

2146/2003

111. NL 4 52

Vorgetragen in der öffentlichen Sitzung am 28. April 1961,
zum Druck genehmigt am selben Tage, ausgegeben am 10. April 1962

Beiträge zur Geschichte von Vegetarismus und Rinderverehrung in Indien

Zu den charakteristischsten Wesenszügen des Hinduismus gehören zwei Gebote, die mit Recht auch den Hindus selbst als Grundpfeiler ihrer Religion erscheinen. Das eine ist die Ahimsā, was wörtlich „Nicht-Verletzung“ heißt und praktisch die Ausdehnung des „Du sollst nicht töten“ auf die Tierwelt bedeutet; das andere, scheinbar in dem ersten schon enthalten, aber tatsächlich davon zu trennen, ist die Verehrung, oder wie die Inder vorziehen zu sagen, der „Schutz des Rindes“. Beides erscheint dem heutigen Betrachter zutiefst im indischen Wesen verwurzelt. Beides spielt z. B. auch, freilich aus der magisch-rituellen Sphäre auf die Ebene einer durchgegeistigten Ethik erhoben, eine zentrale Rolle in Leben und Lehre Mahatma Gandhis, bei dem die Ahimsā als die bekannte „Gewaltlosigkeit“, die non-violence, erscheint. Und beides hat, worauf hier nur im Vorübergehen hingewiesen werden soll, fast unabsehbare wirtschaftliche Konsequenzen. Man mag noch darüber lächeln, daß etwa in Cambay in Gujarat die Bevölkerung sich der von der Regierung beabsichtigten Beseitigung der überhand nehmenden Straßenhunde erfolgreich widersetze und daß vielmehr jedes Haus täglich einen Brotfladen für die nichtsnutzigen Kötter spendet; aber jenem Landwirtschaftsminister war nicht nach Lachen zumute, der vor einigen Jahren in der Presse sich beklagte, daß die Bauern Kathiawars sich weigerten, die Heuschrecken zu töten und sie vielmehr auf Karren schaufelten, um sie im nächsten Dorf wieder frei zu lassen. Die augenfälligste und wirtschaftlich einschneidendste Folge der Ahimsā ist aber der weithin geübte Verzicht auf Fleisch, Fisch und vielfach auch Eier. Zwar sind kein eswegs alle Hindus Vegetarier, ja wahrscheinlich ist es nicht einmal die Mehrzahl; aber ein religiös verankelter Vegetarismus eines so bedeutenden und einflußreichen Volksteiles wie in Indien dürfte in der Welt kaum irgendwo eine Parallele haben. Auch hier dürfen wir wieder auf Gandhi hinweisen: die außerordentliche Bedeutung, die für ihn der Vegetarismus hat, muß jeden Leser seiner vor einigen Monaten endlich auch deutsch erschienenen Autobiographie stark beeindrucken. Dazu kommt aber nun noch, daß die

Heiligkeit des Rindes (keineswegs nur der Kuh!) auch für die meisten Nicht-Vegetarier doch den Genuß von Rindfleisch ausschließt, und dies angesichts der Tatsache, daß eben das Verbot der Rindertötung Indien zum weitaus rinderreichsten Lande der Welt gemacht hat. Millionen von Rindern, die längst keinerlei Nutzen mehr bringen, schmälern bloß den andern das Futter, von dem wissenschaftlich nachgewiesen ist, daß die verfügbare Menge zur Ernährung des Rinderbestandes bei weitem nicht ausreicht.¹ Gelänge es, Indiens Rinderzahl auf die Hälfte herabzusetzen, so wäre seine chronische Ernährungskrise wahrscheinlich schon dadurch allein behoben; es ist die Heiligkeit des Rindes, die eines der schwersten Probleme der indischen Wirtschaft hervorruft.

Die oft gestellte Frage nach Ursprung oder Ursache so eigentümlicher und wesentlicher Züge der indischen Kultur wie Ahimsā und Rinderverehrung ist bis heute nicht befriedigend beantwortet; denn rationalistische Antworten wie etwa daß das Verbot der Rindertötung ein weiser Schutz des unentbehrlichen Arbeitshelfers bäuerlicher Wirtschaft vor Ausrottung in Hungerszeiten, oder daß der Vegetarismus klimagemäße Gesundheitsmaßnahme sei, dürfen wir wohl von vornherein als abwegig ausschließen. Andererseits drängt sich die Frage umso stärker auf, als wir wissen, daß im indischen Altertum die Dinge völlig anders lagen: die Arier, deren Einwanderung um die Mitte des zweiten Jahrtausends v. Chr. das entscheidende Ereignis indischer Geschichte ist, treten uns in ihrer alten Literatur als Fleischesser entgegen, die gerade auch ihre zahlreichen Rinder zu schlachten und zu verzehren sich keineswegs scheuten.

Auch die vorliegende Untersuchung kann nicht hoffen, die Frage abschließend zu beantworten, und es ist in ihrem Rahmen weder möglich noch beabsichtigt, an Hand einer Sammlung des in der gesamten Literatur weit verstreuten Materials² eine vollständige Geschichte von Ahimsā und Rinderschutz zu schreiben. Es soll lediglich versucht werden, durch einige Beobachtungen namentlich an der sogenannten Rechtsliteratur das allmähliche Aufkommen und stufenweise Siehdurchsetzen von Vegetarismus und Rinderschutz deutlicher zu machen und dabei der Antwort auf unsere Frage vielleicht etwas näher zu kommen. Zwei methodische Vorbemerkungen seien vorausgeschickt.

Zum ersten sei nochmals klargestellt, daß Vegetarismus und Rindertabu trotz aller Verwandtschaft zu trennen sind: Millionen von Hindus

¹ Vgl. Verf., *Vorderindien* S. 132.

² Vieles ist zusammengestellt in: OM PRAKASH, *Food and drinks* [sic!] *in ancient India*; Delhi 1961.

essen zwar Fische, Hühner und Ziegen, aber keinesfalls Rindfleisch; das Rindertötungsverbot herrscht auch dort, wo etwa im Dienste der Göttin Kali oder bei religiösen Festen besonders in Nepal Ströme von Ziegen- und Büffelblut fließen, und jeder Indienreisende macht die Erfahrung, daß er auch in englisch geführten Hotels zwar zu jeder Mahlzeit Huhn oder sogenannten Hammel (der in Wirklichkeit Ziege ist) vorgesetzt bekommt, aber sehr selten Rindfleisch. Das Rindertabu ist also gesondert vom Vegetarismus oder zusätzlich zu ihm zu behandeln.

