

Material aus medizinischen Texten zum Verzehr von Rind- und Büffelfleisch im Alten Indien, zeitgenössisch kontextualisiert

Rahul Peter Das

[...] denn der Mensch ist ein Wesen, das grundsätzlich in Bedeutungen lebt, das Gegenstände nicht als Gegenstände interessiert, sondern als das, was sie (ihm) bedeuten.

(Schmidt 1969: 53)

Anders als der von der Gegenwart ausgehende Begriff „Südasiens“ ist die historisierende Bezeichnung „Indien“ trotz der Gefahr der Kontamination zwischen gegenwärtigem politischem Gebilde und Kulturregion nach wie vor in indologischen Fachkreisen geläufiger; sie wird somit auch hier für das Altertum, nicht jedoch für die Neuzeit verwandt, in der „Indien“ den heutigen Staat gleichen Namens bezeichnet. Dabei bleibt jedoch – auch wenn die eigentlich banale, vor nicht allzu langer Zeit jedoch keineswegs selbstverständliche Erkenntnis, daß es *die* indische¹ Kultur schlechthin nicht gibt, heute als Gemeinplatz gelten darf – für den vornehmlich philologisch orientierten Forscher die Versuchung bestehen, das in einem Textzeugnis oder einigen wenigen Textzeugnissen Vorgefundene als seiner Auslegung dieser Zeugnisse gemäß repräsentativ für *die* indische Kultur anzusehen.² Das ist durchaus problematisch,

-
- 1 „Indisch“ dürfte hier und im folgenden vor allem als das aufgefaßt werden, was man mangels eines besseren Ausdrucks mit der Linguistik entlehnter Terminologie „(indo)arisch (geprägt)“ (im Gegensatz etwa zu „dravidisch“, „sino-tibetisch“ usw.) nennen könnte. Obwohl zweifellos eine Einengung des Bedeutungsfeldes des Begriffs „indisch“ und auch der Vermengung von linguistischen und kulturellen Merkmalen zuträglich, ist die Verwendung des Wortes in diesem Sinne im Einklang mit dem in Indologenkreisen früher und auch heute noch größtenteils vorherrschenden Usus, auch wenn der Begriff „arisch“ ansonsten nicht ohne seine besondere Problematik ist, besonders im deutschsprachigen Bereich.
 - 2 Als Gedankenspiel könnte man eruieren, was wäre, wenn man statt „Kultur“ von „Zivilisation“ sprechen würde; vgl. hierzu die Ausführungen von Ashis Nandy: „Culture may or may not be plural; civilizations always are. I cannot think of a monolithic civilization because it will then be a culture. Civilization is by definition a confrontation of cultures, that is the way I look at it“ (Lal 2000: 84).

wenn man es in Verbindung setzt mit folgender Charakterisierung der Philologie überhaupt (Harpham 2009: 39):

Philology became new or modern when it found a way to conjoin a limited empiricism to a speculative practice with no limits at all, when it discovered the route that led from the close study of the text to the language of the text, and from there to the author, the culture the author inhabited, other cultures, the origins of cultures, and finally to human origins and the mysteries surrounding those origins. In the new philology, the “art of the goldsmith” extended from textual microdetails to questions of profound historical, philosophical, and moral significance, for there was no weak link in this golden chain, no knowledge that could be considered irrelevant.

Ob das hier pauschal Beschriebene tatsächlich Philologie zu nennen ist,³ oder eher als etwas sich aus letzterem Entwickeltes, bleibe dahingestellt; manches in Harphams Beschreibung würden etliche möglicherweise eher mit einigen der Sozialwissenschaften in Verbindung bringen. Doch unabhängig von Definitionen und Feinabgrenzungen wird hier doch ein wahrgenommener Anspruch artikuliert, der tatsächlich zumindest für Teile der Indologie wenn auch nicht in Bezug auf andere Kulturen, Kulturen überhaupt oder gar die Mysterien des menschlichen Seins, so doch in Bezug auf die als ‚indisch‘ bezeichnete Kultur gilt.⁴ Im Lichte des weiter oben Gesagten kann das in der Tat problematisch sein.⁵ Das schiere Volumen des Forschers Arbeitsmaterials (für das

3 Was eigentlich „philology“ sein soll, ist noch unklarer in Golumbia 2021, eine der rezentesten Weiterentwicklungen von Harpham 2009. Vgl. als Parallele die Anmerkungen zum Begriff „translation“ in Das 2018: 88f. und das resignierende Fazit von Torop 1997: 37: „It is very difficult to define the concept of translation in translation studies.“

4 Das geht eindeutig aus Slaje 2003 hervor, was Michaels 2020: 373f., 379 kritisch sieht. Hingewiesen sei in diesem Zusammenhang auch auf die Kritik von Adluri & Bagchee 2014 (wo Harpham 2009 unberücksichtigt ist) an der ‚deutschen‘ Indologie, darunter auf S. 370: „It [= „the historical-critical method or the text-historical method“ gemäß S. 1] focused on texts not as they functioned within the life of the community, but as reconstituted by the scholar“; allerdings lenkt die Darstellungsweise in diesem Werk eher vom eigentlichen Gegenstand ab, zumal Textkritik und (individualistische) kulturelle Appropriation von Texten vermengt erscheinen, besonders im letzten Kapitel. Auch ist wohl Zweckgerichtetsein mit im Spiel, wie Adluri & Bagchee 2020: 109 nahelegt zu vermuten: „The death of Indology marks a historic caesura in the relationship between the two nations [= Deutschland und Indien]. It allows their relationship to unfold in an atmosphere of dialogue and mutual respect, unclouded by racist and nationalist concerns.“

5 Mehr wäre hier nicht zu sagen, denn deutsche indologische Schriften zu Indien warten nach wie vor auf die differenzierte und unpolemische Betrachtungsweise, wie etwa bei Dharampal-Frick 1994: 6–14 methodisch dargelegt.

alte Indien größtenteils, wenn auch nicht nur, auf altindiarisch verfaßte Texte) kann zudem aus seinem Bewußtsein verdrängen, daß auch diese gewaltige Masse doch größtenteils ein Produkt gelehrter Tätigkeit und insofern eventuell, wenn auch nicht notwendigerweise, nur repräsentativ für die Lebenswirklichkeit oder gar nur das normative Denken einer Minderheit sein könne,⁶ auch wenn diese Minderheit in etlichen Fällen großen Einfluß auf Denken und Handeln anderer gehabt habe. So kann durchaus und nach wie vor eine Diskrepanz zwischen theoretischer Einsicht und praktischer Anwendung entstehen, was aber wohl unvermeidlich ist,⁷ zumal es das Fachverständnis, das den Fachgegenstand als auf eine Region – ob „Südasiens“ oder „Indien“ – bezogen definiert, schwer macht, dem hermeneutischen Zirkel zu entkommen. Dabei ist aber andererseits selbst bei der Annahme von grundsätzlicher Heterogenität die absolute Negierung von Homogenität auch nicht möglich; Heterogenität und Homogenität können nicht *a priori* als sich gegenseitig ausschließend betrachtet werden.⁸

Das Problem vorhandener Heterogenität und homogener Betrachtungsweise ist natürlich nichts, das nur die akademische Befassung mit Indien betrifft, sondern auch ein Teil der Lebenswirklichkeit Indiens bzw. Südasiens, sowohl (wenn auch möglicherweise mit unterschiedlicher Akzentuierung⁹) in der Vergangenheit als auch in der Gegenwart, etwa in politischen oder identitären Auseinandersetzungen.¹⁰ Es ist aber auch innig verwoben mit dem Problem des Zugangs überhaupt, der niemals vollständig ‚neutral‘ oder ‚objektiv‘ sein kann, auch wenn dies behauptet werden sollte, denn kein Forscher kann seiner eigenen Konditionierung und Prägung ganz entkommen, selbst wenn das Bewußtsein um diese vorhanden sein sollte.¹¹ Allerdings ist dieses Phänomen, ob man es nun „cognitive bias“ oder „cultural bias“ nennen sollte, universal; wokistische Pauschalkritik an ‚westlichen‘ Zugängen zum Fremden,

6 Vgl. Thapar 1994: 60: „The cultural identity which we have forged in recent times has been that of a Sanskrit upper caste, or else its equivalent in a Persian upper caste. Yet, these identities are as elitist as the English speaking identity of contemporary Indians.“

7 Hegel 1833: 35: „Jede Vorstellung ist eine Verallgemeinerung, und diese gehört dem Denken an.“

8 Vgl. hierzu auch Kablitz 2021: 627 im Kontext der literarischen Hermeneutik: „Aber man sollte dabei nicht übersehen, dass auch die solchermaßen festgestellte, unaufhebbare Vieldeutigkeit eines Textes ihn durchaus vereinheitlicht. Denn dadurch wird er eben auf *diese* Bedeutung, auf seine Polysemie semantisch festgelegt.“

9 Vgl. z. B. die Anmerkungen zu *adhikāra*- von Halbfass 1992: 51–54, 74.

10 Beispielhaft hierzu: Das 2011a: 60–69.

11 Hierauf geht auch Slaje 2003: 317f. ein.

oft verbunden mit der Forderung, dieser Zugang sei nur Personen zu gewähren, die selbst der untersuchten Kultur oder Ethnie zugehörig sind,¹² übersehen meistens, daß auch solche Personen eine eigene Konditionierung oder Prägung besitzen, die zwar zu anderen Deutungen verhelfen kann, welche aber dadurch auch nicht ‚neutral‘ oder ‚objektiv‘ werden¹³ – insofern letzteres überhaupt bezweckt werden sollte.

Ist all dies auch nichts Neues,¹⁴ so dürfte ein entsprechender Hinweis doch nützlich sein. Der Grund ist nicht nur, aber auch, daß zeitgenössische Auseinandersetzungen in verschiedenen Bereichen nicht nur im heutigen Indien, sondern in Südasien überhaupt auch auf die Vergangenheit rekurrieren,¹⁵ wofür gilt: „Most, if not all human groups derive their sense of identity from the past as they like to think of it“ (Bronkhorst 2011: 117). Seit der Kolonialzeit wurde und wird diese Vergangenheit aber zu einem erheblichen Teil in Europa, prominent dabei Deutschland, aufbereitet und dann nach Südasien vermittelt,¹⁶ was zu manchen Interaktionen und Komplikationen geführt hat,¹⁷ wie im folgenden speziell für Indien beschrieben (Sen 1997: 17):

Much importance is attached in interpreting India's past to what people outside the country thought of it: in description, in praise, in criticism. This is to some extent true of indigenous, nationalist writings in other countries as well, and as an antidote to insularity, there is perhaps some merit in this outward alignment. But this sensitivity to foreign understanding assumed extraordinary importance in India given its colonial and dependent status in the period in which the nationalist understanding emerged.

Ein erheblicher Teil dieser vergangenheitsbezogenen Auseinandersetzungen sowohl innerhalb Südasiens als auch mit dem ‚Westen‘ basiert – wie nicht anders

12 Eine solche Forderung in Bezug auf das Studium von Sanskrit und die dazugehörige *samskriti*-wird dezidiert vorgetragen von Malhotra 2016. Man vergleiche das mit Bāṅkim'candra Caṭṭopādhyāys vielschichtiger Auseinandersetzung mit der ‚westlichen‘ Indologie, die Harder 2001: 221–230 herausgearbeitet hat.

13 Vgl. z. B. Das 2011b: 156, 166f.; Slaje 2003: 318, Anm. 8.

14 Siehe hierzu z. B. Heesterman 1964 (*passim* werden hier auch Vegetarismus und Verwandtes angesprochen), sowie Wezler 1985; Lariviere 1989; Dharampal-Frick 1995; Davis 2004; Squarcini 2011; Michaels 2020: 374–382. Speziell in Bezug auf den ‚Hinduismus‘ siehe auch Michaels 1998: 24–28; Sweetman 2003; Das 2011b: 165–167, sowie verschiedene Beiträge in Sontheimer & Kulke 1991 und Llewellyn 2005.

15 Vgl. zu Indien z. B. Thapar 2014; Sen 2006.

16 Vgl. dazu, nicht besonders einfühlsam, Hacker 1978: 736.

17 Vgl. z. B. Sen 2005: 139, 155, 158.

zu erwarten – auf Schriftzeugnissen und deren Auslegung sowohl innerhalb als auch außerhalb der Region.¹⁸ Daß dabei Philologie und/oder Indologie eine besondere Rolle zukam und zukommt, liegt auf der Hand, auch wenn es nicht immer um Texte an sich gehen sollte, sondern um Ansätze, die die Bezugnahme auf diese eher suggerieren (Michaels 2020: 370):

Indology was always good enough for adding ‘the spice’ of historical and/or religious perspectives to social theories. Indology, one might even say, was essentially a tool for highlighting an ‘Indianness’ that was anchored in concepts retrieved from Sanskrit texts and terms. G.S. Ghurye, N.K. Bose, M.N. Srinivas, L. Dumont, M. Marriott, G.G. Raheja and many more deliberately used Sanskrit terms and concepts to make their sociologies specifically ‘Indian’ or to underpin the ‘Indian’ or ‘Hindu’ background, to explore the link between the alleged oppositions of ‘tradition’ and ‘modernity’, or to make it holistic to the extent that the mainstream ‘Hindu world view’ was epistemologically privileged – at the cost of other models.

Aber auch solche Bezugnahmen wären ohne die diese ermöglichende tatsächliche Beschäftigung mit Texten nicht möglich. Ob gewisse Phänomene tatsächlich aus den Texten erklärt oder gar hergeleitet werden können, ist dabei nicht das Wesentliche;¹⁹ wesentlich ist, daß diese zu diesem Zwecke herangezogen werden. Somit bleibt auf jeden Fall die Relevanz der Befassung mit Texten, auch und besonders der Vormoderne, bestehen, besonders dann, wenn ihnen eine Schlüsselrolle bei der Darstellung kultureller und anderer Vorgänge zugestanden werden sollte.²⁰

Diese Relevanz ist umso mehr vorhanden bei einem äußerst komplexen Gegenstand wie dem hier zu behandelnden. Es geht dabei um eines der mehreren ‚religiös‘²¹ geprägten Auseinandersetzungsfelder des heutigen Südasiens, nämlich das Töten und den Verzehr des Rindes. Auch wenn das Töten

18 Vgl. z. B. Das 2011b: 167.

19 Vgl. hierzu Michaels 2004b: 467: „Anthropologists generally still believe that indologists are primarily concerned with diacritics, and indologists still believe that the study of contemporary phenomena are popularizations and vulgarizations, deviations and corruptions of the ancient traditions.”

20 Alsdorf 1962: 625 (69): „Und es ist ja für den Indologen keine neue Erfahrung, daß auch die Beschäftigung mit drängenden Problemen unserer Tage ihn bis in graue Vorzeit zurückführt.“

21 Die Anführungszeichen sollen verdeutlichen, daß in solchen Auseinandersetzungen „Religion“ nicht unbedingt die einzige oder gar die Hauptkomponente ist, auch wenn sie als solche gelten sollte. Hierzu, mit der Angabe weiterer Literatur, vgl. z. B. Das 2011b: 166 Anm. 133.

von Tieren überhaupt durchaus als problematisch gelten kann, wozu auch das Unterbinden von Tieropfern, einschließlich Śrauta-Opfern, in Tempeln zählt,²² ist es vor allem das Rind, das für – dem Augenschein gemäß zunehmende – Konflikte und Konfrontationen sorgt. Nicht nur in Indien ist Rindertötung ein Problem,²³ mit uneinheitlichen Verboten nicht nur der Tötung, sondern teilweise sogar des Verspeisens von Rindern auf verschiedenen Verwaltungsebenen,²⁴ sondern auch in Nepal,²⁵ wo die Kuh das Nationaltier ist²⁶ und somit Rinder grundsätzlich nicht getötet werden dürfen,²⁷ in Bhutan²⁸ und Sri Lanka²⁹ (wo die Regierung einem generellen Verbot zwar zugestimmt hat, es aber noch kein Gesetz hierzu gibt³⁰). Die Kontroversen in Indien greifen sogar auf Hindus in Pakistan über.³¹ Somit ist das Problem fast gesamtsüdasiatisch.³²

Eine besondere Wendung hat die Frage der Rindertötung durch die – von der derzeitigen Regierung unterstützte – Empfehlung der indischen *National Medical Commission*³³ erhalten, den Hippokratischen Eid für Ärzte durch den

Hingewiesen sei auch auf Oberlies 2001: 7: „Es ist eine Grunderkenntnis heutiger Religionswissenschaft, daß in den meisten traditionellen Gesellschaften Religion nicht als eigenständiges Subsystem von nicht-religiösen Bereichen unterschieden ist“.

