

## Inhalt

Abkürzungen .....	VII
1. Einleitung .....	1
1.1 Rituelle Tradition und Philosophie .....	1
1.2 Die Mīmāṃsā in den philosophiehistorischen Werken.....	6
1.3 Die Mīmāṃsā als Philosophie.....	9
2. Die Geschichte der Ritualinterpretationen.....	13
2.1 Vom Mythos zum Mantra: Die Texte des Rgveda.....	13
2.2 Vorwissenschaftliche Ritualwissenschaft: Die Spekulationen Brāhmaṇa-Texte .....	16
2.3 Von der Mythologie zur Struktur: Ritualdeutungen der Śrautasūtras .....	21
2.4 Von der Regel zum System: das Ritualbild der Mīmāṃsā .....	26
2.5 Die Rationalisierung der Tradition: Kausalität und Resultat in der Mīmāṃsā .....	28
2.6 Fragmente einer neuen Sicht: Bhavadāsa und der Vṛttikāra .....	30
2.7 Grammatik und Ritualistik: die Mīmāṃsā und die Sprachwissenschaft...	31
3. Die Beweismittel als Basis des Diskurses .....	33
3.1 Überprüfbares Wissen: die Beweismittel.....	33
3.2 In den Sinnen nichts Neues: die Wahrnehmung <i>pratyakṣa</i> .....	37
3.3 Argumentation mit Gründen: die Schlussfolgerung, <i> anumāna</i> .....	41
3.4 Ähnliches wird austauschbar: der Vergleich, <i> upamāna</i> .....	47
3.5 Lücken im rituellen Gefüge: die Abwesenheit <i> abhāva</i> .....	50
3.6 Konstruieren, was anders nicht sein kann: die selbstverständliche Annahme, <i> arthāpatti</i> .....	53
3.7 Die Funktion der Beweismittel in der frühen Mīmāṃsā .....	55
4. Sprachphilosophie und Semantik .....	58
4.1 Exegese und Pragmatik: die Sprachphilosophie der Mīmāṃsā .....	59
4.2 Wort, Beweismittel und Sprache: <i> śabda</i> .....	62
4.3 Die Grundlegung der Semantik: Gegenstand und Ziel der Sprache <i> artha</i> .....	69
4.4 Die Allgemeinheit der rituellen Pflicht: <i> sāmānya</i> und <i> ākṛti</i> .....	73
4.5 Die kleinste Einheit des ‚Sollens‘: der Satz <i> vākya</i> .....	75
4.6 Der ‚wahre‘ Veda: die rituelle Weisung, <i> codanā</i> und <i> vidhi</i> .....	79
4.7 Sprache und Bewirken: das Tätigkeitskonzept .....	85
5. Hermeneutik und Ritualistik.....	89
5.1 Hierarchien im Veda und im Opfer.....	90
5.2 Exzentrische Hermeneutik: die exegetischen Beweismittel.....	95
5.3 Qualität und Substrat: <i> guṇa</i> und <i> dravya</i> .....	100
5.4 Grundform und Ableitung: <i> prakṛti</i> und <i> vikṛti</i> .....	104
5.5 Ursprüngliche und abgeleitete Autorität: <i> śruti</i> und <i> smṛti</i> .....	108

5.6 Die Teilung der Śruti: Brāhmaṇas, Mantras und Arthavādas .....	113
5.7 Vom Rätsel zur Abhandlung: die Einführung von diskursiven Methoden .....	116
5.8 Konstruktion und Rekonstruktion von Texten und Ritualen .....	124
5.9 Die Mīmāṃsā-Hermeneutik: eine Konstruktion des idealen Veda .....	127
6. Schlussbemerkungen .....	129
Bibliographie: .....	137
Index .....	143

# 1. Einleitung

## 1.1 Rituelle Tradition und Philosophie

Der Beginn der indischen Philosophie wird üblicherweise rekonstruiert als eine Abwendung vom vedischen Ritualismus und als eine Hinwendung zu den Themen, die auch in der griechischen Philosophie eine prominente Rolle spielten: die Elemente, die Welt, das Universum, das Selbst, wie wir es vor allem in den Upaniṣaden finden. Damit ist der vedische Ritualismus für die Philosophie uninteressant und das System, das sich damit beschäftigt, die Mīmāṃsā, wird zumeist nur der Form halber der Philosophie zugerechnet. Später, so die meisten „Geschichten der Philosophie“, habe die Mīmāṃsā Ideen von den anderen Philosophien „geborgt“ und sei damit selbst zu einer respektablen Philosophie geworden.