Zum zweiten beruht zwar der indische Vegetarismus eindeutig auf der Ahimsā; das wird klar ausgesprochen in einem Vers des berühmtesten und autoritativsten der sogenannten indischen Rechtsbücher, der *Manu-smṛiti*:

„Kein Fleisch bekommt man, ohne Lebewesen zu verletzen; die Tötung von Lebewesen aber führt nicht in den Himmel, darum soll man das Fleisch meiden.“¹

Aber der so logische Schluß: kein Fleisch ohne Tiertötung, darum keine Ahimsā ohne Verzicht auf Fleischgenuß — scheint nur uns und dem Großteil der modernen Inder unausweichlich. Daß man ihn auch heute keineswegs überall zieht, dafür sei als eines von vielen Beispielen zitiert, was T. HAGGEN in seinem Nepal-Buch (Bern 1960) S. 76 schreibt: „Die [buddhistische] Religion verbietet es den Sherpa, Tiere zu töten; aber das Fleisch lieben sie trotzdem. Daher läßt man jedes Jahr Metzger aus dem Tibet kommen, um einige Yak zu schlachten“. Daß die gleiche „Moral“, nach der es also genügt, selbst nicht zu töten, während man von der durch einen anderen vorgenommenen Tötung bedenkenlos profitieren kann, ursprünglich und lange Zeit hindurch auch im alten Indien galt, lehrt eine Untersuchung der in der Regel völlig verkannten Rolle, die im 6. Jh. v. Chr. entstandenen Reformreligionen, der Buddhismus und der Jainismus, gespielt haben.

Es ist richtig, daß beide auf die Ahimsā besonderes Gewicht legen. Trotzdem ist es zunächst einmal absolut sicher, daß Buddha kein Vegetarier war und auch seinen Mönchen den Fleischgenuß nicht verbot. Es ist für diese Feststellung gänzlich belanglos, ob das *sūkkara-maddava*, an

¹ 5, 48: *nākrteā prāṇīnāṃ hiṃsāṃ māṃsāṃ upapadyate kvacit / na ca prāṇī-vadhah sauryas, tasmān māṃsāṃ vīcarijayet*. Drastischer drückt dasselbe eine Strophe des Mahābhārata aus (13, 115, 26): „Denn nicht entsteht ja Fleisch aus Gras, Holz oder Stein! Von der Tötung von Kreaturen kommt das Fleisch, deshalb ist sein Verzehren Sünde“ (*na hi māṃsāṃ tṛṇā kāśhād upalād vāpi jāyate / hatvā jantūṃ tato māṃsāṃ, tasmād doṣas tu bhakṣane*).

dessen Genuß der kanonische Bericht den Meister sterben läßt, wirklich (was ziemlich sicher scheint) „saftiges Schweinefleisch“ oder was sonst immer war¹. Denn es ist gar nicht zweifelhaft, daß Meister und Jünger bei den zahlreichen Einladungen in den Häusern von Laien, so wie es die Texte berichten, auch Fleisch aßen. Die heutigen Mönche in Burma, die die alten Lehren und Regeln in besonderer Reinheit und Strenge bewahren und halten, nehmen als Almosen von Laien ohne weiteres auch Fleisch an und verzehren es². Sie befinden sich damit in voller Übereinstimmung mit dem ältesten Kodex der Ordensregeln, dem Vinayapitaka des Palikanons. In ihm wird Fleischgenuß der Mönche und des Buddha öfters erwähnt und überall vorausgesetzt³, und Fleisch und Fisch bilden mit Reisbrei, Grütze und Gerstenmehl die solenne, oft wiederkehrende Liste der „fünf (Grund)nahrungsmittel“⁴. Nicht nur dies: es wird sogar der Vegetarismus ausdrücklich verworfen bzw. für unter gewissen Bedingungen unnötig erklärt. Cullavagga 7, 3, 14f. (ed. OLDENBERG S. 196f.) wird erzählt, wie der Bösewicht Devadatta ein Schisma herbeizuführen plant, indem er dem Buddha fünf Verschärfungen der Ordensregel vorschlägt: die Mönche sollen lebenslänglich nur im Walde leben und in kein Dorf sich begeben, nur von Erbetteltem leben und keine Einladung annehmen, nur Lumpen vom Müllhaufen tragen und sich keine Kleidung von Laien schenken lassen, nur unter Bäumen und nicht unter einem Dach wohnen und endlich weder Fisch noch Fleisch essen; Zuwiderhandlungen sollen als Sünde gelten⁵. Die Ablehnung dieser Vorschläge, mit der De-

¹ Vgl. darüber Dīghanikāya übers. v. R. O. FRANKE, S. 222 Anm. 4, und E. WALDSCHMIDT, *Beiträge zur Textgeschichte des Mahāparinirvānasūtra* (Göttingen 1939), S. 63ff.

² Laut mündlicher Auskunft führender burmesischer Mönche. Es sei jedoch ein Zitat aus HUGH TINKER, *The Union of Burma* (Oxf. Univ. Press 1957), S. 171, zugefügt: „For instance, Buddhism abhors the taking of life and, with its ancient Hindu associations, particularly objects to the killing of cows for meat. Within recent years a vegetarian movement has gained ground among leading exponents of Buddhism in which U Nu is particularly prominent. The Prime Minister has disavowed any intention by those in power to prohibit the killing of animals for food, nevertheless this practice is definitely becoming increasingly restricted . . . In Lower Burma the sale of beef has ceased entirely, owing to restrictions.“

³ Vgl. die Indices zu I. B. HORNERS Übersetzung (Bd. I—V) unter „meat“ und „flesh“.

⁴ *bhojanīyaṃ nāma pañca bhojanāni: odano kummāso sattu maccho maṃsam.*

⁵ *sādhū, bhante, bhikkhū jācāvīvaṃ āvaññākaṃ assu, yo gāṃ'antaṃ osareyya, vajjāṃ naṃ phuseyya; jācāvīvaṃ piṇḍapātikā assu, yo nīmantanāṃ sādīgeyya, vajjāṃ naṃ phuseyya; jācāvīvaṃ paṃsukālikā assu, yo gahapātī-cīvaraṃ sādīgeyya, vajjāṃ naṃ phuseyya; jācāvīvaṃ rukhānālikā assu, yo chaṇṇāṃ upagaccheyya,*