22 Die gerichtliche Verhandlung von Tieropfern, wie auch der regierungsseitige Versuch ihrer Unterbindung, kommen im nachkolonialen Indien mindestens seit den 1950er Jahren vor, wurden aber erst recht spät in der nicht-juristischen Forschung thematisiert; vgl. jedoch Ferroluzzi 1977: 362. Unterbindungen und Unterbindungsversuche durch Regierungen, nicht nur in Indien, können zu teils unerwarteten Konfliktlinien führen; vgl. z. B. Pandian 2005; Boaz 2021; Moodie 2019.

23 Vgl. Sarkar & Sarkar 2016; Staples 2020.

24 Die unterschiedlichen Rechtsvorschriften sind zusammengestellt bei Department of Animal Husbandry & Dairying o. J.

25 Vgl. Malagodi 2021.

26 „Cow“ in § 9(3) der englischen Fassung der Verfassung, „gāī“ in § 9(3) der nepalischen.

27 Daß es sich um das Rind überhaupt handelt, geht allerdings nicht eindeutig aus der einschlägigen Strafvorschrift hervor: In der englischen Fassung (*The National Penal (Code) Act, 2017*) steht in § 289 „cows or oxen“ und „cow or ox“, in der nepalischen Fassung (*Mulukī aparādh saṃhitā, 2074 [= 2017]*) steht in § 289 „gāī, goru“ und „gāī vā goru“; *goru* bedeutet sowohl „Stier“ als auch „Ochse“, und könnte somit wie in der englischen Fassung verstanden werden, aber auch anders, eventuell als das männliche Rind überhaupt.

28 Vgl. Miyamoto & Magnusson & Korom 2021.

29 Vgl. Stewart 2013.

30 Das derzeit gültige Gesetz (*Animals Act, No. 29 of 1958*) sieht noch etliche Ausnahmen vor.

31 Vgl. Schaflechner 2018: Kapitel 6.9.

32 Vgl. hierzu auch Adcock & Govindarajan 2019, mit weiteren Verweisen.

33 Deren Hindi-Name *Rāṣṭrīya Āyurvijñān Āyog* lautet, während die Hindi-Bezeichnung der Vorgängerorganisation *Medical Council of India* war: *Bhār'tīya Cikitsā Pariśad*. „Medical“ ist somit signifikant umgedeutet worden.

von ihr *Carak śapath* genannten Auszug aus *Ca,Vi* 8,13f.³⁴ zu ersetzen, in dem vom angehenden Schüler durch den Lehrer ein Schwur zum Einhalten einer bestimmten Verhaltensweise eingefordert wird. Er solle als Schüler unter anderem keusch und Bartträger sein, kein Fleisch essen, dem Lehrer absolut gehorchen, und als Arzt niemanden behandeln, den der König (scil. die Regierung?) oder die Allgemeinheit haßt bzw. der den König haßt, usw. Und durch ihn solle stets der Schutz aller Lebewesen erwünscht werden, angefangen mit Kühen und Brahmanen (*gobrāhamaṇam ādau kṛtvā sarvaprāṇabhṛtām śarmāsāsitavyam*).

Welche heftigen Gefühle die philologische Beschäftigung, auch – und gerade – von ‚westlichen‘ Forschern, mit Rindertötung und -verzehr vor dem Hintergrund einer solchen Entwicklung auslösen können, möge folgendes belegen (Dalmia 1971: „Acknowledgment“):

The compiler fully hopes that unprejudiced readers will surely realise that it is entirely false that the killing of the cow and the eating of beef was prevalent in the Vedic age. They will also come to know that foreign scholars and some Indians following their foot steps have said so to mitigate the respect and faith of the Indian people in the noblest of their heritage which are the Vedas.

It would be proper if the government were to proscribe works which spread such false and misguided notions. But it cannot be expected of the present Government,³⁵ as all who top it hold other opinions. We pray to the Lord that He may guide them on the proper path and grant a nobler vision to enable them to stem actions which undermine the country.

Tatsächlich war aber wahrscheinlich der erste, der *in extenso* darlegte, daß man im alten Indien das Rind geschlachtet und verspeist habe, ein Einheimischer, nämlich der Bengale Rājendralāl Mitra (Mitra 1872), der sich dabei folgende Bemerkung nicht verkneifen konnte: „When the subject attracted the attention of the late Professor [Horace Hayman] Wilson, the attempt at mystification was so far successful that he was made to waver“ (S. 174f.) – ganz anders als er selbst. Seitdem haben viele Südasiaten Belege dafür beigebracht, daß im alten Indien Rinder geschlachtet und verspeist wurden und daß dies erst in späterer Zeit als *kalivarjya*-geächtet wurde, allerdings nicht

34 Zu dieser Stelle vgl. Meulenbeld 1999b: 71 Anm. 47; Das 1989: 921f.; Preisendanz 2007.

35 Damals führte in Indien Indira Gandhi eine Regierung des *Indian National Congress*.

konsequent.³⁶ Natürlich waren und sind die Protagonisten der Gegenposition auch aktiv. Einen Höhepunkt in der Auseinandersetzung auf der Basis traditioneller Schriften stellten Jha 2001 und die Reaktion darauf, einschließlich Todesdrohungen, dar; selbst der Tod von D. N. Jha wurde teilweise in recht gehässiger Form kommentiert.³⁷

Man kann sich leicht vorstellen, wie in dieser Gemengelage jene, die mit diesen nicht einverstanden sind, Schlußfolgerungen wie beispielsweise die folgende eines deutschen Indologen aufnehmen dürften: „The opposition to Brahmanic religion and social order objected to its central element: the dominance of sacrifice and its most important sacrificial animal, the cow“ (Michaels 2004a: 154).³⁸

Auch wenn die Militanz, die heute bisweilen mit „cow protection“ verbunden ist, durchaus als ein Beispiel von *himsā*- gelten könnte, wird die Ablehnung der Rindertötung gemeinhin unter *ahimsā*- subsumiert. Zwar hat Alsdorf 1962 gezeigt,³⁹ daß das, was im heutigen Indien allgemein unter *ahimsā*- verstanden wird, eigentlich ein Konglomerat ist von zum Teil äußerst verschiedenartigen Vorstellungen über Rinderverehrung,⁴⁰ ‚reine‘ und ‚unreine‘ Speisen betreffende Vorschriften, Vegetarismus und dem Vermeiden des Verletzens oder Tötens von Lebewesen (d.h. *ahimsā*- im eigentlichen Sinne), die ursprünglich nicht notwendigerweise miteinander verbunden waren,⁴¹ doch das ändert nichts an

36 Vgl. besonders Bhattacharya 1943: 28–36; siehe auch Mitra 1872: 193–196. Man beachte aber auch Bilimoria 2007: 22 (bzw. 20): „Scriptures proscribe injury to creatures and meat-eating, but a priest would wrong the gods if he did not partake of the remains of a certain ritual animal sacrifice. With the gods wronged, *ṛta* can not be maintained: what then should he do [...]? It also follows that meat-eating is not unambiguously decried in the Scriptures [...]. However, that qualification or thinking over paradoxical scenarios merely is not sufficient by itself, for exceptions do not constitute the weight and strength of much of the moral norms that govern the daily lives and affairs of the people.“

37 Vgl. z.B. OpIndia Staff 2021.

38 Das deutsche Original lautet: „Die Opposition gegen die brahmanische Religion und Gesellschaftsordnung richtete sich gegen ihr zentrales Element: das dominierende Opferwesen und dessen wichtigstes Opfertier: das Rind“ (Michaels 1998: 171).

39 Allerdings teilweise in problematischer Manier: „Es ist dabei weniger das Ergebnis der Studie, als vielmehr der negativ wertende Unterton, der den Leser durch weite Teile des Textes begleitet und für besonderen Unmut sorgt“ (Krüger 2016: 178, zur englischen Übersetzung von Alsdorf 1962).

40 Literatur zur Rinderverehrung hat Meulenbeld 1999b: 11 Anm. 74 zusammengestellt.

41 Eine Zusammenstellung der wichtigsten Literatur zur historischen Entwicklung dieser Vorstellungen bietet Meulenbeld 1999b: 14f. Anm. 136; weitere Werke befinden sich im Literaturverzeichnis von Schmithausen 2000. Zusätzlich siehe z.B. (Vollständigkeit ist unmöglich; auch ist vieles apologetisch) Schmithausen 1985: 115ff., 120ff.; Schlerath 1987: 200; Witzel

der Tatsache, daß auch entsprechende Bräuche und Verhaltensweisen der heutigen Zeit, die nachweislich erst sekundären Ursprungs sind, von dem größten Teil der indischen und auch außerindischen Öffentlichkeit nach wie vor als seit grauer Vorzeit bestehend angesehen werden, was bisweilen dazu führt, daß einzelne dieser Bräuche und Verhaltensweisen pikanterweise – und für den von ihrer Ursprünglichkeit Überzeugten wohl überraschend – gerade von sogenannten Traditionalisten bekämpft werden; ein Beispiel hierzu ist die Feindseligkeit gewisser brahmanischer Kreise, die der Svāminārāyaṇa-Sampradāya-Gründer Sahajānanda sich im frühen 19. Jahrhundert zuzog, als er Tieropfer durch pflanzliche Spenden ersetzen ließ.⁴² Interessanterweise bemühte sich zur gleichen Zeit am anderen Ende Südasiens eine andere Reformbewegung (angeführt vor allem von dem weiter unten erwähnten Rām'mohan Rāy) zu beweisen, daß gerade Fleischgenuß ein integraler Bestandteil des Hinduismus sei.⁴³

Angesichts dieser Sachlage ist es für den an der historischen Entwicklung der oben erwähnten Vorstellungen Interessierten oft besonders irritierend, daß die schriftlichen Quellen, auf die er sich ja größtenteils stützen muß, in vielen Fällen theologischer, philosophischer oder juristischer Natur sind und insofern einen eher normativen Charakter haben, so daß sie nicht notwendigerweise reale oder allgemeingültige Lebensumstände und Verhaltensweisen widerspiegeln,⁴⁴ zumindest nicht unreflektiert und ungeprüft als repräsentativ für andere Gesellschaftskreise und Bevölkerungsgruppen als die der

1987: 390f., 412f.; Karttunen 1989: 115; Laidlaw 2003: 153–172; Jacobsen 1994; Tull 1996; Muni 2004. Zum Begriff *ahiṃsā*- im modernen Neo-Hinduismus, exemplifiziert in den Vorstellungen Gandhis, siehe Hacker 1978: 564, 596f.

42 Siehe Schubring 1962: 116f.

43 Als Argument hierfür wurde u.a. ein besonders interessanter, Mahādeva (Śiva) in den Mund gelegter Vers zitiert (siehe z.B. Hay 1963/1964: 164–167):

*jalam jalacarair miśraṃ dugdham gomāṃsaniḥśṛtam
annāni medajātāni nirāmiṣyaṃ katham bhavet*

„Wasser ist mit wasserbewohnenden Wesen vermenget, Milch ist aus Kuhfleisch hervorgekommen, Speisen sind aus Fett (? in der Regel medas-) entstanden (i.e. erklärt als Bezug auf das Wachstum von Getreide usw. aus der Erde, d.h. medinī-, die die toten Körper von Madhu und Kaiṭabha darstelle): wie sollte es [folglich] Nicht-Verzehr von Fleisch geben?“ Die letztendliche Quelle dieses eventuell einem Purāṇa oder Tantra entnommenen Verses ist mir unbekannt. Zu ähnlichen Textpassagen siehe auch Alsdorf 1962: 590–592 (34–36).

44 Ohne deshalb ‚Phantasie‘ zu sein; vgl. hierzu etwa Rocher 1993: 267.

Verfasser angesehen werden können.⁴⁵ Hilfreich und auf jeden Fall lehrreich ist in solchen Fällen oft die Zuhilfenahme von Textquellen, die ihr Augenmerk primär auf ganz andere Gegenstände richten, dabei aber Bezug nehmend auf Realien des täglichen Lebens, ohne daß diese in ethischer, ritueller oder rechtlicher Hinsicht durchleuchtet oder bewertet würden.⁴⁶ Besonders diese eher ‚beiläufige‘ oder ‚zufällige‘ Erwähnung von Realien ist geeignet, die Glaubwürdigkeit einer Aussage zu erhöhen,⁴⁷ denn natürlich sind auch Werke etwa der sogenannten ‚technischen‘ Literatur nicht immer frei von einer gewissen Tendenziosität, insbesondere dann, wenn es um eine Rechtfertigung oder Bewertung des behandelten Gegenstandes oder einzelner seiner Aspekte geht.⁴⁸ Besonders geeignete Beispiele für Quellen dieser Art sind medizinische Werke, deren reiche Materialsammlung mangels geeigneter Hilfsmittel zum Erschließen der Texte leider nur selten berücksichtigt worden ist.⁴⁹ Im folgenden soll der Versuch gemacht werden, die Bedeutung dieser Texte an Hand einiger ausgewählter Beispiele zu verdeutlichen; da dieser Versuch nur

45 Auf diesen Umstand und die sich daraus ergebenden Probleme geht besonders Zimmermann 1987: 180ff. ein. Siehe auch die grundsätzlichen Erwägungen von Rocher 1978; Wezler 1985; sowie Alsdorf 1962: 601–603 (45–47) und – *mutatis mutandis* – Sprockhoff 1987: 236f. Mehrere Beispiele grundsätzlicher Kritik – auch des deutschen Indologen Wilhelm Rau – an dem Aussagewert von Texten der genannten Art bietet Das 2019: 16–18.

46 Es sei betont, daß es sich um Realia des täglichen Lebens und nicht technische Realia handelt; wie schwierig es sein kann, von Literaturbelegen aus an letztere heranzukommen, verdeutlicht Hanneder 2005: 30–44.

47 Rau 2012: 917: „[...] nicht um ihrer selbst willen überlieferte Nachrichten entgehen bewußter Umgestaltung leichter als die Leitgedanken eines mündlich wiedergegebenen Textes.“

48 Ein besonders lehrreiches Beispiel solcher Apologetik (Lob der Jagd) liefert Wilhelm 1987: 350–353. Es handelt sich hierbei zwar um ein relativ spätes, unter muslimischem Einfluß entstandenes Werk, das aber dennoch ganz in der Tradition der wissenschaftlichen Sanskritliteratur steht.

49 Allerdings ist in dieser Hinsicht zu unterscheiden zwischen echten medizinischen Werken und solchen, die sich selbst zwar medizinisch nennen, tatsächlich aber eher pseudomedizinischer Natur sind; solche Werke sind nicht immer objektive Zeugen für Realien. So versucht z.B. der *Madanamahārṇava* sehr erfindungsreich, Krankheiten fast ausschließlich als Resultate sittlich-ritueller Verfehlungen darzustellen (die erwähnten Gegen- und Heilmittel sind dann konsequenterweise in der Regel auch magisch-rituelle Handlungen), was zwar äußerst interessant ist, seine Schilderung von ‚Realien‘ aber nicht gerade glaubwürdig macht. Wenn also – um ein für uns relevantes Beispiel zu nehmen – dort (S. 402) Baudhāyana zitierend gesagt wird, die (gemäß den medizinischen Texten nicht seltene) Hautkrankheit *visarpa-* werde durch das Essen von Schlangen (*sarpa-*) verursacht (*sarpāms tu yaḥ khādayati sa visarpī bhaven naraḥ*), so können wir daraus kaum schließen, daß in Indien früher der Verzehr von Schlangen gang und gäbe war, denn hier ist ganz offenbar etymologisierende Spekulation im Spiel.

beispielhaften Charakter haben soll, begnüge ich mich mit der Beschränkung auf die vier sogenannten ‚klassischen‘ Werke *Ca*, *Su*, *As* und *Ah*.