Das Anliegen der vorliegenden Arbeit besteht darin, zu zeigen, dass man die frühe Mīmāṃsā bei der Entstehung und Entwicklung der indischen Philosophie nicht übergehen kann. Sie hat in der frühen Phase mindestens genauso viel zur Entwicklung des philosophischen, rationalen, diskursiven Denkens beigetragen wie die Upaniṣaden und Brahmasūtras.<sup>1</sup> Nicht nur ein Großteil der Begriffe, die in der „klassischen“ indischen Philosophie dominieren, findet sich in der frühen Mīmāṃsā, sondern auch ein Großteil der Methoden des philosophischen Diskurses wurde dort entwickelt.<sup>2</sup> Diese Begriffe und Methoden stammen weniger aus naturphilosophischen, sondern vielmehr aus hermeneutischen Fragestellungen. Bis heute wird, was in Indien als Philosophie zu gelten hat, häufig noch an einem Vorbild von „Naturphilosophie“ gemessen, das selbst in der westlichen Diskussion schon problematisch geworden ist.<sup>3</sup> Die Projektionen dieses Vorbildes auf die indische Geistesgeschichte ist einer der Gründe, weshalb die Mīmāṃsā als philosophisches System bisher auch kaum ernst genommen wird.

Über ihre Rolle in der indischen Philosophie hinaus möchte die vorliegende Arbeit auch zu einer Rekonstruktion der Logik der inneren Entwicklung der Mīmāṃsā beitragen. Wenn man es in der hermeneutischen Begrifflichkeit von Paul Ricoeur<sup>4</sup> wiedergeben möchte, verfolgt die Arbeit einerseits ein archäologisches Anliegen, die Rekonstruktion der Entwicklung rationalen Denkens aus den Ritualtheorien heraus, sowie andererseits ein teleologisches Anliegen, die Erörterung derjenigen Begriffe, die die spätere indische Philosophie prägten. Mit diesem Herangehen soll unter anderem das Vorurteil, dass die Mīmāṃsā ihre philosophische Begrifflichkeit ausschließlich von anderen Systemen entlehnt hätte, aus dem

---

1 Bronkhorst (2001) führt die Entstehung der indischen Philosophie nahezu allein auf die Mīmāṃsā zurück. Zur philosophischen Selbständigkeit der Mīmāṃsā-Tradition vgl. auch Göhler 1998.

2 Es scheint, als ob Alper 1991:383 vor allem die methodische Funktion der Mīmāṃsā meint, wenn er schreibt: „Of the so-called systems of philosophy, Mīmāṃsā is arguably the one whose significance has been most underestimated. Its importance lies quite simply in its paradigmatic character.”

3 Zumindest die Vorstellung von der Naturphilosophie als „Reflexion von Naturphänomenen“ ist insoweit irreführend, als in ihr immer soziale und normative Elemente enthalten sind.

4 Vgl. hierzu etwa: Ricoeur (1965:passim).

Weg geräumt und die These erhärtet werden, dass der größte Teil der folgenreichen philosophischen Neuerungen der hermeneutischen und ritualexegetischen Aufgabe entstammt, die sich das System selbst gestellt hat.