vadatta gerechnet hat, erfolgt denn auch prompt. Der Buddha stellt es den Mönchen anheim, ob sie im Wald oder in Dorfnähe leben, ob sie Almosen beteln oder Einladungen annehmen, ob sie Abfall-Lumpen tragen oder sich Kleidung schenken lassen wollen, und er erlaubt für acht Monate (also außer der Regenzeit!) das Wohnen unter einem Baum; zum letzten Vorschlag aber erklärt er: „Fisch und Fleisch sind rein unter drei Bedingungen: wenn (der Mönch) nicht gesehen hat, nicht gehört hat und keinen Verdacht hegt (daß das Tier eigens für ihn getötet worden ist)“¹. Die hier in Klammern gegebene Ergänzung ergibt sich u. a. aus einer im Mahāvagga (6, 31, 12—14; ed. OLDENBERG S. 237f.) erzählten Geschichte. Der General Sīha in Vesālī hat für den Buddha und seine Mönche, die seine Einladung zum Essen angenommen haben, viel Fleisch besorgt. Während dieses verzehrt wird, durchziehen Jainas die Straßen der Stadt und rufen: „Heute hat der General Sīha ein großes Tier getötet und davon dem Asketen Gotama ein Mahl bereitet. Dieses Fleisch verzehrt der Asket Gotama, obwohl er weiß, daß es eigens für ihn getötet (*addhissa katam*), daß die Tötung um seinetwillen (geschehen) ist (*paṭicca-kammam*)“². Der General, dem dieser Vorwurf hinterbracht wird, weist ihm als Verleumdung zurück und beteuert, daß er nicht einmal um seines Lebens willen etwas Lebendiges absichtlich des Lebens berauben würde³. In der Tat hat er nämlich weder selbst ein Tier geschlachtet noch es schlachten lassen, sondern nur einen Diener ausgesandt mit der üblichen Formel: „Geh, mein Lieber, sieh nach, ob Fleisch da ist.“⁴ Und nach beendeter Mahlzeit tut der Buddha seinen Mönchen kund: „Nicht, ihr Mönche, soll man Fleisch essen, wenn man weiß, daß es eigens für einen getötet (*addhissa katam*) ist . . . Ich erlaube, ihr Mönche, Fisch und

vajjāṃ naṃ phuseyya; jācāvīvaṃ maccha-maṃsam na khādeyyaṃ, yo maccha-maṃsam khādeyya, vajjāṃ naṃ phuseyyā ti.

¹ *tīkoṭi-parisuddham maccha-maṃsam: adīṭham assutaṃ aparisaṅkītaṃ ti.*

² *aṇḍa Sīhena senāpatinā thālaṃ passuṃ vakhivā samannaṃsa Gotamassa bhantaṃ kidaṃ, taṃ samāno Gotamo jānaṃ jānaṃ addhissa katam maṃsam paribhūṇīti paṭicca-kammam* (Horner: „ . . . the recluse Gotama makes use of this meat, knowing that it was killed on purpose (for him), that the deed was (done) for his sake“). Die Ausdrucke *addhissa katam* und *paṭicca-kammam*, von denen der erste, wie wir sehen werden, eine Parallele bei den Jainas hat, dürfen in Verbindung mit „Fleisch“ Euphemismen sein; wir können sie in dieser Verbindung nur mit „eigens für . . . getötet“ und „Tötung um seinetwillen“ wiedergeben.

³ *na ca maggaṃ jīvīhathu pi saññicca pānaṃ jīvīā voropeyyāma.*

⁴ *gaccha, bhāge, pavatta-maṃsam jānāhi!* (Horners: „Go, good fellow, find out if there is meat to hand.“).

Fleisch, die in dreifacher Hinsicht rein sind: (wenn nämlich der Mönch) nicht gesehen, nicht gehört hat und keinen Verdacht hegt . . . 1“

Enthaltung von Fleisch und Fisch gehört also für den Buddha und seine Mönche zu den unsinnigen und daher abzulehnenden Verschärfungen und Überspannungen der Ordensregel². Wesentliche Bedingungen für den Fleischgenuß aber ist es, daß weder der Verzehrende das betreffende Tier selbst getötet hat noch es eigens für ihn getötet wurde, so daß ihn für die Tötung weder unmittelbare noch mittelbare Verantwortung trifft. Wir werden sehen, daß die gleiche Bedingung, nur noch schärfer gefaßt und verklausuliert, auch bei den Jainas gilt.

Die Jainas sind heute, Laien wie Mönche, die strengsten aller Vegetarier, und die Ahimsā gilt ihnen als das höchste Gebot ihrer Religion („*ahimsā paramo dharmah*“): sie dehnen sie auf das Ungezielter aus; ich habe selbst erlebt, wie ein giftiger Tausendfuß (*kanthajūrā*), der einen Mönch gebissen hatte, in einen Messingtopf getan und auf freiem Felde ausgesetzt wurde. Daß Jainamönche jemals Fleisch gegessen haben sollten, ist heutigen orthodoxen Jainas unvorstellbar und unannehmbar. Dennoch ergibt es sich, wie Schubring in seiner *Lehre der Jainas* S. 173 feststellt, einwandfrei aus Stellen in zwei der ältesten kanonischen Texte. Hier erscheinen in der langen Liste von Almosen, die der Mönch nicht annehmen darf, auch „Fleisch mit vielen Knochen und Fisch mit vielen Gräten“³. Als Grund des Verbots wird in einer in beiden Texten

¹ *na, bhikkhava, jānaṃ uddissa kaṭam maṃsam paribhūñitabbam . . . anujānāmi, bhikkhava, tikoḷi-parisuddham maccha-maṃsam: adittam assutam aparisaṅkham.*

² Über die spätere Bekämpfung des Fleischgenusses in einigen Mahāyāna-Verken vgl. WALDSCHMIDT a. a. O. S. 80ff.

³ *Āyāraṅga* II 1, 10, 5: *bahu-y-atthiyam vā maṃsam maccham vā bahu-kaṅṭayam; Dasaveyāliya* 5, 1, 73: *bahu-atthiyam pogalam aṇimisaṃ vā bahu-kaṅṭayam*. Es ist mit Händen zu greifen, daß inmitten der Prosa des Āyāra hier eine alte Sloka-Zeile in originaler Form erhalten ist, deren Metrum ausgerechnet in dem metrischen Kapitel des Dasaveyāliya durch sekundäre Ersetzung von *maṃsa* durch *pogala* und von *maccha* durch *aṇimisa* gröblich verletzt wurde. Nun ist für *aṇimisa* „nicht blinzeln“ auch im Sanskrit die Bedeutung „Fisch“ belegt; aber für *pudgala* ist die Bedeutung „Fleisch“ sonst nie und nirgends bekannt. Wie sie an unserer Stelle durch ein Mißverständnis zustande kommt, ist leicht zu zeigen. In der gleich zu zitierenden Fortsetzung der Āyāra-Stelle wird *pogala* — wörtlich „Masse, Materie“ — zur Bezeichnung des Fleisch-Quantums benutzt und konnte als Bezeichnung des schieren Fleisches im Gegensatz zu den Knochen aufgefaßt werden, und hierauf fußt die weiter verallgemeinernde Ersetzung von *maṃsa* durch *pogala* im Dasaveyāliya. Daß aber in diesem Text überhaupt die normalen Ausdrücke *maṃsa* und *maccha* durch das eigentlich etwas ganz anderes bedeutende *pogala* und das gesuchte *aṇimisa* ersetzt wurden, und zwar unter gröblicher Mißachtung des Metrums, dürfte nur als eine Art Euphemismus zu verstehen sein, in dem sich be-