Die besondere Eignung der genannten Texte ergibt sich aus zwei Umständen. Erstens muß ein Arzt sich zwangsläufig mit Realien beschäftigen, was es kontraproduktiv machte, wie in esoterischen Werken eine Geheimsprache zu verwenden, in der Sachen mit anderen als ihren eigentlichen Namen (bzw. Synonymen oder Kenningar dieser) benannt würden und der eigentliche Sinn somit nur einem kleinen Kreis von die Geheimsprache Beherrschenden zugänglich wäre.⁵⁰ Das ist zwar ein Argument, das heute von Apologeten, die die Verwendung von Rind- oder gar Fleisch an sich in solchen Texten überhaupt leugnen, gern angeführt wird, widerspricht aber sowohl bekannter Praxis als auch der Kommentartradition.⁵¹

Auf den zweiten Umstand wird meines Wissens selten gebührend aufmerksam gemacht, nämlich auf die Tatsache, daß der von den medizinischen Werken Anvisierte nicht irgendein Arzt, sondern im Idealfall der Hofarzt des Königs, zumindest jedoch ein in der Regel eher von Adligen und Reichen als vom einfachen Volke aufgesuchter Arzt war,⁵² von einer Schicht also, deren Macht und Einfluß (und wohl auch Bildung) es mit sich brachten, daß ihre tatsächlichen Lebensumstände auch in einem von einer anderen Schicht beherrschten Tradierungsmedium wie der Sanskritliteratur gebührend berücksichtigt werden mußte. Insofern spiegelt sich in medizinischen Werken auch mehr (wenn auch nicht ausschließlich) die Lebenswirklichkeit der damaligen höfisch- oder städtisch-lebemännischen Welt wider, als die wohl eher brahmanisch-gelehrter Kreise, in denen wir wahrscheinlich in der Regel die Verfasser juristischer, philosophischer und ähnlicher Werke suchen müssen; in dieser Hinsicht ähneln diese Texte also mehr Werken wie z. B. Vātsyāyanas *Kāmasūtra*, auch wenn dieses selbst ein normatives Werk ist.⁵³

So finden wir in medizinischen Werken auch die Bestätigung für vieles, das in sexologischen Werken erwähnt wird. *Ca*, Ci 13,32 sagt zudem, daß

50 Ein Beispiel für solche esoterische Terminologie ist *Rasendracūḍāmaṇi* 1,7, wo die *kaulika-s* (yogisch-tantrische Meister) „Rindfleischesser“ (*gomāmsabhakṣa-*) genannt werden; in 1,8 wird dann das „Rindfleischessen“ erläutert als das Zurückbiegen der Zunge (*go-* „Kuh“) zum Gaumen (als Teil der *khecari-* *mudrā-*): *gośabdenoditā jihvā tatpraveśo hi tāluni | gomāmsabhakṣaṇaṃ tat tu mahāpātakanāśanam*.

51 Dem widerspricht nicht, daß medizinisches Wissen an sich nicht jedem zugänglich gemacht werden sollte; vgl. Das 1989: 921f.

52 Vgl. Das 1989: 920f., 922f.

53 Vgl. hierzu Khoroche & Ticken 2009: 4.

gewisse Krankheiten durch die Einnahme von Speisen entstehen, denen Frauen Menstrualblut, Körperhaare, Kot, Urin, Knochen, Nägel und dergleichen beigemischt haben,⁵⁴ offenbar, um sich den Mann gefügig zu machen;⁵⁵ es scheint sich um eine geläufige Praxis gehandelt zu haben. *Ca,Ci* 30,167 wird gesagt, daß gewisse Krankheiten des Penis nicht nur durch Unsauberkeit, sondern auch durch Verletzungen durch Waffen, Zähne und Nägel, durch Schlagen mit Hölzern, durch Malmen und durch die übermäßige Verwendung von Insektenstacheln verursacht werden, wozu der Kommentator Cakrapānidatta (ca. 11. Jahrhundert) anmerkt, daß es sich bei letzteren um ein Mittel handelt, das das Glied größer machen soll – ähnliche Mittel werden auch in sexologischen Werken beschrieben.⁵⁶ In *Su* befindet sich sogar ein ganzes Kapitel (*Ni* 14), das nur über die durch diese Praxis entstandenen Komplikationen handelt; auch in *As,Ut* 38,S.283b und 38,S.288a sowie *Ah,Ut* 33,3 und 33,21 wird sie erwähnt.⁵⁷

Wir erfahren zudem, daß das Verhältnis zumindest dieser Schichten zum Alkoholgenuß keinesfalls der in Bezug auf das alte Indien heute weitverbreiteten Vorstellung entsprach, der zufolge dieser Genuß grundsätzlich strafbar oder zumindest zu ächten war.⁵⁸ In der Tat geht ja schon aus den altindischen sogenannten Rechtsbüchern hervor, daß der Genuß von Alkohol recht unterschiedlich bewertet wurde, und daß das Verbot des Trinkens von Alkohol jeglicher Sorte in dieser Ausschließlichkeit wenn überhaupt, dann in der Regel nur für Brahmanen galt.⁵⁹ Der Sanskrit-Gelehrte und „Vater des modernen

54 Siehe auch *Siddhasāra* 10,5; *Su,Ni* 7,11; *Ah,Ni* 12,20; *As,Ni* 12,S.62a.

55 Wie besonders die Kommentare zum *Ah* hervorheben.

56 Vgl. Meulenbeld 1999b: 365 Anm. 264; Jolly 1901: 100 Anm. 2. Siehe auch S. (15)b der englischen Einleitung zu *Ah*.

57 Bei dieser Sachlage scheint es übrigens zweifelhaft, ob die im Pali-Kanon der Buddhisten *uccāliṅga*-genannten Lebewesen, die eine Erektion des Penis verursachen, tatsächlich Spulwürmer („maw-worm“, *Ascaris* sp.) oder dergleichen bezeichnen, wie allgemein angenommen (auch bei Fiser 1993: 59, 63, trotz der dort angegebenen Erläuterung Buddhaghosas, die ausdrücklich die Versteifung des Penis durch die Härchen dieser Lebewesen nennt).

58 Im ersten Band seines Hindi-Romans *Senāpati puṣyamitra* zur Ablösung der Mauryas durch die brahmanischen Śuṅgas hat Suśil Kumār eine längere Kneipenszene eingebaut mit verschiedenen Alkoholsorten, die auch der Brahmane Agnimitra, Sohn und Nachfolger des Maurya-Feldherrn und ersten Śuṅga-Herrschers Puṣyamitra, wie selbstverständlich zu sich nimmt (Kumār 2012: 128–137).

59 Literatur zu Alkohol und dessen Verzehr im alten Indien hat Meulenbeld 1999b: 57 Anm. 684 zusammengestellt; siehe auch Bhattacharya 1943: 36–43; Kane 1974: 791–799; Hellwig 2010; McHugh 2014; McHugh 2018; Jha 2020; McHugh 2021 (mit einer reichhaltigen Bibliographie zum Thema). Die älteste (vedische) Periode mit ihren anscheinend ‚lockeren‘ Sitten wird allerdings in der Mehrzahl dieser Werke weniger berücksichtigt. Interessant

Indiens“ Rām'mohan Rāy (1772–1833) hat in drei bengalischen Schriften von 1822,⁶⁰ 1823⁶¹ und 1826⁶² auf diesen Umstand aufmerksam gemacht und die widersprüchlichen Aussagen der einschlägigen traditionellen Texte diskutiert; er gestattete den Anhängern seiner Reformbewegung *Brāhma Samāj* den (mäßigen) Genuß von Alkohol.⁶³ So finden wir auch in unseren medizinischen Werken das Bild einer Gesellschaft, in der manche zwar – wie auch ausdrücklich gesagt wird – Alkohol gänzlich meiden, viele andere aber (und zwar Männer wie Frauen) ihn wie selbstverständlich genießen, wobei ein Übermaß oft Folgen hat, die das Einschreiten des Arztes bedingen. Es ist daher nur folgerichtig, daß die erwähnten medizinischen Werke in der typischen Manier von Lehrtexten auch den richtigen Genuß von Alkohol lehren (z. B. mit wem, was, wieviel, in welcher Umgebung und Atmosphäre und mit welchen begleitenden Zerstreungen man trinken solle), der dann auch in keiner Weise körperlich oder moralisch schädlich sei.⁶⁴ Die guten Eigenschaften von Alkohol werden öfters gepriesen, und selbstverständlich wird er auch häufig als Medizin verwendet⁶⁵ – sogar der Amme⁶⁶ soll er dargereicht werden, damit sie viel Milch produziere!⁶⁷

ist auch Mishra 1989; gemäß Śrīvāstava 1983: 41f. schließlich würde *Ca* richtigen Alkoholgenuß als ein Mittel preisen, jenseitige Erlösung (*mokṣa-*) zu erlangen. In der Tat wird in richtiger Weise regelmäßig genossener Alkohol in medizinischen Werken als zur vollkommenen Gesundheit führend verherrlicht (siehe auch Chattopadhyaya 1986: 571f.), und da diesen Texten gemäß vollkommene Gesundheit einem die beste Gewähr bietet, *mokṣa-*erlangend zu agieren, wäre dieser Gedanke auch durchaus nachvollziehbar; allerdings ist die Interpretation der einschlägigen Textstellen nicht einfach (vgl. hierzu auch Das 1992: 183 Anm. 80).

60 Letzter Teil (Rāy 1973: 257–259) von *Cāri praśner uttar* (Rāy 1973: 250–259).

61 Letzter Teil (Rāy 1973: 316–330) von *Pathya pradān* (Rāy 1973: 264–330).

62 *Kāyasther sahit madyapān biṣayak bicār* (Rāy 1973: 333f.).

63 Gaṅgopādhyāy 1982: 256 irrt, wenn er in seinem Drama *Rām'mohan* behauptet, Rām'mohan Rāy habe diesen Genuß nur aus medizinischen Gründen gutgeheißen und dies auch in dem in Anm. 62 erwähnten Traktat geschrieben. Möglicherweise hat ihn der Titel („Darreichung von Krankenkost“) der in Anm. 61 erwähnten Schrift, die auch den englischen Nebentitel *Medicine for the Sick* trägt, hierzu verleitet.

64 Z. B. *Ah,Ci* 7,75–90; *Ca,Ci* 24,11–28; *Su,Ut* 47,80–81; *As,Ci* 9,S.170b–172b. Zu wer wie richtig Alkohol trinkt, und was die Vorteile daraus sind, siehe Chattopadhyay 1995: 101–114 sowie (allerdings kaum mit Belegstellen) Pāṇḍeya 1986: 32–49.

65 Siehe hierzu auch Zimmermann 1989: 68f.

66 Frauen aus den hier in der Regel gemeinten Gesellschaftsschichten haben offenbar selten selbst gestillt. Belege hierzu hat Tivārī (Tewari) 1986: 678–682 zusammengestellt; allerdings ist die Zählung von Textpassagen dort nicht immer die der hier verwandten Texteditionen.

67 So z. B. *As,Ut* 1,S.6a; *Su,Śā* 10,30; *Ca,Śā* 8,57; *Ah,Ut* 1,18.

Natürlich kann man all dies nicht verallgemeinern und auf andere Bevölkerungsschichten und -kreise übertragen; dennoch wäre es wohl weltfremd zu behaupten, die Lebensart der Vornehmen und Reichen richtete sich nach gänzlich anderen moralisch-ethischen Maßstäben als die der Masse des einfachen Volkes, auch wenn die Wertmaßstäbe nicht völlig identisch gewesen sein sollten. Allerdings darf man auch geographische Faktoren nicht aus den Augen verlieren; Sitten und Bräuche einer Gegend können in anderen Gegenden durchaus als lasterhaft empfunden worden sein. Die vier ‚klassischen‘ medizinischen Texte deuten auf einen westlichen oder nordwestlichen Ursprung hin, und es ist bekannt, daß viele Bräuche dieser Gegenden, wie auch des Ostens, von Einwohnern des indischen Herzlandes (und besonders ‚orthodoxen‘ brahmanischen Kreisen) nicht unbedingt als nachahmenswert empfunden wurden. Dennoch haben die obigen Ausführungen zum Alkoholgenuß verdeutlicht, daß auf die meistens ausschließlich herangezogenen brahmanisch-gelehrten Quellen nicht unbedingt Verlaß ist, wenn es um die Beschreibung von Realien geht.⁶⁸ Ähnlich verhält es sich auch in Bezug auf den Genuß von Fleisch.

Es ist bekannt, daß in medizinischen Werken verschiedene Fleischarten nicht nur als Medizin und Krankenkost, sondern auch als ganz alltäglicher Bestandteil der Nahrung überhaupt angesehen werden. Natürlich mußten daher auch Tiere auf Veranlassung des Arztes getötet werden, obwohl er doch alle Lebewesen, selbst Insekten und Ameisen, so betrachten sollte, als seien sie er selbst.⁶⁹ Schon bei der Geburt eines Menschen mußten eventuell Tiere zwar nicht getötet, doch immerhin verletzt werden, denn ein zum Heraustreiben der Nachgeburt dienendes Mittel wurde aus dem rechten Ohr eines *lebenden* Esels oder Stiers bereitet.⁷⁰

Das Töten oder Verletzen von Lebewesen für medizinische und ähnliche Zwecke scheint den medizinischen Texten gemäß als etwas ganz Selbstverständliches angesehen worden zu sein, jedenfalls löste es anscheinend keine Gewissenskonflikte aus und bedurfte auch keiner Rechtfertigung.⁷¹ Ähnliches

68 Mishra 1989: 284: „[...] the Dharmaśāstras, Purāṇas and moralists of different periods prescribed [*recte*: proscribed] their [= Alkoholika] use and proscribed penances and other severe punishments for drinkers both male and female. But their injunctions seem to have been seldom emulated.“

69 So z.B. *Ah*,Sū 2,23. Zum tatsächlichen Wert derartiger Aussagen für das Handeln des Arztes vgl. aber auch Das 1989: 922–924.

70 *Ca*,Śā 8,41 (siehe auch 8,34); *As*,Śā 3,S.302b.

71 In einem späteren (ca. 9. Jahrhundert), von einem Jaina verfaßten Werk sieht die Sache anders aus, denn *Ka*,Hi (S. 714ff.) versucht, die Unnötigkeit der Verwendung von Fleisch in der Medizin zu beweisen.

ist uns aus Texten, die die Anlage und Hege von Garten- und Parkanlagen lehren, bekannt; auch in diesen wird das Töten bestimmter Lebewesen, die den Pflanzen als Nahrung dienen, gelehrt.⁷² So ist es nicht verwunderlich, daß auch Berichte über den – offenbar recht häufigen – Genuß von Fleisch als Teil der täglichen Nahrung in unseren medizinischen Werken mit keiner Wertung verbunden sind. Jedoch kann man hier einwenden, daß gerade bei der nicht-medizinischen Verwertung eventuell zwischen verschiedenen Fleischarten unterschieden werden muß. So werden beispielsweise Hunde-, Mäuse- und Katzenfleisch durchaus für medizinische Zwecke verwendet, was aber nicht bedeutet, daß diese Tiere auch auf dem täglichen Speisezettel standen. Auch die Aufzählung einer bestimmten Tierart in einer der bekannten Listen, in denen die Eigenschaften der verschiedenen Fleischarten gelehrt werden, wird beim Fehlen anderer Zeugnisse wohl nicht eindeutig beweisen können, daß diese Tierart nicht nur als Medizin oder dergleichen, sondern auch als einfaches Nahrungsmittel galt, dies umso mehr, als man bisweilen auch von den Eigenschaften oder gar der medizinischen Verwendung von Menschenfleisch erfährt!⁷³

Unter diesen Umständen sind auch die von Ludwig Alsdorf⁷⁴ angeführten Zeugnisse aus *Su* als Beleg dafür, „daß für Suśruta Rindfleisch nicht nur ein unanstößiges, sondern auch ein geschätztes Nahrungsmittel ist“,⁷⁵ kritisch zu betrachten. Daß *Su*, Sū 46,85 und 45,89 die medizinischen Eigenschaften von Rindfleisch beschrieben werden,⁷⁶ besagt nach unseren obigen Erwägungen für die Frage des eventuellen nichtmedizinischen Genusses von Rindfleisch

72 Beispiele finden sich *passim* in *Vrk*.

73 Zu Menschenfleisch siehe z. B. den Kommentar (S. 367) zu *Vrk* 277; ergänzend dazu sei auf Meulenbeld 2000: 467, 693, 738 hingewiesen: Das medizinische Werk *Arkaprakāśa* 4,96 beschreibt ein aus Menschenfleisch hergestelltes Mittel gegen Gift, und gemäß *Rasasāra* und *Rasopaniṣad* wird Menschenfleisch für alchemistische Zwecke verwandt. Menschenfleisch wurde übrigens von den Anhängern gewisser religiöser Sekten angeboten und verkauft; siehe Barthakuria 1984: 9; Lorenzen 1972: 206 („Human flesh“); allerdings läßt dieser Brauch bestimmter Sekten keine Schlüsse allgemeiner Art in Bezug auf Menschenfleisch zu. Siehe auch Wezler 1992: 303.