Ein Großteil der Vorarbeiten zum Thema ist bereits von Clooney (1990:20ff.) zusammengestellt worden und soll hier nicht vollständig wiederholt werden. Dennoch möchte ich einige wichtige Arbeiten, die für diese Untersuchungen immer wieder eine Rolle gespielt haben, hervorheben: Bis heute kommt kein Indologe, der sich mit der Mīmāṃsā beschäftigt, an den Arbeiten und Übersetzungen von Gangānāth Jhā vorbei. Seine Übersetzungen sind nicht fehlerfrei, da sie zumeist, gerade wenn es um die Sūtras des Jaimini geht, einen späteren Zustand des Systems voraussetzen. Trotz dieses Makels sind sie eine wissenschaftliche Leistung allerersten Ranges. Jhā kann bei der Interpretation von Termini oder einzelner Sūtras auf eine beeindruckende Kenntnis des Gesamtsystems der Mīmāṃsā, sowohl in exegetischer als auch philosophischer Hinsicht, zurückgreifen. Und in Zweifelsfällen, auf die man in der Mīmāṃsā-Forschung häufig stößt, sollte man immer die Übersetzungen von Jhā als ernsthafte Alternative hinzuziehen. Was die Relation von Mīmāṃsāsūtra und den Śrautasūtras betrifft, sind die grundlegenden Arbeiten von Garge (1959), Chakrabarti (1980) und Parpola (1981, 1994) unverzichtbar. Bei allen drei Autoren finden sich wichtige Gedanken über die Relation der mittel- und jungvedischen Literatur zur Mīmāṃsā, auf die in den hier folgenden Untersuchungen immer wieder zurückgegriffen wird. Für die Relation grammatischer Werke zur Mīmāṃsā finden sich wertvolle Hinweise bei Paranjpe (1922), Strauß (1983:220–272) und Renou (1958).

Eine weitere wichtige Quelle für die folgenden Überlegungen ist die Arbeit von Clooney (1990). Viele Arbeiten über die Mīmāṃsā haben diese immer als historisch homogenes System betrachtet.<sup>5</sup> Clooney trennt in überzeugender Weise, was vorher als Einheit galt: die Mīmāṃsāsūtras und der Kommentar des Śābara. Damit erscheint das System nicht mehr als homogenes Ganzes, sondern als Entwicklungsstrang, innerhalb dessen zum Teil grundsätzliche Unterschiede zutage treten. Dass er dabei an manchen Stellen gelegentlich zu stark kontrastiert, liegt in der Natur seines Anliegens. Was Clooney weniger beschäftigt, ist die Relation des Mīmāṃsāsūtra zu den vedischen Texten. Zudem konzentriert sich seine Untersuchung weniger auf die Entwicklung philosophischer Begriffe innerhalb der Mīmāṃsā. Die vorliegende Arbeit möchte diese Untersuchung in zwei Richtungen erweitern: Zum einen untersucht sie die Entwicklung von Begriffen in der Mīmāṃsā, die prägend für die weitere Entwicklung der indischen Philosophie waren. Zum anderen versucht sie, die Vorgeschichte dieser Begriffe im Veda nachzuzeichnen, um Kontinuitäten und Diskontinuitäten dieser Begriffsbildungen zur Ideenwelt des Veda herauszustellen.

Eine solche Untersuchung berührt notwendig einen Punkt, der in der gesamten Wissenschafts- und Philosophiegeschichte Indiens immer wieder eine Rolle spielt: die Präsenz des Veda in Denksystemen, die an sich den Anspruch einer rationalen Erklärung ihres Gegenstandes stellen. Wilhelm Halbfass hat sich mit diesem Thema häufig und ausführlich befasst, ohne allerdings detaillierte Untersuchungen zum Veda und der Rezeption oder Wie-

---

5 Dies trifft nicht nur auf indische sondern auch auf namhafte westliche Autoren wie J.C. Heesterman und Wilhelm Halbfass 1991:30ff. zu. – Markante Unterschiede lassen sich bereits aus den Arbeiten von Verpoorten 1981/1983 in der Betrachtung der Kommentare von Śābara und Kumārila in Bezug auf den ‚Himmel‘ (*svarga*) folgern.