gleichlautenden Verszeile angegeben, daß von solchem Almosen mehr weggeworfen werden müßte als gegessen werden könnte, der überwiegende Teil also Abfall wäre¹. Sollte nun, so fährt Āyāraṅga II 1, 10, 6 fort, jemand dem Mönch Fleisch mit vielen Knochen oder Fisch mit vielen Gräten anbieten, so soll er antworten: „Ehrwürden, bzw. Schwester, es ist mir nicht erlaubt, Fleisch mit vielen Knochen anzunehmen: gib mir ein so großes Quantum (*pogala*, „Masse“) wie du wünschst, aber keine Knochen.“ Sollte er aber Fleisch mit vielen Knochen oder Fisch mit vielen Gräten versehentlich angenommen haben (d. h. doch wohl: sollte er erst nach der Annahme feststellen, daß zu viel Knochen oder Gräten darin sind), so soll er nicht durch bruske Rückgabe den Spender kränken, sondern er soll damit beiseite gehen und in einem Garten oder einer Herberge an rituell reiner (d. h. von Belebtem freier) Stelle Fleisch und Fisch verzehren und dann Knochen oder Gräten an geeigneter Stelle mit den für derartige Fälle vorgeschriebenen Vorsichtsmaßnahmen niederlegen? Im Dasaveyāliya findet sich die gleiche Vorschrift an etwas

reits die spätere Mißbilligung von Fleisch und Fisch andeutet; vgl. dazu das gleich über die spätere Umdeutung der Wörter Auszuführende und die unten zu behandelnden kanonischen Belege für die Verdammung des Fleischgenusses.

¹ *appe sigā bhoyama-jīḍe, bahu vijjhaya-dhammie; wörtlich: „Wenig würde zur Kategorie des Eßbaren gehören, viel die Qualität des Wegzuwerfenden haben.“* (Die gleiche Verszeile dient im Āyāra unmittelbar vorher zur Begründung des Verbots der Annahme von Zuckerrohr; im Dasav. ist Zuckerrohr mit Fleisch, Fisch und anderem mehr in einem Sloka zusammengefaßt.) JACOB, LEUWMANN (ZDMG 46, 621) und SCHUBRING drucken falsch *bahu-vijjhaya-dhammie* als ein Kompositum, und SCHUBRING übersetzt: „would be an alms small in quantity, but a great prostitution of the dharma.“ Es scheint mir sicher, daß JACOBIS Übersetzung „so that only a part of it can be eaten and the greater part must be rejected“ das Richtige traf; sie beruhte auf Śīlānkaṣ ganz richtiger Erklärung der Āyāra-Stelle: *atvāṇambhūte parigṛhīte 'py antarīkṣv-ādīke 'pam aṣanīyam bahu parīyā-jana-dharmakam iī matvā na parigṛhīyēt.*

² *sigā naṃ parō bahu-atthiṇṇa maṃseṇa vā maccheṇa vā uvvānānteyjā: āsanto samānā, abhikkankhāsi bahu-atthiyam maṃsam paḍigāhettāe? etappagāraṃ nigghosam soccā nisamma se puvevāṃ eva āloejjā: āsato ti vā bhavānī ti vā, no khala kappai me bahu-atthiyam maṃsam paḍigāhettāe; abhikkankhāsi me dāṇu jāvatiyam, tāvatiyam pogalam dalaḍḍhī, mā atthiyāṇi . . . se ya āhacca paḍigāhīe sigā, tam no hi tī vaejjā, no anaha [?hes akha?] tī vaejjā. se tam ādāya egantam avakkamejjā 2 tū āhe āṇāmaṃsi vā ahe vvaṣṣaḡamaṃsi vā app'ānde jāva samānāe maṃsagaṃ macchagaṃ bhocā atthiyāṇi kaṅṭage gahāya se tam āyāe egantam avakkamejjā ahe jhāma-thaṅḍāṇasi vā jāva paṃvijjīya 2 parīhvaejjā. (JACOBIS Übersetzung: „he should not say: 'No, away, take it!'“ hat den zu erwartenden Sinn, ist aber mit seinem Text: *tam no tī vaejjā, no ha tī, no haṃdaha tī vaejjā* nicht zu vereinbaren. Der oben gegebene Text beruht auf einer Kollation von SCHUBRING, nach dessen freundlicher Auskunft das an sich gut passende *no haṃdaha tī vaejjā*, er soll nicht sagen: „da*

späterer Stelle, also von dem Annahmeverbot für Fleisch und Fisch mit vielen Knochen und Gräten getrennt, und ausgedehnt auf unverdauliche Fremdkörper in der Speise; 5, 1, 84ff.: „Dabei kann es, während er ißt, vorkommen, daß er auf einen Knochen, eine Gräte, ein Stroh- oder Holzstück, ein Steinchen oder etwas anderes Derartiges stößt. Das soll er, nachdem er es herausgenommen, nicht wegwerfen, (soll es auch) nicht mit dem Munde ausspeien; er soll es in die Hand nehmen, beiseite gehen, einen von Belebtem freien Platz suchen und es vorsichtig niederlegen und dann zurückkehren!.“

In seinem 872 n. Chr. beendeten Kommentar zum Āyāraṅga gibt Śīlānka zu den Wörtern *manṣa* und *maccā* keine Erklärung, offenbar weil er diese völlig eindeutigen und normalen Ausdrücke einer solchen nicht für bedürftig hielt. Daß er sie in ihrem gewöhnlichen Sinn verstand, darf man wohl aus der Bemerkung schließen, die er seiner Erklärung des oben zitierten Verses *appe siyā bhogaṇa-jjāe* anfügt: er gibt diese Erklärung, wo der Vers zuerst erscheint, nämlich bei dem Annahmeverbot für Zuckerrohr, und verweist mit den Worten *evam māṃsa-sūtram api negam* auf das folgende „Fleisch-Sūtra“ — eine Bezeichnung, die er doch so kaum gewählt hätte, wenn er unter *manṣa* etwas Vegetabilisches hätte verstanden wissen wollen. Anders lagen die Dinge für den klassischen Kommentator des Dasaveyāliya, Haribhadra (Mitte des 8. Jh. n. Chr.); die sonderbaren Ausdrücke *poggala* und *animisa* verlangen unbedingt eine Erklärung. Und er gibt sie unbefangen mit *māṃsa* und *matsya*, „Fleisch“ und „Fisch“, wieder — fügt jedoch hinzu, daß andere sie als Namen zweier entsprechend beschaffener Früchte bezeichneten, da sie in einem sonst von Pflanzen handelnden Abschnitt ständen².