74 Alsdorf 1962: 617–619 (61–63).

75 Alsdorf 1962: 619 (63). Zum Verzehr von Rindfleisch überhaupt hat Alsdorf viele Belege aus anderen Werken beigebracht; ergänzend sei hinzugefügt, daß nicht nur in medizinischen Werken überhaupt, sondern auch in *Su* selbst der Verzehr von Rindfleisch als Bestandteil von Medizin oder Krankenkost auch an vielen anderen, von Alsdorf nicht vermerkten Stellen erwähnt wird. Siehe auch Mitra 1985: 145; Chattopadhyaya 1986: 569ff.

76 Wie auch an den von Alsdorf nicht erwähnten Parallelstellen *Ca*, Sū 27,35 und 27,79f.; *Ah*, Sū 6,48 und 6,65; *As*, Sū 7, S.48a und 49b.

wenig. Dies gilt auch für *Su,Śā* 3,25, das die Folgen des Verlangens einer Schwangeren nach Rindfleisch beschreibt. Diese Folgen sind zwar positiver Art, lassen aber nicht darauf schließen, ob es sich um ein (gemäß der Terminologie Alsdorfs) „anständiges“ oder „unanständiges“ Verlangen handelt. Denn in den medizinischen Werken wird ausdrücklich gesagt, daß Schwangerschaftsgelüste *grundsätzlich* zu befriedigen seien, auch wenn es sich um solche handeln sollte, die normalerweise als abnorm oder schädlich angesehen würden, denn sonst würde man das Kind schädigen.⁷⁷ Das Verlangen nach Rindfleisch, auch wenn es mit durchaus positiven Folgen verbunden ist, sagt also an sich nichts über die allgemeine Akzeptanz oder Nichtakzeptanz von Rindfleisch als Nahrungsmittel aus.

Allerdings kann uns vielleicht die Berücksichtigung der anderen im Umfeld von *Su,Śā* 3,25 genannten Fleischarten weiterhelfen. Es handelt sich hierbei um das Fleisch von Waran (*godhā*-⁷⁸) (25), Büffel (*mahiṣa*-) (26), (Wild-)Schwein (*varāha*-) (26), Hirschtier oder dergleichen (*mṛga*-⁷⁹) (27), *śmara*- (27), ein schon in vedischen Texten erwähntes, nicht eindeutig identifiziertes Tier,⁸⁰ und Rebhuhn (*tittira*-) (27). Waran, (Wild-)Schwein, Hirsch und Rebhuhn gelten, jedenfalls gemäß den medizinischen Texten und unabhängig von der Wertung rituell-juristischer und ähnlicher Werke (die aber auch größtenteils ähnlicher Ansicht sind⁸¹), als durchaus akzeptable Nahrungsmittel; speziell der Waran gilt auch in der rituell-juristischen Literatur als ein geschätztes ‚reines‘ Tier.⁸² Was den Büffel betrifft, so werden wir uns noch näher mit diesem zu befassen haben. Sehen wir also von dem problematischen *śmara*- ab,

77 Siehe z. B. *Ah,Śā* 1,53f.; *Ca,Śā* 4,19; *Su,Śā* 2,51 und 3,18; *As,Śā* 2,S.290a.

78 Zu *godhā*- siehe Meulenbeld 1974: 461f.

79 *mṛga*- ist ein schwieriges Wort. Bisweilen scheint es landlebende Wirbeltiere überhaupt, die nicht fliegen und nicht kriechen, zu bezeichnen, bisweilen eher pflanzenfressende, vor allem äsende Tiere dieser Gattung, bisweilen aber auch nur Hirschtier und dergleichen. Allgemein wird angenommen, daß es sich dabei um Wildtiere handelt, aber sicher ist das nicht gemäß Ausweis der medizinischen Werke: In diesen wird bei der Einteilung von Fleischsorten *mṛga*- in einer Mehrzahl von Kontexten verwendet, die eine eindeutige Festlegung nicht ermöglichen, und auch Rinder werden dabei genannt; vgl. z. B. *Ca,Sū* 27,35–37, 27,39 und 27,45f.; *Su,Sū* 46,54 und 46,76; *As,Sū* 7,S.47b–48a; *Ah,Sū* 6,43 und 6,48–51. Eine umfassende Untersuchung des Begriffs steht noch aus; Hofstetter 1980: 46–83 könnte dabei als Ausgangspunkt dienen.

80 Der Kommentator Ḍaḥaṇa erklärt es als ein Riesenschwein (*mahāsūkara*-) oder – alternativ – eine Yak-Art bzw. ein dem Yak ähnliches Tier (*camarānūka*-), das wie ein großer Hund oder ein großes Pferd aussieht (*mahāśvākāra*-) (evtl. Nilgau, Gaur oder Sambar?). Vgl. auch Meulenbeld 1999b: 40 Anm. 564, 346 Anm. 615.

81 Vgl. z. B. l.c. in Anm. 86.

82 Siehe z. B. Lüders 1940: 175–179.

so könnte man zu dem Schluß kommen, daß analog zu der Mehrzahl der anderen Fleischarten – und unabhängig von der Wertung der Folgen der einzelnen Schwangerschaftsgelüste – auch Rindfleisch hier als ‚unanstößig‘ angesehen wird. Doch Sicherheit haben wir nicht. Leider konnte ich in den anderen von mir hier verwandten medizinischen Werken auch keine Parallelstellen finden, die uns zusätzliches Material zur eventuellen Klärung des Problems hätten liefern können.

Bleibt es bei *Su* bei einem *non liquet*, so läßt sich doch aus *Ca* ein Beleg beibringen, der die Unsicherheit in Bezug auf die Verwendung von Rindfleisch als Bestandteil normaler Nahrung endgültig beseitigt. Es handelt sich um *Ci* 14,9; in diesem Abschnitt werden die Gründe für die Entstehung von Hämorrhoiden aufgezählt. Neben vielen Tätigkeiten und Speisen, die auch heute noch alltäglich sind und auch in sehr ‚orthodoxen‘ Kreisen keinen Anstoß erregen, wird als Grund auch der Verzehr des Fleisches von Rind, Fisch, (Wild-)Schwein, Büffel, Ziege und Schaf genannt.⁸³ Dieses Zeugnis ist so unverdächtig, daß es nur einen Schluß zuläßt: es handelt sich hier in der Tat um Fleischarten, die auf dem normalen Speiseplan jener Zeit und jener Gruppe standen. Damit hätten wir – freilich aus einem anderen Text – auch den eindeutigen Beleg aus einem medizinischen Werk für den Verzehr von Rindfleisch, den beizubringen Alsdorf sich bemühte. Damit kann die Angelegenheit dann auf sich beruhen; möglicherweise lassen sich zwar noch mehr solcher Belege in den Texten finden, doch hier sollte nur das prinzipielle Vorhandensein eruiert und keine erschöpfende Untersuchung durchgeführt werden.

Das oben Angeführte erlaubt auch einen weiteren interessanten Schluß, nämlich den, daß im Indien jener Zeit in zumindest einigen – auch höherstehenden – Gesellschaftsschichten der Verzehr von Büffelfleisch keinen Anstoß erregte. Dies wird auch durch andere Zeugnisse unserer medizinischen Texte bestätigt. Hierzu sei ein Beispiel angeführt. Bei gewissen Krankheiten solle man, so sagen die Texte, dem Patienten das Fleisch von fleischfressenden Tieren als Kost geben, und zwar – offenbar, weil er sich sonst ekeln würde – unter Verwendung falscher Herkunftsbezeichnungen.⁸⁴ Im Gegensatz zu den anderen Texten gibt *Ca*,*Ci* auch Beispiele für solche falschen Herkunftsbezeichnungen: so soll beispielsweise unter anderen Krähenfleisch

83 *gavyamātsyavārāhamāhiṣājāvikapīṣitabhakṣaṇāt*. Manche Editionen von *Ca* lesen *gavyamātsyakaukkuṣavārāha*^o, d. h. erwähnen auch (Wild-)Hühnerfleisch.

84 Siehe *Ah*,*Ci* 5,6f.; *Ca*,*Ci* 8,149ff.; *Su*,*Ut* 41,36ff.; *As*,*Ci* 7,S.148a. Zur Verschleierung der Herkunft des Fleisches vgl. Wujastyk 2012: 132–137.

als Rebhuhnfleisch dargereicht werden (8,151), Katzen- und Schakalfleisch als Hasenfleisch (8,152), Löwen-, Tiger- und Bärenfleisch als Hirschfleisch⁸⁵ (8,153) usw. Es handelt sich bei den falschen Herkunftsbezeichnungen ganz offensichtlich um Fleischarten, die der Patient bedenkenlos verzehren würde. Wenn also in dieser Liste auch Büffelfleisch als verschleiernde Bezeichnung für das Fleisch von Elefanten, Nashörnern und Pferden erscheint (8,154), so kann es wohl keinen Zweifel daran geben, daß das Fleisch von Büffeln (*mahiṣa*-) demgemäß bedenkenlos verspeist werden konnte. Es fällt allerdings auf, daß es sich hier im Gegensatz zu den anderen Fällen zu verschleiern der Herkunft von Säugetieren nicht um das Fleisch von Karnivoren handelt. Man könnte demzufolge spekulieren, daß es sich bei 8,154 um einen späteren Einschub in den Text handelt, der dann allerdings noch vor der Endredigierung des Textes erfolgte. Sollte diese Spekulation den tatsächlichen Gegebenheiten entsprechen, so wäre der Wert dieser Textstelle als Zeugnis mitnichten geschmälert; wir hätten im Gegenteil einen Beleg dafür, daß sogar in noch späterer Zeit als die der Abfassung des Rests des Abschnitts der Verzehr von Büffelfleisch als unbedenklich galt.

Dieses Zeugnis ist von umso größerem Wert, als Nachrichten über den Verzehr von Büffelfleisch und dessen Wertung in der rituell-juristischen und ähnlichen Literatur äußerst spärlich sind.⁸⁶ Dabei ist bekannt, daß das Opfern (und höchstwahrscheinlich auch der Verzehr des Fleisches) von Büffeln einst auf dem indischen Subkontinent weitverbreitet gewesen sein muß,⁸⁷ auch heute noch werden, vor allem in Ost- und Südostindien und in Nepal, Büffel geopfert⁸⁸ und in einigen Gegenden auch verspeist. Ob die indogermanischen Einwanderer schon vor ihrer Ankunft in Indien Bekanntschaft mit dem (auch in Westasien anzutreffenden) Büffel gemacht haben, ist unklar, doch lassen die

85 So oder ähnlich ist *mrga*- hier wohl aufzufassen; ansonsten siehe Anm. 79.

86 Kane 1974: 772–787 erwähnt in seiner erschöpfenden Zusammenstellung von Belegen der Rechtsvorschriften zum Fleischverzehr Büffelfleisch nur auf S. 781; hier wird der Verzehr dieser Fleischart übrigens erlaubt. Vgl. auch Jolly 1896: 157f.

87 Gemäß *Matsyapurāṇa* 17,33 werden die Manen durch (Wild-)Schwein- und Büffelfleisch zehn Monate ernährt (*daśa māśāms tu tṛpyanti varāhamahiṣāṃśaiḥ*). Vgl. auch Bhattacharya 1943: 32.

88 Am bekanntesten dürfte das alle fünf Jahre stattfindende Garhimāi-Fest in Nepal sein, bei dem Tausende von Büffeln (nebst anderen Tieren) geköpft werden. Obwohl die Regierung auf Drängen verschiedener Organisationen des In- und Auslandes, die sich Tierschutz auf die Fahnen geschrieben haben, versuchte, die Opferungen beim letzten Fest 2019 zu unterbinden, wurde dies von den Opfernden weitgehend unterlaufen. Siehe auch Jha 2001: 120f.; Michaels 2007b; Zeiler 2013.

sehr spärlichen schriftlichen Erwähnungen dieses Tieres nicht darauf schließen, daß es im religiös-rituellen Bereich ursprünglich irgend eine Rolle gespielt habe;⁸⁹ insofern hat Alsdorf wohl recht, wenn er meint, solche Opfer seien nicht „arischen“ Ursprungs.⁹⁰ Auch der Verzehr von Büffelfleisch dürfte schwerlich ‚urarisch‘ sein, d.h. schon der Zeit vor der Einwanderung nach Indien aus Zentraleurasien angehören, da Büffel dort nicht einheimisch waren. Nichtsdestotrotz scheint, wie wir soeben gesehen haben, der Verzehr dieses Fleisches auch in ‚arischen‘ oder ‚arisierten‘ Kreisen zumindest nicht unbekannt gewesen zu sein. Da es aber äußerst nahe gelegen haben muß, Büffel mit Rindern zu klassifizieren,⁹¹ nimmt es doch wunder, daß wir so spärliche einschlägige Nachricht über diese in Indien häufigen Tiere haben. Das korreliert mit ihrem heutigen geringwertigeren Status im Verhältnis zu Rindern, obwohl sie wichtige Nutztiere sind, für manche Bevölkerungsgruppen sogar wichtiger als Rinder.⁹² Die Ambivalenz in Bezug auf Büffel mag das Beispiel Indiens verdeutlichen: Einerseits ist Indien der weltgrößte Exporteur von Büffelfleisch, andererseits existieren in Teilen des Landes Gesetze, die den Büffel oder bestimmte Büffel wie Rinder schützen.⁹³

Schließlich sei auf eine Textstelle aufmerksam gemacht, die das Opfern und den Genuß von Rindfleisch aus mythologischer Sicht behandelt und daher von besonderem Interesse sein dürfte. Es ist ja bekannt, daß in der apologetischen Literatur zu *ahiṃsā*-, Vegetarismus und Rinderverehrung die sakralen vedischen Opfer mit ihrer Tötung nicht nur von Tieren überhaupt, sondern speziell von Rindern ein besonderes Problem darstellen.⁹⁴ Apologeten suchen gewöhnlich diesem für sie leidigen Thema beizukommen, indem sie entweder

89 Der genaue Prozeß der Bedeutungsverschiebung von *mahiṣā*- von „mächtig, gewaltig“ (was auch der iranische Befund stützt) zu „Büffel“ wohl bereits im Vedischen ist noch nicht klar; vgl. zu bisherigen Untersuchungen Mayrhofer 1996: 340. Das Problem betrifft auch den „mächtigen Asura“ *mahiṣāsura*-, allgemein nur als „Büffeldämon“ aufgefaßt.

90 Siehe Alsdorf 1962: 598 (42) Anm. 1. Allerdings geht es wohl kaum an, *alle* blutigen Opfer, die sich nicht aus dem bekannten vedischen Ritual ableiten lassen, ungeprüft als ‚unarisch‘ zu bezeichnen, da nicht alle ‚arischen‘ Bräuche notwendigerweise in den vorhandenen Texten überliefert sein müssen.

91 Siehe hierzu auch Ferro-Luzzi 1977: 363.

92 Siehe hierzu z.B. Hardy 2019.

93 Vgl. Department of Animal Husbandry & Dairying o.J.

94 Das hat andererseits auch die traditionalistischen Befürworter von Rinderopfern (wie Opferer von Tieren überhaupt) einem Rechtfertigungsdruck ausgesetzt; vgl. etwa Liu 2022.

a) die Existenz von Tieropfern, zumindest aber von Rinderopfern⁹⁵ schlicht leugnen, was gegebenenfalls eine entsprechende Reinterpretation vorhandener Textzeugnisse oder deren Bezeichnung als Fälschung erfordert,⁹⁶

oder

b) sie nur für frühere Yugas oder Zeitalter relevant, für das gegenwärtige, das Kali-Zeitalter jedoch verboten erklären, d.h. als *kalivarjya*-s bezeichnen,⁹⁷

oder aber

c) sie als Neuerungen, die frühere unblutige Opfer ersetzen, bezeichnen.⁹⁸

Der medizinische Passus bringt nun eine weitere Variante ins Spiel, indem er das Opfern von Rindern als Neuerung bezeichnet, und zwar eines älteren Opfers, bei dem *andere* Tiere geopfert wurden; dieses ältere Opfer aber wird seinerseits als eine Neuerung für ein ursprünglich unblutiges Opfer bezeichnet.