derkehr vedischer Topoi in der Philosophie anzustellen. Seine Untersuchungen führen ihn unter anderem zu der Feststellung, dass die Mīmāṃsā sich, entgegen ihrem Anspruch auf Orthodoxie, inhaltlich kaum auf den Veda bezieht und auch keine ihrer wesentlichen Theorien von ihm entlehnt (1991:23ff.). Diese Aussage ist sehr allgemein und bei Halbfass, wie bemerkt, kaum durch einzelne Untersuchungen untermauert. Natürlich steht sie sowohl in vedischer Tradition als auch neben dieser. So ist etwa die Auffassung, dass Wort und Gegenstand notwendig miteinander verbunden sind, gut als Fortsetzung der Tradition der vedischen Identifikationen, die eine notwendige Relation von Opferelementen mit weltlichen Dingen behaupten, interpretierbar. Beide Erklärungsweisen, die des Veda und die der Mīmāṃsā, suchen nach einer grundlegenden Relation, die die Autorität der Texte und des Opferwesens verbürgt. Dieses Beispiel zeigt aber auch, dass vedische Auffassungen in eine völlig neue Gedankenwelt transformiert wurden. Sie traten in der Mīmāṃsā aller Mythologie entkleidet mit einem rationalen Begründungsanspruch auf.

Für den heutigen Hinduismus ist die Berufung auf den Veda häufig ein bloßes Lippenbekenntnis. Aber über viele Stufen von Transformationen, die Entstehung neuer Systeme wie das Dharmaśāstra und deren beständige Rückbezüge auf den Veda, die zu einem beachtlichen Teil von typischen Mīmāṃsā-Methoden geprägt sind, steht er doch in der vedischen Tradition, in einer Weise freilich, über die er selbst nur selten reflektiert. Halbfass macht auf diesen wichtigen Punkt aufmerksam, wenn er schreibt: “It is easy to argue that Mīmāṃsā and Dharmaśāstra do not represent the totality of the Hindu tradition; but it is also easy to underestimate their central and paradigmatic role” (1991; 14f.). Dieser Aussage kann man in dieser Allgemeinheit wohl zustimmen,<sup>6</sup> wengleich die zugrunde liegende Vorstellung von der Entwicklung der Mīmāṃsā problematisch bleibt. Halbfass: “A genuinely and originally exegetic and text-oriented tradition opens itself increasingly to epistemology and logic, and to inherently “neutral” and universal methods of thought. In its origins, the Mīmāṃsā is inseparable from the Vedic “auxiliary sciences” (*vedāṅga*), specifically the Kalpasūtras, and its initial role is a strictly “intra-Vedic” one. From these origins, it proceeds into the open forum of philosophical argumentation and debate” (1991:29f.).

Problematisch an dieser Auffassung ist zunächst die Unterscheidung vedisch, intra-vedisch und nichtvedisch. Das, was als Textkorpus des Veda gilt, ist in keiner Weise homogen. Selbst die dort koexistierenden geistesgeschichtlichen Formen, religiöse, mythologische, magische, führen auf verschiedenen Wegen innerhalb dieser Texte schon auf philosophische und wissenschaftliche Überlegungen hin. Das nächste Problem liegt in der Behauptung, dass die exegetische und textorientierte Tradition der Mīmāṃsā „sich öffnet für Erkenntnistheorie und Logik“. Dies suggeriert ein Bild, nach dem es ein zeitgleiches philosophisches Denken gegeben habe, dem sich die Mīmāṃsā hätte öffnen können. Wir finden jedoch keine Texte, die Jaimini vorhergehen oder zeitgleich sind, in denen eine solche Erkenntnistheorie und Logik entwickelt wird. Selbst wenn wir in der Geschichte der Mīmāṃsā weiter gehen bis zu dem, was wir über Bhavadāsa und den Vṛttikāra wissen, gibt es kaum zeitgleiche Gedanken zu Logik und Erkenntnistheorie aus anderen Systemen, von denen die Mīmāṃsā etwas hätte entlehnen können. Auch eine explizite Erwähnung frem-

---

6 Ähnlich äußert sich Nilakanta Sastri (1978:209): „... the Mīmāṃsā system was at no time such fitted to be a popular one. Its great interest lies in its being and important phase of speculation, and it is easy to underrate the influence exerted by the Mīmāṃsā system on later speculation in our country.”

der, „originär philosophischer“ oder „naturphilosophischer“ Quellen bei den Mīmāṃsā-Autoren ist nicht zu finden. Als Quelle bieten sich hier allenfalls die sprachwissenschaftlichen Werke, die dem Ritualismus in vieler Hinsicht nahe standen, an. Diese wurden von der Mīmāṃsā allerdings ausführlich rezipiert.