Diese Erklärung als Früchte mit harten Kernen oder Stacheln o. dgl. ist heute die allein anerkannte. 1932 wurde eine von Schrubring hergestellte Neuauflage und Übersetzung des Dasaveyāliya durch die Munitizenz eines Ahmedabader Jaina-Kaufmannes in Glückstadt gedruckt³ nimm!“ als nicht vorhanden zu streichen ist. Die Cūrṇi sagt: *so ya puna saddho sadḍhī vā pharusaṇa na bhanejā*, was wohl nur heißen kann: „er aber soll zu dem Laien bzw. der Laienschwester (Akkusative!) nicht barsch reden“).

¹ *tattha se bhujjamaṇṇassa atthajam kaṇṭao siyā / tama-kattha-sakkaram vā vi amanaṇ vā vī taḥāvīham // tam akkhevītu na nikkhīve, āsaena na chaddāe / hatthena tam gahēnaṇaṇ egaṇṭam avakkame // egaṇṭam avakkamettā acittam paḍḍhejā / jaṇaṇa pariḥhavejā, pariḥappā paḍḍikkame*. SCHUBRING übersetzt: „... it might happen that he meets with a bone, a thorn, a bit of grass ...“. Es scheint mir sicher, daß *atthajam kaṇṭao* auch hier „Knochen oder Gräte“ heißt.

² *Anga to abhidāhātī: vamaṣṭy-adhikāratī taḥāvīlha-phalābhīlthāne ete itī*.

³ „Ahmedabad, The Managers of Sheth Anandji Katanji, 1932“.

und nach Indien geschickt. Als man dort feststellte, daß 5, 1, 73 *manṣa* und *maccā* mit „meat“ und „fish“ übersetzt waren, wurde die ganze Auflage sekretiert; sie ist bis heute nicht ausgeliefert worden, und ein Bombayer Rechtsanwalt erklärte mir, im Text könne nicht von Fleisch und Fisch die Rede sein, da dies der von dem Religionsstifter Mahāvīra gepredigten Ahimsā widerspreche. Gegen JACOBI'S Übersetzung der Āyāra-Stelle legten die Jainas bei dem Herausgeber der „Sacred Books of the East“, MAX MÜLLER, Protest ein, und der Oberpriester der Bombayer Jaina-Gemeinde sandte JACOBI folgende Erklärung der Stelle: „A monk or a nun on a begging tour is prohibited from receiving conserve of fruits containing a large portion of bark or an exterior covering of a fruit ...“¹

Zu den beiden besprochenen Stellen kommt nun noch ein berühmtes kanonisches Zeugnis für den Fleischgenuß des Religionsstifters selbst. Im 15. Śataka der Viyāhapannatti schickt der schwer kranke Mahāvīra einen seiner Jünger zu der Laienschwester Revai in Menḍhiyagāma und läßt ihr sagen: „Du hast für mich zwei Taubenkörper zubereitet, die brauche ich nicht; (aber) du hast anderes, vom Vortag übrig gebliebenes von einer Katze getötetes („gemachtes“!) Hahnenfleisch, das bringe, das brauche ich!“² Der Jünger führt den Auftrag aus, und nach Genuß des Hahnenfleisches wird Mahāvīra schnell wieder gesund.

¹ Vgl. H. R. KAPADIA, *Prohibition of Flesh-Eating in Jainism*, Review of Philosophy and Religion IV (1933) S. 232ff. In seinem dort abgedruckten langen Brief an Motilal Ladhaji vom 14. 2. 1928 kommt JACOBI den Jainas entgegen durch den Vorschlag, aufgrund zweier Stellen im Mahābhāṣya und in Vācaspatimīśras Nyāyasūtra-Kommentar die Ausdrücke „Fleisch mit vielen Knochen“ und „Fisch mit vielen Gräten“ als sprichwörtlich gewordene „metaphorische“ Bezeichnungen für „an object containing the substance which is wanted in intimate connection with much that must be rejected“ zu verstehen: „The meaning of the passage is, therefore, that a monk should not accept as alms any substance of which only a part can be eaten and a great part must be rejected.“ Es ist unnötig, JACOBI'S (hier nicht vollständig zitierte) Argumentation im Einzelnen zu widerlegen; unbefangene Lektüre des Āyāraṅga-Abschnittes sollte genügen, den Leser zu überzeugen, daß von wirklichem Fleisch und Fisch die Rede ist. Stände „Fleisch mit vielen Knochen“ metaphorisch für alles, was nur zum kleineren Teil eßbar, zum größeren Abfall ist, so wäre es unbegreiflich, daß der Vers *appe siyā bhogaṇa-jjāe* im Āyāra zuerst zur Begründung des Zuckerrohr-Verbots angeführt wird und dann noch einmal für *manṣa* und *maccā*; noch weniger könnte im Dasaveyāliya Fleisch („*poggala*“) und Fisch („*animisa*“) mit mehreren Vegetabilien zu einer Liste zusammengefaßt sein, auf die dann das begründende *appe siyā* ... folgt.

² *tam gacchaha nam tumam, Sīhā, Menḍhiyagāmaṇaṇaṇaṇ Revaiē gāḥāvīnaṇe*, *tehiṇaṇ no aṭṭho. atthā se amne pāriyāsīe majjāra-kaḍāe kukkūda-maṃṣae, tam āhāvīhī, eevanaṇ aṭṭho*.

Die kleine Geschichte trägt so individuelle Züge, daß man kaum umhin kann, sie für historisch zu halten. Außerdem stimmt sie bemerkenswert genau zu dem, was wir bei den Buddhisten gelernt haben. Auch in ihr erscheint der Ausdruck „gemachtes Fleisch“ im Sinne des von jemand getöteten; und es entspricht genau den vom Buddha erlassenen Vorschriften, daß Mahāvīra für ihn (*mama atthāe*) bereitete Tauben ablehnt und statt ihrer einen nicht von Menschen, sondern von einem Tier getöteten Hahn erbittet: es könnte keine sicherere Garantie dafür geben, daß der Hahn nicht für Mahāvīra, um seinetwillen, getötet wurde — in diesem Falle ist sogar die Laienschwester von jeder Verantwortung für die Tötung frei¹.