Die Erzählung findet sich in Prosaform in *Ca,Ci* 19,4 und berichtet über den mythologischen Ursprung des Durchfalls. Sie lautet:

Am Anfang waren die Tiere (*paśu*-⁹⁹) bei Opfern (*yajña*-) bekanntlich [nur] zu ergreifen (*samālabhanīya*-);¹⁰⁰ sie wurden nicht zur Schlachtung verbracht (*nālabhāya prakriyante sma*). Dann, zur Zeit nach dem Opfer (*yajña*-) des Dakṣa, erlangten die Tiere mit der Zustimmung (*abhyanuḥjñāna*-) der Tiere selbst¹⁰¹ bei den Opfern (*kratu*-) der Söhne des Manu, [nämlich] Nariṣyat, Nābhāga, Ikṣvāku, Nṛga, Śaryāti usw., das Vorspritzen [zur rituellen Reinigung vor der Schlachtung] (= die Weihung) (*prokṣaṇa*-¹⁰²). Und zur Zeit

95 Zu diesen siehe auch Kane 1973: 865, 939f., 945f.

96 Diese Methode wird vor allem von modernen Apologeten angewandt, begegnet aber auch traditionell; vgl. Alsdorf 1962: 593 (37).

97 Dies ist eine traditionelle Erklärung; siehe hierzu Alsdorf 1962: 601 (45); Bhattacharya 1943: 34ff., 168, 200ff.

98 Auch dies ist eine traditionelle Erklärung; siehe hierzu Alsdorf 1962: 593ff. (37ff.).

99 Ob hiermit Tiere allgemein, Opfertiere oder Kleintiere gemeint sind, bleibe dahingestellt.

100 Der Kommentator Cakrapāṇidatta zutreffend dazu: „sie waren loszulassen, nachdem man [sie] nur mit einem rituellen Spruch besprochen hatte“ (*mantreṇābhimantryaiva parityājyā babhūvuh*).

101 Zu solcher Zustimmung des Opfertieres siehe z.B. Witzel 1987: 391.

102 Zu diesem Ausdruck, der kein Euphemismus für „Töten“ ist, sondern die dem Töten vorangehende Handlung beschreibt, siehe Kiehnle 1979: 7–19. Allerdings ist offenbar, daß die Tiere danach getötet wurden, so daß Cakrapāṇidattas Erklärung, daß *prokṣaṇa*- das regelkonforme Töten (*vidhipūrvakam māraṇam*) bezeichne, durchaus zutrifft.

danach wurde durch den ein langes Somaopfer (*dīrghasat[t]ra-*) opfernden Pṛṣadhra wegen der Nichterlangung [anderer] Tiere die Schlachtung (*ālam-bha-*) von Rindern eingeführt. Das sehend, war die Schar der Wesen (*bhūta-gaṇa-*) sehr bestürzt (*pravyathita-*); und durch ihre (d.h. der Rinder) Verwendung (*upayoga-*), durch die Schwere (*gaurava-*), durch die Hitze (*auṣṇya-*),¹⁰³ durch die Unverträglichkeit (*asāmyatva-*) und durch die nicht gutgeheißene Verwendung (*aśastopayoga-*)¹⁰⁴ der [zum Töten] herbeigeführten (*upākṛta-*) Rinder entstand vormals beim Opfer (*yajña-*) des Pṛṣadhra Durchfall (*atīsāra-*) der [Wesen], deren [Verdauungs-]feuer angeschlagen und deren Geist [durch Kummer] angeschlagen war.

Sorge und Kummer einerseits, unverträgliche Speisen andererseits sind in medizinischen Werken geläufige Ursachen für Durchfall. Der zitierte Text steht hiermit in Einklang: der durch den Anblick des Tötens erzeugte Kummer und die Unverträglichkeit des Fleisches der Rinder erzeugen Durchfall. In anderen Worten: die Rinder werden nicht nur geopfert, sondern danach auch verspeist. Für die Folgen des Verspeisens gibt es sogar eine medizinische Erklärung, denn in *Ca*,Sū 25,39 wird Rindfleisch ausdrücklich als die ungesündeste aller *mṛga*-Fleischarten¹⁰⁵ bezeichnet. Allerdings bleibt dabei offen, ob diese Typisierung nicht das Resultat einer aus anderen Gründen erfolgten Ablehnung des Verzehrs von Rindfleisch ist.

Daß die obige Legende in Medizinerkreisen allgemein bekannt war, zeigt der Kommentar Ḍalhaṇas zu *Su*,Ut 40,3–5, wo gesagt wird, daß manche Autoritäten zwischen 40,2 und 40,3 einige Verse einschieben, die die gleiche Legende erzählen wie der obige Prosaabschnitt der *Ca*. Die von Ḍalhaṇa zitierte Version lautet:

Die zu opfernden Tiere (*paśu-*¹⁰⁶) des ein langes Somaopfer (*dīrghasat[t]ra-*) durchführenden hochherzigen (*mahātman-*) Pṛṣadhra waren abgezehrt (*kṣīṇa-*), daher wurden Rinder [an deren Stelle] eingesetzt. Und durch den übermäßigen Genuß (*atyarthasevana-*), durch die Unverträglichkeit (*asāmyatva-*), ferner durch die Hitze (*uṣṇatva-*) und besonders durch die Schwere (*gaurava-*),

103 „Schwere“ und „Hitze“ sind zwei der Eigenschaften (*guṇa-*), die der Nahrung oder medizinischem Nutzen dienende Substanzen haben können. Zu diesen und anderen derartigen Eigenschaften siehe z.B. Das 2003: 544; Meulenbeld 2000: 385f.

104 Eine Variante fügt hinzu: „und durch *svādvapayoga-*“. Dies könnte als „und durch die falsche Verwendung von Schmackhaftem“ aufgefaßt werden, aber auch als „und durch die Nicht-Verbindung mit (oder aber: Trennung von) Schmackhaftigkeit“. In Hinblick auf den Rest der zitierten Textstelle scheint letzteres gemeint zu sein.

105 Zu *mṛga-* vgl. Anm. 79.

106 Vgl. Anm. 99.

und durch das übermäßige Fett (*atisneha-*) der [zum Töten] herbeigeführten (*upākṛta-*) Rinder war dann freilich das Bauchfeuer (*jāthara- agni-*) vernichtet (*saṅkṣīṇa-*); es entstand vormals der mit den Humores (*doṣa-*)¹⁰⁷, den Elementen (*dhātu-*)¹⁰⁸ und den Unreinheiten (*mala-*)¹⁰⁹ verbundene Durchfall. Durch eben das Ritual (*kalpa-*) ist darauf jetzt diese große Krankheit (*mahāgada-*) [entstanden].

In dieser Version der Legende wird das Opfern von Rindern (nicht jedoch von Tieren überhaupt) zwar auch als Neuerung dargestellt, doch ist nicht die Tötung als solche, sondern der Genuß, speziell der *übermäßige* Genuß des offenbar nicht leicht verdaulichen Fleisches der eigentliche Grund für den Durchfall. Die explizite Erwähnung des übermäßigen Genusses läßt auch vermuten, daß „die nicht gutgeheißene Verwendung“ des Abschnitts von *Ca* auch ebendies meint. Zudem scheint der durch den Anblick des Tötens verursachte Kummer keine Rolle zu spielen.

Letzteres hängt allerdings davon ab, was genau *mahāgada-* hier bezeichnet. Zwar kann *mahāgada-*, Synonym von *mahāroga-*, gewisse Gruppen von Krankheiten bezeichnen, sowie sporadisch einzelne Krankheiten, doch gehört Durchfall nicht zu diesen.¹¹⁰ Es gibt aber gemäß *Ca*,Sū 19,3f. eine Krankheit *mahāgada-*, die gemäß Sū 19,4 *atattvābhiniveśa-* heißt. Diese bezeichnet der Kommentator Cakrapāṇidatta als eine geistige Störung (*mānaso vikārah*), die Krankheit (*gada-*) genannt wird wegen des Grund-Seins des Leides aller Lebewesen (*sarvasaṃsāriduḥkhaḥetutayā*). Wendet man diese Erklärung auf *mahāgada-* in dem von Ḍalhaṇa zitierten Text an, so könnte man darin einen Hinweis auf denselben durch den Anblick des Tötens verursachten Kummer sehen wie in *Ca*,Ci 19,4.

Jedoch erfahren wir von *Ca*,Ci 10,57–60, daß die *atattvābhiniveśa-* genannte Krankheit *mahāgada-* zwar tatsächlich eine geistige Störung ist, aber verursacht wird durch ungünstige körperliche Prozesse, die ihrerseits zurückzuführen sind auf verunreinigtes Essen, das Zurückhalten körperlicher Ausscheidungen und Kaltes, Heißes, Fettiges oder Trockenes im Übermaß. Dieser Ätiologie gemäß wäre *mahāgada-* im von Ḍalhaṇa zitierten Text dann auf die Qualität des Essens zurückzuführen und nicht auf irgendwelchen erfahrenen – und nicht erwähnten – Kummer, vorausgesetzt natürlich,

107 Siehe zu *doṣa-* Das 2003: 548–550; Meulenbeld 1999b: 9 Anm. 52; Meulenbeld 2000: 384, 408f.

108 Siehe zu *dhātu-* Das 2003: 553–558; Maas 2007-2008.

109 Siehe zu *mala-* Das 2003: 568f.

110 Siehe zu *mahāroga-/mahāgada-* Meulenbeld 1999b: 334 Anm. 332 sowie 24 Anm. 305, 248 Anm. 290; *Ca*,Sū 20; *Su*,Sū 33,4f.; *Ah*,Ni 8,30.

daß *mahāgāda*- tatsächlich im Sinne von *Ca,Sū* 19,3f. und *Ca,Ci* 10,57–60 zu verstehen ist. Wenn nicht, dann bleibt das mit dem Terminus an dieser Stelle Gemeinte unbekannt. Jedenfalls hätten wir in beiden Fällen keinen stichhaltigen Beweis für durch den Anblick des Tötens verursachten Kummer wie bei *Ca,Ci* 19,4, obwohl das, auch wenn unwahrscheinlicher, dennoch mangels Eindeutigkeit nicht kategorisch ausgeschlossen werden kann.

Vergleicht man nun die beiden Versionen der Legende, so gewinnt man, obwohl man natürlich hierfür keine handfesten Beweise hat, doch den Eindruck, daß die von *Ḍalhaṇa* zitierte Version altertümlicher ist als die von *Ca*.¹¹¹ Doch wie dem auch sei, es darf vermutet werden, daß zur Zeit *Ḍalhaṇas* (ca. 12.–13. Jahrhundert), und wohl schon davor, vielen solche Verse als skandalös erschienen, und man darf weiter mutmaßen, daß dies der Grund sein könnte, weshalb sie – sollten sie tatsächlich ein Teil des ursprünglichen Textes gewesen sein – nicht weiter tradiert wurden. Allein, zum gegenwärtigen Zeitpunkt sind solche Überlegungen nichts weiter als Spekulation, und wir wollen deshalb den Faden nicht weiter spinnen.

Zimmermann 1987: 189f. sieht in der Legende vom Entstehen des Durchfalls in *Ca* nicht nur eine Verbeugung des Verfassers vor den Ideen des Vegetarismus, sondern auch die Schilderung eines Verbrechens („crime“), für das die Krankheit eine Bestrafung sei. Das ist fraglich. Zwar gibt es, wie Zimmermann hervorhebt, vor allem in den *Purāṇas* mehrere Legenden, in denen *Ṙṣadhra* eine Kuh tötet,¹¹² jedoch *nicht* im Zusammenhang mit einem Opfer oder einer Krankheit (oder einer nachfolgenden Verspeisung); diese Legenden stehen somit nicht im Zusammenhang mit der medizinischen Legende.¹¹³ Für diese (auch in der Version *Ḍalhaṇas*) ist die rituelle Schlachtung von Rindern ganz offenbar etwas Feststehendes und sakralem Brauchtum Entsprechendes, das aus der Perspektive einer Zeit, in der sich die Wertvorstellungen gewandelt hatten, eben deshalb einer Erklärung bedurfte, nicht

111 Allerdings nicht so altertümlich, daß der von Schmithausen 2020: 19 Anm. 72 dargelegte Aspekt eine Rolle spielte: „Diese [untersuchten vedischen] Stellen zumindest machen doch den Eindruck, daß trotz der vorauszusetzenden Empathie weniger das Mitleid mit dem Opfertier als vielmehr die nachteiligen Auswirkungen des dem Opfertier zugefügten Schmerzes für den Opferveranstalter im Vordergrund stehen, dergestalt, daß der zugefügte Schmerz dem Opfertier wie eine Art gefährlicher, kontaminierend wirkender Kraft oder Energie anhaftet [...], die es mit magisch-rituellen Mitteln zu löschen oder zumindest auf weit genug entfernte Lebewesen oder Objekte (oder eben auf verhaßte Personen) abzuleiten gilt.“

112 Mehr Information zu diesen Legenden findet man beispielsweise bei Wilson 1866: 239 Anm. 1; *Citrāv* 1932: 344; *Dikshitar* 1952: 389f.; *Mani* 1975: 607f.; *Bandyopādhyāy* 1988: 81.

113 Mehrere der Legenden erklären so die Entstehung einer gewissen Kaste.

jedoch, da eine sakrale Handlung, einer Bestrafung; in der Version der Legende bei Dalhaṇa wird Pṛṣadhra sogar ausdrücklich „hochherzig“ (*mahātman-*) genannt. Es fällt auch auf, daß der Ursprung des Brauchs zwar erwähnt wird, dieser Ursprung oder der Brauch selbst aber nicht aus ethisch-moralischer oder ritueller Sicht gewertet wird – eine solche Wertung ist ja auch für die Erläuterung des Ursprungs des Durchfalls letztendlich irrelevant.

Natürlich darf in diesem Zusammenhang nicht verschwiegen werden, daß in einigen späteren medizinischen Texten der Nichtverzehr von Fleisch (wie auch das Vermeiden von Alkoholkonsum) bisweilen in einer Weise dargestellt wird, die den Eindruck erweckt, hierbei handele es sich um moralisch höher zu Bewertendes; oben ist bereits auf das Jaina-Werk *Ka* aufmerksam gemacht worden.¹¹⁴ Speziell die Verehrungswürdigkeit und folglich das Nichtverspeisen von Rindern wird auch verschiedentlich in den ‚klassischen‘ Werken erwähnt, auch wenn das Essen von Fleisch und besonders Rindfleisch keiner generellen Ächtung zu unterliegen scheint.¹¹⁵ Man muß in dieser Hinsicht allerdings Vorsicht walten lassen. So sagt z.B. gemäß *Ah,Śā* 6,50 ein Traum, in dem man sich in Begleitung von Geistern und Unholden, Frauen, Südindern und Rindfleischessern findet, Unheil voraus; folglich könnte man hier eine Aufzählung von ‚schlechten‘ Wesen sehen. Doch droht Unheil auch, wenn man sich bei diversen, im einzelnen harmlosen und alltäglichen Tätigkeiten sieht, wie z.B. in 6,52f., wo neben offenbar Negativem auch Tanz, Musik, Gesang, das Tragen von roten Kränzen und Kleidung, Hochzeit, Rasur, das Essen bzw. Trinken von Gekochtem, Öl und Alkohol und das Auffinden von Gold und Eisen erwähnt werden. Es fällt auch auf, daß an den Parallelstellen zu *Ah,Śā* 6,50 *Ca*, *In* 5,29 und *As,Śā* 12,S.367b¹¹⁶ Rindfleischesser *nicht* erwähnt werden, so daß der Wert der Aussage von *Ah* geschmälert wird. Auf jeden Fall kann man einzelne Textstellen nicht benutzen, um *generell* eine Ablehnung des Rindfleischessens zu konstatieren, was sich ja allein schon wegen der Heterogenität dieser Texte verbietet. Dennoch muß man durchaus mit einzelnen ablehnenden Aussagen in diesen Texten rechnen, die aber dann andere, gegenteilige Aussagen nicht aufwiegen können, sondern nur das Nebeneinander von verschiedenen Ansichten widerspiegeln.

114 Siehe Anm. 71. Zu diesem Text siehe Wujastyk 2021: 407–409 (auf S. 407 wird auf Meulenbeld 2000 hingewiesen; dieses Werk wird aber unter „References“ nicht aufgeführt).