Durch diese Situation werden wir geradezu zu der Vermutung gedrängt, dass die exegetische und textorientierte Tradition diese Erkenntnistheorie und Logik zu einem großen Teil selbst geschaffen hat. Diese Vermutung wird dadurch bestärkt, dass alle Begriffe, die man späterhin als genuin philosophische oder logische ansah, in der Mīmāṃsā wichtige exegetische Funktionen innehatten. Die Mīmāṃsā *benötigte* also eine Erkenntnistheorie und Logik und musste, wie die Arbeit zeigen soll, diese notwendigerweise für ihre eigenen Anliegen entwickeln.

Einem Großteil der Begriffe, um die es in der vorliegenden Arbeit geht, hat die Mīmāṃsā ihre scharf umrissene methodisch-exegetische und im Ansatz auch philosophische oder wissenschaftliche Bedeutung erst gegeben. Sie werden im Veda zumeist in einer alltagssprachlichen Bedeutung oder in einer rituellen Bedeutung gebraucht. Es sind zudem nicht immer die zentralen Begriffe des Veda oder des Rituals, die später eine philosophische Bedeutung erhielten. Deshalb tauchen sie auch in den Wörterbüchern über Veda und vedisches Ritual häufig nicht auf.<sup>7</sup>

Der Schwerpunkt der vorliegenden Studie liegt in diesem Zusammenhang darin, philosophische oder philosophisch relevante Begriffe der Mīmāṃsā zu untersuchen und die Vorgeschichte dieser Begriffe im Veda zu skizzieren. Hierdurch soll versucht werden, die ‚innere Logik‘ der Entstehung philosophischer Begriffe in Indien genauer zu rekonstruieren. Es ist ein Irrtum, zu glauben, dass sich ein einigermaßen vollständiges Gesamtbild der philosophischen Begriffsbildung irgendwann aus philologischen Einzelstudien ergeben könnte. Ein solch empiristisches Herangehen stellt sich in der Regel nicht die Aufgabe einer philosophischen Rekonstruktion. Wie in der Erforschung der westlichen Philosophie bedarf es auch in Bezug auf die indische Philosophie einer gegenseitigen Ergänzung von philologischen und philosophischen Untersuchungen. In der Forschungsgeschichte lässt sich leicht nachweisen, dass Einzel- oder Detailuntersuchungen „theoriebeladen“ sind, dass etwa der Philologe mit impliziten oder expliziten theoretischen Voraussetzungen an seine Texte geht. Um es mit Hans-Georg Gadamer zu formulieren: Das Ganze lässt sich zwar nur aus dem Einzelnen verstehen, aber das Einzelne ist seinerseits auch nur aus dem Ganzen verständlich (ausgeführt etwa in Gadamer 1986:275). Es geht der vorliegenden Arbeit also nicht darum, die Geschichte der hier untersuchten Begriffe in jeder Hinsicht philologisch korrekt und vollständig zu rekonstruieren. – Soweit solche Rekonstruktionen bereits existieren, wurden sie den Untersuchungen zugrunde gelegt. – Vielmehr war es wichtig, den Platz der frühen Mīmāṃsā bei der Entstehung der Philosophie in Indien zu bestimmen.

Bei der Rekonstruktion der vedischen Auffassungen wurde der Übersichtlichkeit halber die Tradition des Weißen Yajurveda (Vājasaneyi-Saṁhitā, Śatapatha-Brahmaṇa, Kātyāyana-Śrautasūtra) bevorzugt. Relativ ausführlich wurden in die Untersuchung auch die Texte der Ṛksaṁhitā einbezogen, da dieses älteste vedische Werk seine Bindung an die Priesterfunktion des Hotṛ erst durch die nachfolgende Literatur erhielt. Andere Quellen werden

---

7 Dies trifft sowohl auf die ‚Vedic Concordance‘ von Bloomfield zu, als auch auf die Arbeiten von Mylius (1995) und Sen (1982).

aufgeführt, wo es sich sachlich anbietet, das heißt, wo sie Gedanken äußern, die der Mīmāṃsā nahe stehen oder von ihr rezipiert werden. Die Konzentration auf den Weißen Yajurveda bot sich an, weil diese Tradition besonders kontinuierlich und – vor allem in Gestalt des KātŚS – besonders nahe an die Ideenwelt des Mīmāṃsāsūtra heranführt. Darüber hinaus finden sich in dieser Śākhā viele Ideen die auch repräsentativ für die anderen Zweige sind.