Der Kommentator der Vīyāhapannatti, Abhayadeva, lebte in der 2. Hälfte des 11. Jh. Er erklärt zu den „Taubenkörpern“ und dem von der Katze „gemachten“ Hahnenfleisch, „einige“ nähmen für diese Ausdrücke die normale Bedeutung (*śrūyamānam evārtham*), „nur den gehörten Sinn“ an, andere aber erklärten die Taubenkörper als wegen ihrer Taubenfarbe so genannte Kürbisse; die „Katze“ sei entweder ein bestimmter (Körper-)wind² und *mārijāra-kṛta* bedeute „gemacht, um diesen zur Ruhe zu bringen“, oder *mārijāra* sei eine „Katze“ genannte Pflanze und *mārijāra-kṛta* bedeute „damit vermengt“ (*?bhāvita*); endlich sei nach Meinung jener „Einigen“ *kukkuta-māṃsa* soviel wie *bījāpūra-katāha* („Zitronen-Topf“?)³.

Auch hier hat sich also noch im 11. Jahrhundert die richtige Erklärung erhalten neben der vegetarischen Umdeutung, die — ein genaues Gegenstück zu dem Versuch, aus dem von Buddha genossenen Schweinefleisch ein Pilzgericht o. dgl. zu machen — sich heute allgemein durchgesetzt hat⁴, während die richtige Übersetzung heftiger Empörung begegnet. Eine solche richtige Gujarati-Übersetzung von G. J. PATEL zitiert

¹ Abgesehen hiervon ist auch nach brahmanischer Lehre rein das Fleisch von Raubtieren (*kṛavyāda*) gerissener Tiere; vgl. Mann 5, 131; Yajñ. 1, 192 usw., speziell aber Vas. XIV 27: *mārijāra-mukha-samspr̥ṣṭam śuci eva hi tad bhavet*.

² S. B. DEO, *History of Jaina Monachism*, S. 172f., macht daraus „a kind of gas“!
³ *dhve kavoyā ity ādeh śrūyamānam evārtham kecin mangante; anye tv āhah: kapotakah pakṣi-viśeṣas, tadvad dve phale varāna-sādharanyāt; te kapote kūsmanāde, hrasve kapote kapotake te ca śarīre ca vanaspati-jīva-dehatvāt kapota-śarīre. abha vā kṛpota-śarīre eva dhāsava-varāna-sādharanyād eva kapota-śarīre kūsmanāda-phale eva*

... mārijāra-kādae ity āder api kecie chṛūyamānam evārtham mangante, anye tv āhur: mārijāro vāyu-viśeṣas, tad-upaśamanāya kṛtam samskr̥tam mārijāra-kṛtam; apare tv āhur: mārijāro virālikābhādhāno vanaspati-viśeṣas, tena kṛtam bhāvitam gat tat tabhā. kin tad ity āha: kukkuta-māṃsakam bījāpūra-katāham.

⁴ Vgl. die in vorletzter Anmerkung zitierte Stelle.

H. R. KAPADIA in seiner *History of the Canonical Literature of the Jains* S. 1281 und bemerkt dazu: „This translation was greatly resented by the Jains especially when Mr. G. J. Patel's article ‚Mahāvīr svāmi no māṃsāhār‘ [das Fleischessen des Herrn Mahāvīra] got published . . . Several articles were written as a rejoinder by some of the Jaina Sādhus and others. There they have pointed out that the words *kavoya*, *mārijāra* and *kukkuda* do not here mean a pigeon, a cat and a cock; but stand for *kūsmanāda*, *vāyuvīśeṣa* or *virālikā* (a kind of *vanaspati*) and *bījāpūraka* respectively. They have further supported their view by quoting Ni-ghanṭus and Suśrutasaṃhitā.“

So wenig wir diesen vegetaristischen Umdeutungen zustimmen können (bezeichnend ist schon, daß für *mārijāra-kādae* zwei ganz verschiedene gegeben werden!), so wenig ist andererseits zu leugnen, daß andere kanonische Stellen den Fleischgenuß mindestens für Mönche mißbilligen, ja ihn allgemein verdammen. KAPADIA hat diese Stellen in dem oben S. 11 Anm. 1 zitierten Artikel gesammelt. Zwar werden wir das von ihm aus Thāṅaṅga IV, Vīyāhapannatti VIII, 9 und Uvavāyīya 56 (LEUWMANN'S Ausgabe S. 62 letzte Zeile) zitierte, mit Höllenstrafe bedrohte *kūṇimāhāra* nicht ohne weiteres mit „flesh-eating“ übersetzen, sondern vielleicht wörtlich als „Aas essen“ verstehen dürfen. Aber Dasaveyāliya 12, 7 gehört es zu den Eigenschaften des guten Mönchs, daß er *a-maccha-maṃsāsi amacharī ya* ist (SCHUBRING: „[he should] not [drink] liquor nor eat meat, and [he should] not [be] envious [of any one who does so]“), und Sūyagada II 2, 72 werden in ähnlichem Zusammenhang die Mönche *a-majja-maṃsāsīno* genannt. Uttarajjhāyā 5, 9 und 7, 5—7 erscheinen in zwei teilweise wörtlich übereinstimmenden Listen grober Sünden des unwissenden Weltlings Genuß von Alkohol und Fleisch². In Kapitel 19

¹ *tā Mendhik nagar mā Revati gṛhapatnī che, te ne tyā jā, tene māre māje be kabūtar rāndhīne taiyār karjā che. pan te ne kacheje ke māre tem nā kām nathi; parambhū gai kāle bilādāe mārelā kākādā nā māṃs tene taiyār kerelā che, te māre māje lai āo*. „In der Stadt M. ist eine Hausfrau R., zu der gehe. Sie hat für mich zwei Tauben gekocht und fertig gemacht. Aber sage ihr, daß ich diese nicht brauche. Doch hat sie das Fleisch eines gestern von einer Katze getöteten Hahnes fertig gemacht, das hole für mich.“

² 5, 9: *hiṃse bāle masāvāi mālle pisuve sadhe / bhanyamāne svarajṇ maṃsam sejanṇ ejaṇṇ ti mammai* (JACOBI: „An ignorant man kills, lies, deceives, calumniates, dissembles, drinks liquor, and eats meat, thinking that this is the right thing to do“). 5, 9^a = 7, 5^a; 5, 9^c = 7, 5^c; 7, 7: *aya-kukkura-bhoj ya tundaḷle* [so! Chapp. falsch *tundaḷle*] *ciya-lohie / āuyam narae kankhe jahāsam va elae*, (JACOBI: „He eats crisp goats' meat, his belly grows, and his veins swell with blood — but he gains nothing but life in hell, just as the ram is only fed to be killed for the sake of a guest“).

des gleichen Textes endlich verteidigt ein Jüngling seinen Entschluß zur Weltentsagung, indem er den Eltern, die ihn zurückhalten wollen, die Höllenqualen ausmalt, die er in früheren Existenzen für die Sünden des Weltlebens erlitten habe; dabei sagt er Str. 69f.: „Ihr eßt gern Fleisch, in Stücken und gebraten: mich hat man (in der Hölle) immer wieder gezwungen, mein eigenes feuerfarbenes [d. h. blutig-rohes] Fleisch zu essen. Ihr trinkt gern Brantwein, Rum, Schnaps und (eßt gern) Honig: mich hat man (in der Hölle) gezwungen, glühend heißes Fett und Blut zu trinken!“. Auch hier werden also Fleisch- und Alkoholgenuß zusammengestellt und durch passend dazu ausgedachte Höllenstrafen vergolten.