115 Vgl. auch Meulenbeld 1999b: 11 Anm. 74: „The sanctity of the cow and the duty to venerate it is a frequent theme in the *Carakasamhitā*, in spite of the prescriptions employing beef as an ingredient.“

116 In *Su,Sū* 29,54ff. findet sich kein ähnlicher Passus.

Eine solche ablehnende Aussage findet sich aber in der Tat in dem von einem Jaina verfaßten medizinischen Werk *Ka*, und zwar in dem bereits oben erwähnten Abschnitt *Ka,Hi* (S. 714ff.), der sich gegen die Verwendung von Fleisch in der Medizin richtet.¹¹⁷ Auf S. 724f. befindet sich eine bisher einmalige Variante der Legende von *Ṛṣadhra* in Versform, in der zwar nicht von *Ṛṣadhra*, sondern von *Ṛṣadvat*, König der *Avantis*, die Rede ist, die aber auch Elemente der purānischen Legenden enthält. Es handelt sich anscheinend um einen Auszug aus einer – mir unbekanntenen – Quelle, der *Upendra* erzählt wird; da *Upendra* ein bekannter Name für *Viṣṇu* bzw. *Kṛṣṇa* ist, könnte die Quelle viṣṇuitisch sein. Der Passus birgt allerdings einige Probleme:¹¹⁸

Unter den *Avantis* also, *Upendra*, führte ein Herrscher namens *Ṛṣadvat*, den Anstand überschreitend nach Belieben/umsonst/zu Unrecht (*vr̥thā*)¹¹⁹ das Töten der/einer Kuh durch. Und als daraufhin das Übel des Nicht-Anstands in diesem also beseitigt war, wurde er als Strahlender¹²⁰ alsdann mit diesen [geopferten] Wesen (*bhūta*-)¹²¹ in Freude im Himmel zusammengeführt. Daraufhin sprach der sehr Grausame sichtbar¹²²/danach unter unzähligen Menschen¹²³: „Von jetzt

117 Siehe Anm. 71.

118 Deshalb, und weil gedruckte Ausgaben von *Ka* schwer zu beschaffen sind, sei auch der Originaltext hier angegeben:

*avantiṣu tathopendra ṛṣadvān nāma bhūpatiḥ
vinayaṃ samatikramya goś cakāra vr̥thā vadham.
tato 'vinayadurbhūta etasmin vihate tathā
vivasvāṃś ca sukhe divy ebhir bhūtaiḥ samavāhy ataḥ.
uccacāra tato 'nvakṣaṃ sukrūro 'vagamānuṣe
itaḥ prabhṛti bhūtāni hāvyante (gedruckt havyante) 'kṣasukhād iti.
imaḥ hi krūrakarmāṇam atyajanto (gedruckt ātyajanto) 'nvahaṃ naraḥ
ārpya prāpsyanti doṣatvaṃ doṣajam cātmanaḥ kṣayam.
tato rogāḥ prajāyante jantūnāṃ doṣasambhavāḥ
upasargās ca vardhante nānāvyañjanavedanāḥ.
tatas tu bhagavān vṛddho divodāso mahāyaśāḥ
cintayāmāsa prāñānāṃ śāntyartham śāstram uttamam.*

119 Zu denken wäre auch an „fälschlicherweise“, eventuell „versehentlich“, doch die weitere Charakterisierung *Ṛṣadvats* läßt ein unbeabsichtigtes Töten fraglich erscheinen.

120 Ob mit *vivasvat*- „Sonne“ gemeint ist, sei dahingestellt.

121 Da nachfolgend *bhūta*-s geopfert werden, liegt die Annahme nahe, daß es sich hier um geopferte Wesen handelt.

122 Vgl. zu *anvakṣa*- Apte 1890: 100 „visible, perceptible“, was als Adverb *anvakṣam* „sichtbar“ ergäbe; die Wörterbücher erklären *anvakṣam* allerdings nur als „(gleich) danach“.

123 *avagamānuṣe* wäre somit als *Dvigu*-Kompositum in der Einzahl; *avaga*- „eine sehr hohe Zahl“ ist allerdings nur in buddhistischen Sanskrit-Texten belegt. Die Hindi-Übersetzung von *Ka* erklärt *avagamānuṣa*- als *nīc'kriyāpriya manuṣya* (Mehrzahl) „niedrige Handlungen liebende Menschen“.

an werden die Wesen *akṣasukhāt*¹²⁴ als Opfer darzubringen veranlaßt werden.“ Doch die diese grausame Handlung nicht aufgebenden Menschen (*nr-*) werden, [sie] Tag für Tag [den Wesen] zugefügt habend, Fehlerhaftigkeit (= Beschädigung/Verderbenheit des Körpers) (*doṣatva-*) und den aus den Fehlern/Humores (*doṣa-*)¹²⁵ geborenen Schwund/Verfall (*kṣaya-*¹²⁶) des eigenen [Körpers] erlangen. Daraus/Darauf entwickeln sich aus den Fehlern/Humores (*doṣa-*) entstandene Krankheiten der Geschöpfe, und Komplikationen/Nebenwirkungen/von außen kommende Krankheiten¹²⁷ (*upasarga-*¹²⁸) nehmen zu, [sowie] mannigfache [negative] Manifestationen und Schmerzen. Darauf aber erdachte der ehrwürdige Divodāsa maior,¹²⁹ dessen Ruhm groß ist, zwecks Heil/Beruhigung der Leben/Seelen¹³⁰ den besten Lehrtext.

Der Text ist so wörtlich wie möglich übersetzt worden, um seine Probleme zu verdeutlichen; möglicherweise sind einige der angenommenen Wortbedeutungen nicht zutreffend. Doch es wird auf jeden Fall – und unabhängig davon, ob alle Einzelheiten richtig wiedergegeben wurden – offensichtlich, daß anders als in den Abschnitten aus *Ca* und Ḍalhaṇas Kommentar zu *Su* Tieropferung hier deutlich als etwas Negatives dargestellt wird.¹³¹ Nichtsdestotrotz wird die zu Anfang erwähnte Rindertötung nicht als etwas grundsätzlich Schlechtes beschrieben (nur die oben in Anm. 111 erwähnten magischen negativen Folgen mußten ihrer Beseitigung harren), sondern es sind die Umstände des Tötens, die verurteilt werden. Danach wird durch den Aufstieg in den Himmel Pṛṣadvat anscheinend sogar noch belohnt.

Das mutet archaisch an, auf eine Zeit hinweisend, in der moralische Kriterien für das Opfer irrelevant waren. Aus dieser Sicht wäre auch unerheblich, ob die erste Tötung des Rindes „nach Belieben“, „umsonst“ oder „zu Unrecht“ erfolgte, denn auch eine scheinbar sinnlose erste Tötung des Rindes durch Pṛṣadvat wäre kein willkürlicher Akt mehr, wenn man ihn als primordiales Opfer und somit Grundmuster für nachfolgende Opfer ansehen

124 Hierzu unten mehr.

125 Hierzu vgl. Anm. 107.

126 Hiermit ist der Schwund bzw. die Abnahme verschiedener Körperbestandteile gemeint; vgl. Meulenbeld 1974: 458f.

127 Bzw. „Seuchen“.

128 Siehe zu *upasarga-* Meulenbeld 1999b: 332 Anm. 261. *upasarga-* kann auch ein Synonym von *upadrava-* sein, das verschiedentlich mit „Komplikation“ und „Nebenerscheinung“ übersetzt wird.

129 Zu Divodāsa siehe Meulenbeld 1999a: 361–363.

130 D. h. „Lebewesen“ (*prāṇinām*)? Das Metrum deckt aber *prāṇānām*.

131 Auch fällt auf, daß im Unterschied zu den beiden anderen Stellen es hier nicht um die Entstehung einer spezifischen Krankheit geht.

würde,¹³² das zuallererst stattfand, weil es eben stattfand; der erste Opferer opferte, weil er eben opferte.¹³³ Dazu würde passen, daß Vivasvat unter anderem als Ahnherr des Menschengeschlechts gilt, der folglich auch die primordialen Taten, die wir nachvollziehen, zuerst vollzog; Pṛṣadvat als der erste Opferer wäre dann auch folgerichtig mit Vivasvat gleichgesetzt. Daraus müßten wir dann allerdings auch folgern, daß die im *Ka* wiedergegebenen Verse eine altertümliche Form der Legende wiedergeben, die trotz der ablehnenden Haltung, die der Verfasser der Verse offenbar hatte, nicht verwischt werden konnte.¹³⁴

Allerdings ist unklar, wie die ersten beiden Verse, und besonders der zweite Vers zu den restlichen Versen des Abschnitts stehen, d.h. ob sie ursprungsgemäß zusammengehören oder disparater Herkunft sind. Unabhängig davon sind die obigen Überlegungen zum gegenwärtigen Zeitpunkt alles andere als gesicherte Erkenntnisse; sie kommen allein als Möglichkeiten in Betracht, da, wie bereits erwähnt, die angeführte Textstelle zu unklar ist, um konkretere Aussagen zu erlauben. Aber gerade wegen dieser möglichen, wenn auch nicht gesicherten Schlußfolgerungen können wir diesen Abschnitt im Zusammenhang unserer Untersuchung nicht einfach ignorieren, auch wenn wir ihn noch nicht befriedigend erklären können.

Unklar bleibt auch die Anordnung Pṛṣadvats, nämlich die, daß die „Wesen“ *akṣasukhāt* zu opfern seien. Man könnte *akṣasukhāt* als „nach Annehmlichkeit der Sinnesorgane (*akṣa-*)“ auffassen und hierin einen Ausdruck für „nach Belieben“ sehen; man könnte es aber auch mit „nach Annehmlichkeit der Würfel (*akṣa-*)“ übersetzen und als „aufs Geratewohl; wahllos“ auffassen. Beides ist jedoch semantisch problematisch.¹³⁵ Noch problematischer wäre es freilich, in *akṣasukhāt* einen Hinweis auf einen alten Brauch zu sehen, der sowohl mit dem vedischen Opfer als auch mit dem indoarischen

132 Hierbei ist natürlich zu unterscheiden zwischen dem religionsphänomenologischen und dem wirtschaftlich-sozialen Aspekt des Opfers (vgl. hierzu Falk: 192ff.); an dieser Stelle ginge es offensichtlich um den ersten.

133 Michaels 2007a: 255: „Es [= das Ritual] wirkt aus sich heraus, *ex opere operato*, kraft seiner eigenen nicht-referentiellen Wirksamkeit, nicht aber weil es einen Sinn hat oder auf diesen beschränkt bleibt, die der Mensch ihm kognitiv beilegt. Darum sage ich noch einmal und geradezu schon rituell: Rituale sind bedeutungslos, aber das ist nicht ohne Bedeutung.“

134 Wie dies dann bei mehreren Versionen der Legende von Pṛṣadhvas Kuhlötung (vgl. Anm. 112) eventuell tatsächlich geschehen ist, obwohl damit nicht gesagt werden soll, daß diese Legenden sämtlich auf eine einzige Urform zurück gehen müssen.

135 *akṣa-* „Achse“ oder „unvergänglich“ (= *akṣaya-*) ergibt noch weniger Sinn.

Männerbund zusammenhängt, wobei es um ein Würfelspiel, die nachfolgende Schlachtung und anschließende Verspeisung eines Rindes geht.¹³⁶ Obwohl dieser Brauch an die in den Legendenversionen von *Ḍalhaṇa* und *Ca* erwähnte Verspeisung des Opfers erinnert, scheint die Annahme eines derartigen Zusammenhangs doch überaus gewagt, zumal der geschilderte Brauch offenbar schon in vedischer Zeit in Vergessenheit geriet.

Diese Unklarheiten ändern aber nichts daran, daß wir auch in dieser Version der Legende, wie in den beiden davor beschriebenen, Hinweise auf Rindertötung und -verspeisung in alter Zeit haben, wenn auch nur im Zusammenhang mit Opfern. Das ist durchaus für die aktuellen einschlägigen Auseinandersetzungen, die beschrieben worden sind, relevant, wobei allerdings wohl davon ausgegangen werden sollte, daß differenzierte Betrachtungen eher für nicht beteiligte Beobachter als für die tatsächlichen Kontrahenten von Bedeutung sein dürften. Doch wie dem auch sei, die obigen Ausführungen insgesamt zeigen auf jeden Fall deutlich, daß medizinische – und wohl auch andere ‚technische‘ – Werke durchaus wichtiges kultur- und religionsgeschichtliches Material enthalten können, das man *prima facie* in ihnen vielleicht nicht vermuten würde. Auch unter diesem Aspekt wäre also eine stärkere Hinwendung zu Texten dieser Art wünschenswert.

Abkürzungen

<i>Ah</i>	<i>Aṣṭāṅgahr̥daya</i>
<i>As</i>	<i>Aṣṭāṅgasaṅgraha</i>
<i>Ca</i>	<i>Carakasamhitā</i>
<i>Ci</i>	Cikitsāsthāna bzw. Cikitsitasthāna
<i>Hi</i>	Hitāhitādhyāya
<i>In</i>	Indriyasthāna
<i>Ka</i>	<i>Kalyāṇakāraka</i>
<i>Ni</i>	Nidānasthāna
<i>Śā</i>	Śārīrasthāna

136 Siehe hierzu Falk 1986: 214 (Verweise unter „Kuhtötung“), 112ff. Ob das Schlachten und anschließende Verspeisen des Rindes seinerseits auf ein ursprüngliches Menschenopfer und Kannibalismus zurückgehen, harrt noch gründlicher Untersuchung (vgl. hierzu Das 2002: 144 Anm. 34, auch Pargiter 1904: vii, xxif.).

Su	<i>Suśrutasaṃhitā</i>
Sū	Sūtrasthāna
Ut	Uttarasthāna bzw. Uttarantra
Vi	Vimānasthāna
Vṛk	<i>Vṛkṣāyurveda</i>

Bibliographie

- Adcock, Cassie & Govindrajan, Radhika 2019. „Bovine Politics in South Asia: Rethinking Religion, Law and Ethics“, in: *South Asia. Journal of South Asian Studies* 42: 1095–1107.
- Adluri, Vishva & Bagchee, Joydeep 2014. *The Nay Science. A History of German Indology*. Oxford; New York: Oxford University Press.
- 2020. „German Indology and Hinduism“, in: Knut A. Jacobsen & Ferdinando Sardella (Hrsg.): *Handbook of Hinduism in Europe. Volume 1: Pan-European Developments*. (Handbook of Oriental Studies, Section Two South Asia 35/1.) Leiden; Boston: Brill, 90–122.
- Alsdorf, Ludwig 1962. *Beiträge zur Geschichte von Vegetarismus und Rinderverehrung in Indien*. (Akademie der Wissenschaften und der Literatur in Mainz, Abhandlungen der geistes- und sozialwissenschaftlichen Klasse 1961,6.) Mainz: Verlag der Akademie der Wissenschaften und der Literatur in Mainz; Wiesbaden: Franz Steiner Verlag.
- Apte, Vaman Shivram 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 & Co.
- Aṣṭāṅgahṛdaya* = *The Aṣṭāṅgahṛdayam (The Core of Octopartite Āyurveda) Composed by Vāgbhaṭa. With the Commentaries (Sarvāṅgasundarā) of Aruṇadatta and (Āyurvedarasāyana) of Hemādri*. Collated by Anṇā Moreśwara Kuṇṭe and Kṛṣṇa Rāmchandra Śāstrī Navare. Edited by Hariśāstrī Parāḍakar Vaidya. Seventh edition, reprint. (JaiKrishnadas Ayurveda Series 52.) Varanasi; Delhi: Chaukhambha Orientalia 1982.
- Aṣṭāṅgasan̄graha* = *Aṣṭāṅgasan̄grahaḥ. Induvyākhyāsahitaḥ*. Ṭi. Rudrapārasavena pariśodhya prakāśitaḥ. Trichur: K.K. Press of the Mangalodayam Company (Bd. 3: The Mangalodayam Press) 1913, 1916, 1924 (drei Bände).
- Bandyopādhyāy, Amal'kumār 1988. *Paurāṇikā. Biśbakoṣ hindudharma. Encyclopedia Hinduism. Dbitīya khaṇḍa pa–ha. Dbitīya saṃskaraṇ. Kalikātā: Phārmā KeElEm.*

- Barthakuria, Apurba Chandra 1984. *The Kāpālikas. A Critical Study of the Religion, Philosophy and Literature of a Tantric Sect*. Calcutta: Sanskrit Pustak Bhandar.
- Bhattacharya, Batuknath 1943. *The 'Kalivarjyas' or Prohibitions in the 'Kali' Age. Their Origin and Evolution and their Present Legal Bearing*. (Jogendra Chandra Ghosh Research Prize.) Calcutta: University of Calcutta.
- Bilimoria, Purushottama 2007. „Dismantling Normativity in Indian Ethics – From Vedic Altarity to the *Gītā*'s Alterity“, in: Youru Wang (Hrsg.): *Deconstruction and the Ethical in Asian Thought*. (Routledge Studies in Asian Religion and Philosophy.) London; New York: Routledge, 19–39 (anderer Druck 17–34).
- Boaz, Danielle N. 2021. „The “Abhorrent” Practice of Animal Sacrifice and Religious Discrimination in the Global South“, in: Waheeda Amien (Hrsg.): *Religious Freedom in the Global South*. Basel; Beijing; Wuhan; Barcelona; Belgrade; Manchester; Tokyo; Cluj; Tianjin: MDPI, 79–98.
- Bronkhorst, Johannes 2011. „Indology, What Is It Good For?“, in: *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 161: 115–122.
- Carakasamhitā = The Charakasamhitā of Agniveśa Revised by Charaka and Dṛidhabala [sic]. With the Āyurveda-Dīpikā Commentary of Chakrapāṇidatta*. Edited by Jādavaji Trikamaji Āchārya. [Third edition], reprint. (The Kashi Sanskrit Series 228.) Varanasi: Chaukhambha Sanskrit Sansthan 1984.
- Chattopadhyay, Aparna 1995. *Studies in the Caraka Samhita. (Post-Doctoral Research Studies)*. Varanasi: Dr. Aparna Chattopadhyay.
- Chattopadhyaya, Debiprasad 1986. „Tradition of Rationalist Medicine in Ancient India. Case for a Critical Analysis of the *Caraka-samhitā*“, in: Wolfgang Morgenroth (Hrsg.): *Sanskrit and World Culture. Proceedings of the Fourth World Sanskrit Conference of the International Association of Sanskrit Studies Weimar May 23–30, 1979*. (Schriften zur Geschichte und Kultur des Alten Orients 18.) Berlin: Akademie-Verlag, 569-578.
- Citrāv, Siddheśvarśāstrī 1932. *Bhārat'varṣīya prācīn caritrakoś (śruti, smṛti, purāṇem, sūtreṃ āṇi vedāṅgēṃ yāṃtīl vyaktīmci sādhar māhitī deṅārā granth)*. Puṇem: Bhārat'varṣ Caritrakoś Maṅḍal.
- Dalmia, Jaydayal 1971. *A Review of 'Beef in Ancient India'*. Gorakhpur: Gita Press.