Das Urteil von Clooney, dass ein großer Teil der Arbeiten über die Philosophie der Mīmāṃsā über den ersten Adhyāya des Mīmāṃsāsūtra und die entsprechenden Kommentare nicht hinausgekommen ist (1990:19ff), stimmt größtenteils noch heute. Die Erforschung des Mīmāṃsā-Systems insgesamt steckt immer noch in den Kinderschuhen<sup>8</sup>. Deshalb war die Abgrenzung der Themen, die für diese Arbeit wichtig sind, nicht einfach vorzunehmen und die Themenwahl scheint an manchen Stellen beliebig. Hierbei sollte man jedoch bedenken, dass es für die Mīmāṃsā selbst keine klare Abgrenzung von Hermeneutik, Sprachphilosophie oder Philosophie im Allgemeinen gegeben hat. Diese Themen reichen übergangslos in die Exegese vedischer Texte und die Aufstellung von Regeln für das Ritual hinein. Deshalb finden sich in dieser Arbeit eine ganze Reihe von Themen, die im Übergangsfeld von Exegese des Veda, Ritualkonstruktion und Philosophie angesiedelt sind. Die Aufteilung der Kapitel der Arbeit folgt weitgehend den Klassifikationen der westlichen Philosophie. Diese Aufteilung war nicht forschungsleitend, sondern hat vor allem den Zweck, die Arbeit auch philosophisch interessierten Lesern zugänglich zu machen, die noch keine genaueren Kenntnisse der Mīmāṃsā haben.

Um die philosophischen Leistungen der Mīmāṃsā, vor allem gegenüber den Śrautasūtras und den Brāhmaṇas, genauer bestimmen zu können, reicht es nicht aus, parallele Passagen zu vergleichen. Hierzu müssen auch die systematischen Zusammenhänge des Denkens und der Wechsel des Denktypus von den vedischen Texten hin zu diesem System herausgestellt werden. Auf den ersten Blick erscheint dies als ein weniger strenges Herangehen, als ein rein philologischer Vergleich. Doch, wie bereits erwähnt, müssen philologische Vergleiche, wenn es um Philosophie geht, ergänzt werden durch eine Rekonstruktion des Gesamtsystems. Nur dies ermöglicht, Intention und die systematischen Zusammenhänge, die hinter der einzelnen Textpassage stehen, aufzuspüren und in das Verhältnis zu anderen Texten zu setzen. Ohne dies bleibt die Untersuchung Stückwerk, eine positivistische Materialsammlung, die sich einer sinnvollen Interpretation verweigert. Das bedeutet, dass philosophische Texte auch mit philosophischen Mitteln rezipiert werden müssen. Man kann sie nicht lediglich als rein linguistisches Material ansehen, das man sozusagen mit der Pinzette des philologischen Instrumentariums anfasst.

Eine solche Untersuchung bewirkt dennoch eine Verfremdung der indischen Geistesgeschichte, die aber ganz unumgänglich ist: In Indien gab es keinen Begriff, der dem westlichen „Philosophie“ entspricht. Wenn wir über Philosophie in Indien reden, impliziert das immer eine Projektion der westlichen Philosophie-Auffassung in eine dieser ursprünglich fremden Tradition. Zu diesem Thema gibt es zahlreiche Publikationen, die sich mit der Möglichkeit des Verstehens des Fremden oder fremder philosophischer Überlegungen beschäftigen. Für diese Arbeit soll eine pragmatische Lösung gewählt werden: Inkompati-

---

8 Eine Ausnahme bildet hier der von Johannes Bronkhorst herausgegebene Band „Mīmāṃsā and Vedānta“ (2007), der wichtige Untersuchungen zur Textgeschichte der Mīmāṃsā enthält.