Die Jaina-Tradition selbst gibt an, daß Redaktion und Aufzeichnung des Kanons erst ein rundes Jahrtausend nach dem Tode des Religionsstifters, nämlich am Anfang des 6. Jh. auf dem Konzil von Valabhi, erfolgt sei; es ist längst bekannt und anerkannt, daß im Jaina-Kanon alte und älteste Stücke neben jungen und jüngsten stehen. Auf alle Fälle reichen nicht wenige kanonische Stücke weit in die Zeit hinab, wo sich, wie wir noch sehen werden, der Vegetarismus auch bei den Hindus bereits weitgehend durchgesetzt hatte. Die eben vorgeführten Stellen, die den Fleischgenuß verdammen, können daher in keiner Weise die Aussage der drei zuerst behandelten erschüttern, in denen wir vielmehr hochwichtige Zeugen für den Brauch der ältesten Zeit des Jainatums erblicken dürfen — Zeugen, deren Glaubwürdigkeit durch die buddhistischen Parallelen wirksam unterstützt wird. Aber nicht nur dies; gerade die bis zur Absurdität gesteigerte Konsequenz, mit der der Jainamönch die Ahimsā durchzuführen versucht, läßt uns die scheinbare Inkonsistenz seines Fleischgenusses besonders klar verstehen.

Der Jinsimus lehrt, was man einen vollständigen Animismus nennen könnte: die ganze Natur ist beseelt; nicht nur Tiere und Pflanzen sind es, sondern auch die Elemente Erde, Wasser, Feuer und Luft bestehen aus zahllosen elementaren Einzelseelen². Indem die Ahimsā bis auf diese erstreckt wird, ergeben sich für den Mönch z. B. die Verbote des Wasser-

¹ *tubam piṅṭā manasā khandāṁ sollagāni ga / khāvo mi sa-manasā aggi-vanṇāni negaso // tubam piṅṭā surā sīhā neruo ga mahāni ga / pāvo mi jālanto vasaṭo rāhorāni ga.* JACOBS Übersetzung „poisoned meat“ beruht auf der falschen Lesart *visa-manasāni*. CHARPENTIER druckt *khāvo misamanasāni* und gibt in seinem Kommentar lange Erklärungen über *misa*, die sich durch richtige Worttrennung erledigen. Daß *mi* = *asmi* (und folglich *samanasāni* = *sa-mānasāni*) ist, hätte ihn ein Blick auf das parallele *pāvo mi* von Str. 70 lehren sollen.

² Vgl. SCHUBRING, *Lehre der Jainas* § 104f.

plantzens und Wassererhitzens, jeglichen Hantierens mit Feuer und der Benutzung eines Fächers, der die Luft-Seelen verletzen würde¹. Verbotten ist ihm selbstverständlich Annahme und Genuß jeglicher belebten (*sacitta*) Nahrung. „Es muß sie also“ — wie SCHUBRING, *Lehre der Jainas* S. 173, treffend formuliert — „ein Anderer vorher des Lebens beraubt haben.“ Das gilt sogar vom Wasser, das der Mönch selbst nicht erhitzen, dennoch aber nur genießen darf, wenn es durch Kochen leblos gemacht ist²; die noch heute beobachtete Regel macht es z. B. für den Indologen, der in abgelegener Gegend Jainamönche besucht, leichter als anderswo in Indien, abgekochtes Trinkwasser zu bekommen. Der Mönch kann also praktisch überhaupt nichts essen oder trinken, wenn nicht ein Laie durch dessen Abtötung gegen die Ahimsā verstoßen hat. Und dann ist ja in der Tat kein grundsätzlicher Unterschied zwischen dem Genuß von andern gekochten Wassers, von andern gekochter Pflanzen oder des Fleisches von andern getöteter Tiere. Dabei gilt allerdings ganz allgemein die vorhin zitierte Bedingung Buddhas für Fleisch und Fisch: der Jainamönch darf überhaupt nichts als Almosen annehmen, was eigens für ihn gekauft, geholt, zubereitet usw. ist. Die „für den Erwarteten persönlich“ (SCHUBRING a. a. O. S. 172) vorbereitete Gabe aber heißt *uddesiya*, was also genau dem buddhistischen *uddissa-katam* entspricht. Durch eine erschöpfende Kasuistik von Bedingungen, deren Nichteinhaltung die Gabe unannehmbaar macht, wird so der Mönch vor jeder noch so mittelbaren und entfernten Beteiligung an der Lebensberaubung gesichert.

Gleichzeitig wird hier die eigentliche Natur der Ahimsā ganz deutlich: sie hat ursprünglich mit Ethik in unserem Sinne nichts zu tun, sondern ist ein magisch-ritualistisches Tabu auf das Leben, das in keiner seiner Formen zerstört werden darf. Daß das weithin noch heute auch für den Hinduismus gilt, zeigt die in Katherine Mayos berühmten Buch „Mother India“ satzsam ausgemalte und von Gandhi in den schärfsten Ausdrücken verurteilte heutige Praxis, in der sich strengster Vegetarismus und die entristete Weigerung, die schrecklichsten Todesqualen einer Kuh abzukürzen, mit greulichen Tierquälereien im täglichen Umgang mit dem Rind und mit miserabelster Milchwirtschaft verbinden können. Daß aber der Jainamönch nur dank der Sünde des Laien sündlos lebt, ist schließlich der gleiche Jgoismus, der im alten Buddhismus die ganze Energie des Mönches auf die Arbeit an der eigenen Erlösung konzentriert und das

¹ Dasaveyāliya Kap. 3 und 4.

² Es heißt dann *udaga-ṛiyada*, d. h. etwa „Wasser-Modifikation“ — offenbar wiederum ein euphemistischer Ausdruck.