- Das, Rahul Peter 1989. „Religionen und medizinische Ethik. 3. Hinduismus“, in: Albin Eser & Markus von Lutterotti & Paul Sporken (Hrsg.): *Lexikon Medizin Ethik Recht* [...] unter Mitwirkung von Franz Josef Illhardt und Hans-Georg Koch. Freiburg; Basel; Wien: Herder, Sp. 916–926, 942.
- 1992. „Indische Medizin und Spiritualität“, in: *Journal of the European Āyurvedic Society* 2: 158–187.
- 2002. „Indra und Śiva/Rudra: Neue Erkenntnisse zur indischen Götterwelt aus einem interdisziplinären Diskurs“, in: Rahul Peter Das & Gerhard Meiser (Hrsg.): *Geregeltes Ungestüm. Bruderschaften und Jugendbünde bei indogermanischen Völkern*. (Veröffentlichungen zur Indogermanistik und Anthropologie 1.) Bremen: Hempen Verlag, 139–156.
- 2003. *The Origin of the Life of a Human Being. Conception and the Female according to Ancient Indian Medical and Sexological Literature*. (Indian Medical Tradition 6.) Delhi: Motilal Banarsidass Publishers.
- 2011 (= 2011a). „Die guten Bösen: Zur Kategorisierung von Asuras und anderen ‚Dämonen‘“, in: Rahul Peter Das (Hrsg.): *Die Widergötter. Rivalisierende »Götter«-Geschlechter in der Mythologie indogermanischer Völker*. (Veröffentlichungen zur Indogermanistik und Anthropologie 2.) Bremen: Hempen Verlag.
- 2011 (= 2011b). „On the Study of Hinduism in the USA, and the Issue of *adhikāra*“, in: *Orientalistische Literaturzeitung* 106: 151–168.
- 2018. „Word Chess: Poetry Across Two Languages“, in: Karen Aydin & Martina Ghosh-Schellhorn & Heinrich Schlange-Schöningen & Mario Ziegler (Hrsg.): *Games of Empires. Kulturhistorische Konnotationen von Brettspielen in transnationalen und imperialen Kontexten*. (Transcultural Anglophone Studies 5.) Berlin: Lit Verlag.
- 2019. „Kritische Indologie in den Schriften Wilhelm Raus“, in: *Orientalistische Literaturzeitung* 114: 16–23.
- Davis, Donald R., Jr. 2004. „Dharma in Practice: Ācāra and Authority in Medieval Dharmasāstra“, in: *Journal of Indian Philosophy* 32: 813–830.
- Department of Animal Husbandry and Dairying, Ministry of Fisheries, Animal Husbandry & Dairying, Government of India o.J. *ANNEX II (8) Gist of State Legislations on Cow Slaughter* (<<https://dahd.nic.in/hi/related-links/annex-ii-8-gist-state-legislations-cow-slaughter>>, Zugriff: 6. März 2022) (gespeichert unter <<https://web.archive.org/web/20220226063701/https://dahd.nic.in/hi/related-links/annex-ii-8-gist-state-legislations-cow-slaughter>>).

- Dharampal-Frick, Gita 1994. *Indien im Spiegel deutscher Quellen der Frühen Neuzeit (1500–1750). Studien zu einer interkulturellen Konstellation.* (Frühe Neuzeit 18.) Tübingen: Max Niemeyer Verlag.
- 1995. „Shifting Categories in the Discourse on Caste: Some Historical Observations”, in: Vasudha Dalmia & Heinrich von Stietencron (Hrsg.): *Representing Hinduism. The Construction of Religious Traditions and National Identity.* New Delhi; Thousand Oaks; London: Sage Publications, 82–100.
- Dikshitar, V.R. Ramachandra 1952. *The Purana Index. Volume II (From T to M).* (Madras University Historical Series 19.) Madras: University of Madras.
- Falk, Harry 1986. *Bruderschaft und Würfelspiel. Untersuchungen zur Entwicklungsgeschichte des vedischen Opfers.* Freiburg: Hedwig Falk.
- Ferro-Luzzi, Gabriella Eichinger 1977. „The Foods Disliked by the Gods in South India“, in: *Annali dell’Istituto Orientale di Napoli* 37(N.S.27): 357–373.
- Fiser, Ivo 1993. „Pali *vinaya* and Sanskrit *kāma-śāstra*”, in: N. K. Wagle & F. Watanabe (Hrsg.): *Studies on Buddhism in Honour of Professor A.K. Warder.* (South Asian Studies Papers 5.) Toronto: Centre for South Asian Studies, University of Toronto, 57–65.
- Gaṅgopādhyāy, Nārāyaṇ 1982. *Racanābālī. Ṣaṣṭha khaṇḍa.* Sampādanā Āśā Debī, Arijit Gaṅgopādhyāy. Kalikātā: Mitra o Ghoṣ Pāb’liśārs beng. Āra 1389.
- Golumbia, David 2021. „The Deconstruction of Philology”, in: *Boundary 2. An International Journal of Literature and Culture* 48,1: 17–34.
- Hacker, Paul 1978. *Kleine Schriften* herausgegeben von Lambert Schmithausen. (Glasenapp-Stiftung 15.) Wiesbaden: Franz Steiner Verlag.
- Halbfass, Wilhelm 1992. *Tradition and Reflection. Explorations in Indian Thought.* First Indian edition. (Sri Garib Dass Oriental Series 133.) Delhi: Sri Satguru Publications.
- Hanneder, Jürgen 2005. *Der „Schwertgleiche Raum“. Zur Kulturgeschichte des indischen Stahls.* (Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Abhandlungen der Geistes- und sozialwissenschaftlichen Klasse 2005,4.) Mainz: Akademie der Wissenschaften und der Literatur; Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
- Harder, Hans 2001. *Bankimchandra Chattopadhyay’s Śrīmadbhagavadgītā: Translation and Analysis.* (South Asian Studies 37.) New Delhi: Manohar.

- Hardy, Kathryn C. 2019. „Provincialising the Cow: Buffalo-Human Relationships“, in: *South Asia. Journal of South Asian Studies* 42: 1156–1172.
- Harpham, Geoffrey Galt 2009. „Roots, Races, and the Return to Philology“, in: *Representations* 106: 34–62.
- Hay, Stephen N. 1963/1964 (beide Jahreszahlen sind angegeben). *Dialogue Between a Theist and an Idolater*. [Außentitel jedoch: *A Tract against Idolatry*.] *Brāhma pauttalik sambād. Brahma Pauttalik Samvād. An 1820 Tract Probably by Rammohun Roy*. Edited with an Introduction. Calcutta: Firma K. L. Mukhopadhyay.
- Heesterman, J. C. 1964. *Spel der tegenstellingen. Rede uitgesproken bij de aanvaarding van het ambt van hoogleraar in de talen en cultuurgeschiedenis van Zuid-Azië aan de Rijksuniversiteit te Leiden op 3 juli 1964*. Leiden: E. J. Brill.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 1833. *Grundlinien der Philosophie des Rechts, oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*. Herausgegeben von Eduard Gans. (Georg Wilhelm Friedrich Hegel's Werke, Vollständige Ausgabe 8.) Berlin: Verlag von Duncker und Humblot.
- Hellwig, Oliver 2010. „Intoxication“, in: Knut H. Jacobsen, Helene Basu, Angelika Malinar & Vasudha Narayanan (Hrsg.): *Brill's Encyclopedia of Hinduism. Volume II: Sacred Texts and Languages. Ritual Traditions. Arts. Concepts*. (Handbook of Oriental Studies/Handbuch der Orientalistik, Section Two India, 22/2.) Leiden; Boston: Brill, 459–471.
- Hofstetter, Erich 1980. *Der Herr der Tiere im alten Indien*. (Freiburger Beiträge zur Indologie 14.) Wiesbaden: Otto Harrassowitz.
- Jacobsen, Knut A. 1994. „The Institutionalization of the Ethics of “Non-Injury” toward All “Beings” in Ancient India“, in: *Environmental Ethics* 16: 287–302.
- Jha, D. N. 2001. *Holy Cow. Beef in Indian Dietary Traditions*. New Delhi: Matrix Books. (Die Nachdrucke tragen den Titel *The Myth of the Holy Cow*.)
- 2020. *Drink of Immortality. Essays on Distillation and Alcohol Use in Ancient India*. Delhi: Manohar Publishers & Distributors.
- Jolly, Julius 1896. *Recht und Sitte (einschliesslich der einheimischen Litteratur)*. (Grundriss der Indo-Arischen Philologie und Altertumskunde 2,8.) Strassburg: Verlag von Karl J. Trübner.
- 1901. *Medicin*. (Grundriss der Indo-Arischen Philologie und Altertumskunde 3,10.) Strassburg: Verlag von Karl J. Trübner.

- Kablitz, Andreas 2021. „Literarische Hermeneutik. Aus welchem Grund und zu welchem Ende betreibt man Literaturinterpretation?“, in: *Zeitschrift für Literaturwissenschaft und Linguistik* 51: 589–628.
- Kalyāṅakāraka = The Kalyāṅa-Kārikam of Ugrādityacharya* [sic]. Edited with introduction, translation, notes, indexes & dictionary by Vardhaman Parshwanath Shastri. (Sakharam Nemchand Granthamala 129.) Sholapur: Sakharam Nemchand Granthamala 1940.
- Kane, Pandurang Vaman 1973. *History of Dharmaśāstra (Ancient and Mediaeval Religious and Civil Law. Vol. III.* Second edition. (Government Oriental Series Class B,6.) Poona: Bhandarkar Oriental Research Institute.
- 1974. *History of Dharmaśāstra (Ancient and Mediaeval Religious and Civil Law. Vol. II, Part II.* Second edition. (Government Oriental Series Class B,6.) Poona: Bhandarkar Oriental Research Institute.
- Karttunen, Klaus 1989. *India in Early Greek Literature.* (Studia Orientalia 65.) Helsinki: Finnish Oriental Society.
- Khoroché, Peter & Tieken, Herman 2009. *Poems on Life and Love in Ancient India. Hāla's Sattasāi. Translated from the Prakrit and introduced.* (SUNY Series in Hindu Studies.) Albany: State University of New York Press.
- Kiehnle, Catharina 1979. *Vedisch ukṣ und ukṣ/vakṣ. Wortgeschichtliche und exegetische Untersuchungen.* (Alt- und Neu-Indische Studien 21.) Wiesbaden: Franz Steiner Verlag.
- Krüger, Patrick 2016. „[Rezension von:] Ludwig Alsdorf. The History of Vegetarianism and Cow-Veneration in India. Abingdon 2010“, in: *Orientalistische Literaturzeitung* 111: 177–179.
- Kumār, Suśīl 2012. *Senāpati puṣyamitra. Abhiṣek–I.* [Nachdruck.] Nāī Dillī: Sāmāyik Prakāśan.
- Laidlaw, James 2003. *Riches and Renunciation. Religion, Economy, and Society among the Jains.* (Oxford Studies in Social and Cultural Anthropology.) Nachdruck. Oxford: Clarendon Press.
- Lal, Vinay (Hrsg.) 2000. *Dissenting Knowledges, Open Futures. The Multiple Selves and Strange Destinations of Ashis Nandy.* New Delhi: Oxford University Press.
- Larivière, Richard W. 1989. „Justices and Paṇḍitas: Some Ironies in Contemporary Readings of the Hindu Legal Past“, in: *The Journal of Asian Studies* 48: 757–769.

- Liu, Liwen 2022. „Killing as Orthodoxy, Exegesis as Apologetics: The Animal Sacrifice in the *Manubhāṣya* of Medhātithi“, in: *Journal of Indian Philosophy* 50: 427–446.
- Llewellyn, J. E. (Hrsg.) 2005. *Defining Hinduism. A Reader*. (Critical Categories in the Study of Religion.) London: Equinox 2005.
- Lorenzen, David N. 1972. *The Kāpālikas and Kālāmukhas. Two Lost Śaivite Sects*. (Australian National University Centre of Oriental Studies Oriental Monograph Series 12.) New Delhi: Thomson Press (India).
- Lüders, Heinrich 1940. *Philologica Indica. Ausgewählte kleine Schriften. Festgabe zum siebzigsten Geburtstage am 25. Juni 1939 dargebracht von Kollegen, Freunden und Schülern*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Maas, Philipp A. 2007–2008. „The Concepts of the Human Body and Disease in Classical Yoga and Āyurveda“, in: *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens* 51: 125–162.
- Madanamahārṇava = Madanamahārṇava* [sic] of Śrī Viśveśvara Bhatta [sic] edited by Embar Krishnamacharya and M. R. Nambiyar. (Gaekwad's Oriental Series 107.) Baroda: Oriental Institute 1953.
- Malagodi, Mara 2021. „Holy Cows and Constitutional Nationalism in Nepal“, in: *Asian Ethnology* 80: 93–119.
- Malhotra, Rajiv 2016. *The Battle for Sanskrit. Is Sanskrit Political or Sacred, Oppressive or Liberating, Dead or Alive?* Noida: HarperCollins Publishers India.
- Mani, Vettam 1975. *Purāṇic Encyclopaedia. A Comprehensive Dictionary with Special Reference to the Epic and Purāṇic Literature*. Delhi; Patna; Varanasi: Motilal Banarsidass.
- Matsyapurāṇa = Matsyapurāṇam. Mahārṣi śrīkrṣṇadvaipāyana vedavyāsa-praṇītam. Vaṅgānuvādasametam*. Pañcānana Tarkaratna-sampāditam. (v für b der bengalischen Schrift eingesetzt.) Kalikātā: Baṅgabāsī-Ilekṛōmesin-Yantra beng. Ära 1316 (= 1909).
- Mayrhofer, Manfred 1996. *Etymologisches Wörterbuch des Altindoarischen. II. Band*. (Indogermanische Bibliothek, II. Reihe. Wörterbücher.) Heidelberg: Universitätsverlag C. Winter.
- McHugh, James 2014. „Alcohol in Pre-Modern South Asia“, in: Harald Fischer-Tiné & Jana Tschurennev (Hrsg.): *A History of Alcohol and Drugs in Modern South Asia. Intoxicating Affairs*. (Routledge Studies in the Modern History of Asia 92.) London; New York: Routledge, 29–44.

