian History and Society 14. Cambridge: Cambridge University Press.
- Vajpeyi, Ananya. 2004. „Politics of Complicity, Poetics of Contempt: A History of the Śūdra in Maharashtra, 1650–1950 CE“. Dissertation, Chicago: University of Chicago.
- Wagoner, Phillip B. 2003. „Precolonial Intellectuals and the Production of Colonial Knowledge“. *Comparative Studies in Society and History* 45 (4): 783–814.
- Washbrook, David A. 1981. „Law, State and Agrarian Society in Colonial India“. *Modern Asian Studies* 15 (3): 649–721.
- . 1988. „Progress and Problems: South Asian Economic and Social History c.1720–1860“. *Modern Asian Studies* 22 (1): 57–96.
- . 1990. „South Asia, the World System, and World Capitalism“. *The Journal of Asian Studies* 49 (3): 479–508.
- . 1997. „From Comparative Sociology to Global History: Britain and India in the Pre-History of Modernity“. *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 40 (4): 410–43.
- . 2004. „Sovereignty, Property, Land and Labour in Colonial South India“. In *Constituting Modernity: Private Property in the East and West*, herausgegeben von Huri Islamoğlu, 69–99. London: I. B. Tauris.
- Weber, Albrecht. 1871. *Die Taittirīya-Saṃhitā*, Bd. 2: *Kāṇḍa: V–VII*. Indische Studien 11. Leipzig: Brockhaus.
- Weber, Max. 1988 [1920]. „Vorbemerkung“. In *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Bd. 1. 9. Aufl., 1–16. UTB: Religionswissenschaft 1488. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- Werner, Michael und Bénédicte Zimmermann. 2002. „Vergleich, Transfer, Verflechtung. Der Ansatz der Histoire croisée und die Herausforderung des Transnationalen“. *Geschichte und Gesellschaft* 28: 607–36.
- Wezler, Albrecht. 1985. „Dharma und Deśadharmā“. In *Regionale Tradition in Südasien*, herausgegeben von Hermann Kulke und Dietmar Rothermund, 1–22. Beiträge zur Südasienforschung 104. Stuttgart: F. Steiner Verlag Wiesbaden.
- . 1995. „Der Tod als Mittel der Entsühnung (gemäß dem Dharmaśāstra)“. In *Im Tod gewinnt der Mensch sein Selbst. Das Phänomen des Todes in asiatischer und abendländischer Religionstradition; Arbeitsdokumentation eines Symposions*, herausgegeben von Gerhard Oberhammer, 97–140. Beiträge zur Kultur- und Geistesgeschichte Asiens 14. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.
- Wilson, Jon E. 2007. „Anxieties of Distance“. *Modern Intellectual History* 4 (1): 7–23.
- . 2008. *The Domination of Strangers: Modern Governance in Eastern India, 1780–1835*. Cambridge Imperial and Post-Colonial Studies Series. Basingstoke; New York: Palgrave Macmillan.
- Winkler, Heinrich August. 2015. *Geschichte des Westens*, Bd. 1: *Von den Anfängen in der Antike bis zum 20. Jahrhundert*. München: Beck.
- Wood, Ellen Meiksins. 2012. *Liberty and Property: A Social History of Western Political Thought from Renaissance to Enlightenment*. London; New York: Verso.
- Wright, Samuel. 2017. „The Practice and Theory of Property in Seventeenth-Century Bengal“. *The Indian Economic & Social History Review* 54 (2): 147–82.
- Yelle, Robert A. 2013. *The Language of Disenchantment. Protestant Literalism and Colonial Discourse in British India*. New York: Oxford University Press.