Verhalten gegen den Mitmenschen dem Gesichtspunkt der Förderung des eigenen Erlösungsstrebens unterordnet, also eben der Egoismus, dem dann der Mahāyāna-Buddhismus sein altruistisches Ideal der Erlösung aller Menschen entgegensetzt. Und wenn es für den Jainamönch nur darauf ankam, daß er nicht selbst gegen die Ahimsā verstieß, während er ohne Bedenken von dem Verstoß des andern profitierte, so hat auch das seine modernen Parallelen, nicht nur in der oben erwähnten Praxis der Sherpas oder der Buddhistenmönche Burmas; wir werden jetzt vielleicht nicht mehr so leicht uns darüber entriüsten oder spotten, wenn der fromme Hindu manchmal kein Bedenken trägt, seine Kuh dem mohamedanischen Metzger zu verkaufen.

Wenden wir uns nun von Buddhisten und Jainas zu den Brahmanen, so läßt sich das allmähliche Aufkommen der Ahimsā und ihrer vegetaristischen Konsequenz besonders gut ablesen an dem einschlägigen Abschnitt des schon erwähnten „Gesetzbuchs des Manu“. Bei seiner Lektüre ist zu bedenken, daß in diesem autoritativsten Kodex indischen Brauchtums und Rechts nicht selten ein grundlegender Wandel von Anschauung und Sitte sich so niedergeschlagen hat, daß Altes und Neues einfach nebeneinander, oder vielmehr nacheinander, gestellt ist ohne Rücksicht auf die sich ergebenden flagranten Widersprüche. Ein bekanntes Beispiel sind etwa die Vorschriften über das Levirat¹, die auch außerhalb Indiens wohlbekannt, u. a. im indischen Epos bezugte Sitte, wonach der Bruder eines in kinderloser Ehe Verstorbenen mit seiner Schwägerin die für die Manenopfer so unentbehrliche Nachkommenschaft erzeugt. Der gewandelten Anschauung, wonach eine Frau nach dem Tode des (fatten nie mehr mit einem Manne Umgang haben darf — woraus sich also das bekannte Verbot der Witwenheirat und als Extrem die Witwenverbrennung ergeben —, solcher Anschauung wurde das Levirat im höchsten Grade anstößig. Man wagt aber nicht, die alte Vorschrift einfach fallen zu lassen. Sie wird Manu 9, 59 getreulich mitgeteilt; dann aber folgen vier Strophen (60—63), die offenbar bemüht sind, den Brauch einzuschränken und weniger anstößig zu machen: es wird bestimmt, daß der Umgang mit der Schwägerin nach Erzeugung eines Sohnes aufzuhören hat und daß, wenn er aus Sinnlichkeit fortgesetzt wird, beide Partner der Kaste verlustig gehen; nach einer späteren Stelle (9, 143f.) ist der so erzeugte zweite Sohn sogar erbunfähig. Und unvermittelt folgen dann fünf Strophen (9, 64—68), die das Levirat in den schärfsten Ausdrücken verdammen und rundweg verbieten: es ist ein für das Vieh

¹ Vgl. Bühlers Übersetzung (SBE XXV) S. XCIV.

passender Brauch, der in den heiligen Schriften keine Stütze findet und, wo er in alter Zeit bei Menschen vorkam, verheerende Auswirkungen hatte. Kritisch-historischer Betrachtung löst sich also das scheinbare Nebeneinander widersprechender Vorschriften auf in das Nacheinander geschichtlicher Entwicklungsstufen. Und genau das Gleiche gilt von dem Manu-Abschnitt über den Fleischgenuß.

Die Strophen 5—25 des 5. Kapitels geben die in jedem Rechtsbuch einen wichtigen Platz einnehmenden zahlreichen und verwickelten Vorschriften über verbotene und erlaubte Speisen. Zu den nicht nur unter bestimmten Umständen (angesäuert oder abgestanden, mit Unreinem vermischt usw.), sondern überhaupt verbotenen Speisen gehören dabei auch Vegetabilien wie besonders Lauch, Knoblauch, Zwiebeln und Pilze; vor allem aber erhalten wir eine lange (bei den verschiedenen Autoren übrigens beträchtlich variiende) Liste nicht zu essender Tiere. Eine solche Aufzählung impliziert natürlich, daß andere Tiere gegessen werden dürfen, und das wird dadurch unterstrichen, daß generelle Verbote durch ausdrückliche Erlaubnis für einzelne Tierarten eingeschränkt werden. Das wichtigste Beispiel ist ein alter Vers, der fünf fünfkrallige Tiere zu essen erlaubt; HEINRICH LÜDERS hat ihn durch die gesamte Rechtsliteratur, das Epos und die buddhistische Pali-Literatur verfolgt¹. Hier geht es also nur um die Unterscheidung von „koscherem“ und nicht koscherem Fleisch; der Fleischgenuß als solcher wird als selbstverständlich vorausgesetzt²; von Vegetarismus ist überhaupt noch keine Rede³.

¹ „Eine indische Speiseregeln“, *Philologica Indica* 175ff.

² Es ist ein auch heute noch immer wieder anzutreffendes Mißverständnis, wenn etwa JOLLY, *Recht und Sitte* S. 157, in den Bestimmungen über koschere und nicht koschere Tiere „Überreste einer laxeren Auffassung der ahimsā“ sieht, „welche gewisse Tiere für eßbar erklärt.“ Danach hätte also der Siegeszug der Ahimsā in einer allmählichen Ausdehnung des Tötungsverbotens von einigen auf immer mehr Tierarten bestanden. Damit ist die historische Entwicklung völlig verkannt. Für die Ahimsā kann es grundsätzlich keinen Unterschied zwischen einzelnen Tierarten geben; anderseits finden wir Bestimmungen über Reinheit und Unreinheit von Tieren bei vielen Völkern (etwa den Juden), die von Ahimsā gar nichts wissen. Die Unterscheidung zwischen reinen und unreinen Tieren und das auf Ahimsā beruhende Tötungsverbot haben ursprünglich und geschichtlich gar nichts miteinander zu tun. Unvermeidlich wurden sie aber — und daher stammt z. T. das Mißverständnis — später von den Indern miteinander verknüpft, indem man die alten Regeln über rein und unrein und die neuen, die Tötung ganz verboten oder wie gleich zu zeigen, auf rituelle Anlässe beschränken, so in Binklang brachte, daß man auch den bedingt noch erlaubten Fleischgenuß auf die „koscheren“ Tiere beschränkte.

³ Von der Ahimsā nur indirekt an einer Stelle (Stv. 22), die den Brahmanen die Tötung koscherer Tiere und Vögel für das Opfer und zum Unterhalt von Angehörigen erlaubt (oder befehlt); die Stelle wird uns später beschäftigen.