- McHugh, James 2018. „Material Culture and Society. The Ancient Indian Alestake“, in: Patrick Olivelle & Donald R. Davis Jr. (Hrsg.): *Hindu Law. A New History of Dharmaśāstra*. (The Oxford History of Hinduism.) Oxford: Oxford University Press, 455–465.
- 2021. *An Unholy Brew. Alcohol in Indian History and Religions*. (The Oxford History of Hinduism.) New York: Oxford University Press.
- Meulenbeld, G. J. 1974. *The Mādhavanidāna and its Chief Commentary, Chapters 1–10. Introduction, translation and notes*. (Orientalia Rheno-Traiectina 19.) Leiden: E. J. Brill.
- 1999 (= 1999a). *A History of Indian Medical Literature. Volume IA Text*. (Groningen Oriental Studies 15/1A.) Groningen: Egbert Forsten.
- 1999 (= 1999b). *A History of Indian Medical Literature. Volume IB Annotation*. (Groningen Oriental Studies 15/1B.) Groningen: Egbert Forsten.
- 2000. *A History of Indian Medical Literature. Volume IIA Text*. (Groningen Oriental Studies 15/2A.) Groningen: Egbert Forsten.
- Michaels, Axel 1998. *Der Hinduismus. Geschichte und Gegenwart*. München: Verlag C. H. Beck.
- 2004 (= 2004a). *Hinduism. Past and Present*. Translated by Barbara Harshav. Princeton; Oxford: Princeton University Press.
- 2004 (= 2004b). „Indology and the Cultural Turn“, in: Angelika Malinar & Johannes Beltz & Heiko Frese (Hrsg.): *Text and Context in the History, Literature and Religion of Orissa*. (Studies in Orissan Society, Culture and History 3.) New Delhi: Manohar, 457–481.
- 2007 (= 2007a). „‘How do you do?’ Vorüberlegungen zu einer Grammatik der Rituale“, in: Heinrich Schmidinger & Clemens Sedmak (Hrsg.): *Der Mensch – ein „animal symbolicum“? Sprache – Dialog – Ritual*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 239–258.
- 2007 (= 2007b). „Blutopfer in Nepal“, in: Christina von Braun & Christoph Wulf (Hrsg.): *Mythen des Blutes*. Frankfurt; New York: Campus Verlag, 91–107.
- 2020. „‘At the Point of Confluence of Sociology and Indology’: Louis Dumont’s Postulate Reconsidered“, in: *Contributions to Indian Sociology* 54: 357–387.
- Mishra, Shyam Manohar 1989. „Use of Intoxicating Drinks by the Female-Folk in Ancient India“, in: S. D. Trivedi (Hrsg.): *Essays in Indology, Polity and Administration. In Honour of Padmabhushan Sh. R. K. Trivedi. Volume I*. Delhi: Agam Kala Prakashan, 277–287.

- Mitra, Jyotir 1985. *A Critical Appraisal of Āyurvedic Material in Buddhist Literature with Special Reference to Tripiṭaka*. Varanasi: Jyotirlok Prakashan.
- Mitra, Ra'jendra'la 1872. „Beef in Ancient India“, in: *Journal of the Asiatic Society of Bengal* 41,1: 174–196.
- Miyamoto, Mari & Magnusson, Jan & Korom, Frank J. 2021. „Animal Slaughter and Religious Nationalism in Bhutan“, in: *Asian Ethnology* 80: 121–145.
- Moodie, Deonnie 2019. „On Blood, Power, and Public Interest: The Concealment of Hindu Sacrificial Rites under Indian Law“, in: *Journal of Law and Religion* 34: 165–182.
- Muni, Subhadra 2004. *Ahimsā-viśvakoś. Ahimsā ke dārś'nik, dhārmik, va sām'skr̥tik svarūp'oṃ kō vyākhyāyit kar'ne vāle prāc'īn śāstrīya viśiṣṭ sandarbhoṃ kā saṅk'lan*. Sah'yog va sampādan Dāmodar Śāstrī, Maheś Jain. Nāi Dillī: Yūniversitī Pablikeśan. (In zwei Teilen.)
- Oberlies, Thomas 2001. „Von Fach- und Sachgrenzen, von Exkursen und roten Fäden. Bemerkungen zur *Religion des Ṛgveda*“, in: *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens* 45: 5–22.
- OpIndia Staff 2021. „DN Jha, Who Lied about Ram Janmabhoomi and Hindus Attacking Nalanda University to Save Muslims, Is Dead“, in: *OpIndia* (5. Februar 2021). (<<https://www.opindia.com/2021/02/marxist-historian-dn-jha-lied-ayodhya-nalanda-univeristy-dead>>, Zugriff: 10. März 2022) (gespeichert unter <<https://web.archive.org/web/20210612152041/https://www.opindia.com/2021/02/marxist-historian-dn-jha-lied-ayodhya-nalanda-univeristy-dead/>>).
- Pāṇdeya, Ādyā Prasād 1986. *Madirā guṇ-doṣ vivecan*. (Kāśī Saṃskṛt Granth'mālā 243.) Vārāṇasī: Caukhambhā Saṃskṛt Saṃsthān V.S. 2043.
- Pandian, M. S. S. 2005. „Dilemmas of Public Reason. Secularism and Religious Violence in Contemporary India“, in: *Economic and Political Weekly* 40: 2313–2320.
- Pargiter, F. Eden 1904. *The Mārkaṇḍeya Purāṇa translated with notes*. (Bibliotheca Indica New Series 700, 706, 810, 872, 890, 947, 1058, 1076, 1104.) Calcutta: The Asiatic Society.
- Preisendanz, Karin 2007. „The Initiation of the Medical Student in Early Classical Āyurveda: Caraka's Treatment in Context“, in: Birgit Kellner, Helmut Krasser, Horst Lasic, Michael Torsten Much & Helmut Tauscher (Hrsg.): *Pramāṇakīrtiḥ. Papers Dedicated to Ernst Steinkellner on the*

- Occasion of his 70th Birthday. Part 2.* (Wiener Studien zur Tibetologie und Buddhismuskunde 70.2.) Wien: Arbeitskreis für tibetische und buddhistische Studien, Universität Wien, 629–668.
- Rasendracūḍāmaṇi = Rasendra-Cūḍāmaṇi by Āchārya Somadeva.* Translated [into Hindi] by Siddhinandan Mishra. (Jaikrishnadas Ayurveda Series 57.) Varanasi; Delhi: Chaukhambha Orientalia 1984.
- Rau, Wilhelm 2012. *Kleine Schriften. Teil II.* Herausgegeben von Konrad Klaus und Joachim Friedrich Sprockhoff. (Veröffentlichungen der Helmuth von Glasenapp-Stiftung 46.) Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.
- Rāy, Rām'mohan 1973. *Rām'mohan racanābalī. (Samagra bāmlā racanā, saṃskṛta o phārsī racanār anubād, patrābalī ebaṃ pradhān pradhān imṛājī racanāsamūha ek khaṇḍe sampūrṇa).* Pradhān sampādak Ajit'kumār Ghoṣ. Sampādakmaṇḍalī Maṇi Bāg'ci, Śib'dās Cakrabartī, Āb'dul Ājij Āl-Āmān. Kall'kāṭā: Haraph Prakāśanī.
- Rocher, Ludo 1978. „Hindu Conceptions of Law“, in: *The Hastings Law Journal* 29: 1283–1305.
- 1993. „Law Books in an Oral Culture: The Indian *Dharmaśāstras*“, in: *Proceedings of the American Philosophical Society Held at Philadelphia for Promoting Useful Knowledge* 137: 254–267.
- Sarkar, Radha & Sarkar, Amar 2016. „Sacred Slaughter: An Analysis of Historical, Communal, and Constitutional Aspects of Beef Bans in India“, in: *Politics, Religion & Ideology* 17: 329–351.
- Schaflechner, Jürgen 2018. *Hinglaj Devi. Identity, Change and Solidification at a Hindu Temple in Pakistan.* New York: Oxford University Press.
- Schlerath, Bernfried 1987. „*rākṣate śiraḥ* RV 9,68,4“, in: *Studien zur Indologie und Iranistik* 13/14: 195–201.
- Schmidt, Siegfried J. 1969. *Bedeutung und Begriff. Zur Fundierung einer sprachphilosophischen Semantik.* (Wissenschaftstheorie, Wissenschaft und Philosophie 3.) Braunschweig: Friedr. Vieweg & Sohn.
- Schmithausen, Lambert 1985. „Buddhismus und Natur“, in: Raimundo Panikkar & Walter Strolz (Hrsg.): *Die Verantwortung des Menschen für eine bewohnbare Welt im Christentum, Hinduismus und Buddhismus.* Freiburg; Basel; Wien: Herder, 100–133.
- 2000. „A Note on the Origin of *Ahiṃsā*“, in: Ryutaru Tsuchida & Albrecht Wezler (Hrsg.): *Harānandalaharī. Volume in Honour of Professor Minoru Hara on his Seventieth Birthday.* Reinbek: Dr. Inge Wezler, 253–282.

- Schmithausen, Lambert 2020. *Fleischverzehr und Vegetarismus im indischen Buddhismus bis ca. zur Mitte des ersten Jahrtausends n. Chr. Teil 2. Endnoten.* (Hamburg Buddhist Studies 12,2.) Bochum; Freiburg: Projekt Verlag.
- Schubring, Walther 1962. *Sahajānanda und die Svāmi-Nārāyaṇīyas, eine reformierte brahmanische Gemeinde.* (Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, I. Philologisch-historische Klasse 1962,4.) Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Sen, Amartya 1997. „On Interpreting India’s Past“, in: Sugata Bose & Ayesha Jalal (Hrsg.): *Nationalism, Democracy and Development. State and Politics in India.* Delhi; Calcutta; Madras; Mumbai: Oxford University Press, 10–35.
- 2005. *The Argumentative Indian. Writings on Indian History, Culture and Identity.* London: Penguin Books.
- 2006. „Our Past and Our Present“, in: *Economic and Political Weekly* 41: 4877–4886.
- Siddhasāra = The Siddhasāra of Ravigupta. Volume 1: The Sanskrit Text* edited by R. E. Emmerick. (Verzeichnis der orientalischen Handschriften in Deutschland, Supplementband 23,1.) Wiesbaden: Franz Steiner Verlag 1980.
- Slaje, Walter 2003. „Was ist und welchem Zwecke dient Indologie? *Tractatus irae*“, in: *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 153: 311–331.
- Sontheimer, Günther D. & Hermann Kulke (Hrsg.) 1991. *Hinduism Reconsidered.* (South Asian Studies 24.) New Delhi: Manohar.
- Sprockhoff, Joachim Friedrich 1987. „Kāṭhaśruti und Mānavaśrautasūtra – eine Nachlese zur Resignation“, in: *Studien zur Indologie und Iranistik* 13/14: 235–257.
- Squarcini, Federico 2011. „Tradens, Traditum, Recipients. Introductory Remarks on the Semiotics, Pragmatics and Politics of Tradition“, in: Federico Squarcini (Hrsg.): *Boundaries, Dynamics and Construction of Traditions in South Asia.* (Cultural, Historical and Textual Studies of Religions.) London; New York: Anthem Press, 11–38.
- Śrīvāstava, Sant'nārāyaṇ 1983. *Carak'saṃhitākī dārś'nik pṛṣṭh'bhūmi. The Philosophical Background of Charaka-Samhita.* Ilāhābād: Pīyūṣ Prakāśan.
- Staples, James 2020. *Sacred Cows and Chicken Manchurian. The Everyday Politics of Eating Meat in India.* (Culture, Place and Nature.) Seattle: University of Washington Press.

- Stewart, James 2013. „Cow Protection in Sinhala Buddhist Sri Lanka“, in: *Journal of the Oriental Society of Australia* 45: 19–48.
- Suśrutasaṃhitā = Suśrutasaṃhitā of Suśruta. With the Nibandhasaṅgraha Commentary of Śrī Ḍalhanāchārya and the Nyāyacandrikā Pañjikā of Śrī Gayadāsāchārya on Nidānasthāna*. Edited from the beginning to the 9th Adhyāya of Cikitsāsthāna by Jādavji Trikamji Āchārya and the rest by Nārāyaṇ Rām Āchārya. Reprinted fourth edition. (Jaikrishnadas Ayurveda Series 34.) Varanasi; Delhi: Chaukhambha Orientalia 1980.
- Sweetman, Will 2003. *Mapping Hinduism. 'Hinduism' and the Study of Indian Religions 1600–1776*. (Neue Hallesche Berichte 4.) Halle: Verlag der Franckeschen Stiftungen zu Halle.
- Thapar, Romila 1994. *The Past and Prejudice*. Fourth reprint. New Delhi: National Book Trust, India.
- 2014. *The Past as Present. Forging Contemporary Identities Through History*. New Delhi: Aleph Book Company.
- Tivārī, Premlvatī (Tewari, Premwati) 1986. *Āyurvedīya prasūti-tantr evaṃ strī-roga. Pratham-bhāg. Prasūti-tantr. Āyurvedīya Prasūti-Tantra Evaṃ Strī-Roga. Part I. Prasūti-Tantra (Obstetrics)*. (Jaikrishnadas Ayurveda Series 49.) Varanasi; Delhi: Chaukhambha Orientalia.
- Torop, Peeter 1997. „The Position of Translation in Translation Studies“ (translated from Russian by Marja Jänis), in: Anna Mauranen & Tiina Puurtinen (Hrsg.): *Translation – Acquisition – Use*. (AFinLa Yearbook 1997. Suomen Sovelletun Kielitieteen Yhdistyksen Julkaisuja 55). Jyväskylä: Jyväskylän Yliopistopaino, 23–40.
- Tull, Herman W. 1996. „The Killing that is not Killing: Men, Cattle, and the Origins of Non-Violence (*Ahiṃsā*) in the Vedic Sacrifice“, in: *Indo-Iranian Journal* 39: 223–244.
- Vṛkṣāyurveda = Das Wissen von der Lebensspanne der Bäume. Surapālas Vṛkṣāyurveda kritisch ediert, übersetzt und kommentiert von Rahul Peter Das. Mit einem Nachtrag von G. Jan Meulenbeld zu seinem Verzeichnis ‚Sanskrit Names of Plants and their Botanical Equivalents‘. (Alt- und Neu-Indische Studien 34.) Stuttgart: Franz Steiner Verlag Wiesbaden 1988.*
- Wezler, Albrecht 1985. „Dharma und Deśadharmā“, in: Hermann Kulke & Dietmar Rothermund (Hrsg.): *Regionale Tradition in Südasien*. (Beiträge zur Südasienforschung 104.) Stuttgart: Franz Steiner Verlag Wiesbaden, 1–22.

- Wezler, Albrecht 1992. „Paralipomena zum Sarvasarvātmakatvavāda II: On the Sarvasarvātmakatvavāda and its Relation to the Vṛkṣāyurveda“, in: *Studien zur Indologie und Iranistik* 16/17: 287–315.
- Wilhelm, Friedrich 1987. „Die Falkenjagd als Sanskritwissenschaft“, in: *Studien zur Indologie und Iranistik* 13/14: 347–361.
- Wilson, H. H. 1866. *The Vishṇu Purāna: A System of Hindu Mythology and Tradition translated from the original Sanskrit and illustrated by notes derived chiefly from other Purānas*. Edited by Fitzedward Hall. Vol. III. London: Trübner & Co.
- Witzel, Michael 1987. „The Case of the Shattered Head“, in: *Studien zur Indologie und Iranistik* 13/14: 363–415.
- Wujastyk, Dagmar 2012. *Well-Mannered Medicine. Medical Ethics and Etiquette in Classical Ayurveda*. Oxford; New York: Oxford University Press.
- 2021. „Vitalisation Therapy in the *Kalyāṇakāraka*“, in: Ulrike Niklas & Heinz Werner Wessler & Peter Wyzlic & Stefan Zimmer (Hrsg.): »Das alles hier«. *Festschrift für Konrad Klaus zum 65. Geburtstag*. Heidelberg: CrossAsia-eBooks, 407–422.
- Zeiler, Xenia 2013. „Benevolent Bulls and Baleful Buffalos: Male Bovines versus the ‘Holy Cow’ in Hinduism“, in: Celia Deane-Drummond & David L. Clough & Rebecca Artinian-Kaiser (Hrsg.): *Animals as Religious Subjects. Transdisciplinary Perspectives*. London; New Delhi; New York; Sydney: Bloomsbury, 125–147.
- Zimmermann, Francis 1987. *The Jungle and the Aroma of Meats. An Ecological Theme in Hindu Medicine*. (Comparative Studies of Health Systems and Medical Care 20.) Berkeley; Los Angeles; London: University of California Press.
- 1989. *Le discours des remèdes au pays des épices. Enquête sur la médecine hindoue*. (Médecine et sociétés Payot.) Paris: Les Éditions Payot.

