FILE

Name: Old917__Oldenberg_ReligionDesVeda_2nd-ed.pdf
PURL: http://resolver.sub.uni-goettingen.de/purl/?gr_elib-168
Type: Searchable PDF/A (text under image), index/bookmarks
Encoding: Unicode (ā ī ū ṛ ṝ ḷ ḹ ṅ ñ ṭ ḍ ṇ ś ṣ ḥ ṃ ...)
Date: 10.2.2011; REVISION: #1, 26.7.2011

BRIEF RECORD

Author: Oldenberg, Hermann
Title: Die Religion des Veda. Zweite Auflage
Publ.: Stuttgart / Berlin : Cotta 1917
Description: X, 608 p.

FULL RECORD

http://gretil.sub.uni-goettingen.de/gr_elib.htm

NOTICE

This file may be copied on the condition that its entire contents, including this data sheet, remain intact.

DIE

RELIGION DES VEDA

VON

HERMANN OLDENBERG

ZWEITE AUFLAGE

STUTTGART UND BERLIN 1917
J. G. COTTA'SCHE BUCHHANDLUNG NACHFOLGER

EX
BIBLIOTHECA
REGIA ACADEM.
GEORGIAE
AUG.

In indischen Worten ist c wie tsch, j wie dsch auszusprechen; ṛ ist vokalisches r; ś ist dem sch ähnlich.

Alle Rechte, insbesondere das der Übersetzung, vorbehalten

Vorwort zur zweiten Auflage

Zu prinzipieller Umgestaltung des im Jahre 1894 erschienenen Buchs schien mir kein Anlaß vorzuliegen. Im einzelnen hat selbstverständlich auf diesem vielbehandelten Forschungsgebiet fremde und eigene Arbeit viel Neues gebracht, Altes berichtigt oder widerlegt. Dementsprechend zu bessern und meine Darstellung zu bereichern bin ich nach Kräften bemüht gewesen.

Dezember 1916.

H. O.

Inhalt

Einleitung

Die Quellen

Seite

Das alte Indien und der Ṛgveda . . . . . 1—12

Der altindische Volkscharakter S. 1. Charakter der rgvedischen Poesie S. 2. Jüngere Teile des Ṛgveda S. 7. Der Ṛgveda als religionsgeschichtliche Quelle S. 8.

Der Yajurveda . . . . . 12—15

Sakrifikale Zaubersprüche S. 12.

Der Atharvaveda . . . . . 15—20

Inhalt des Atharvaveda S. 15. Priesterlicher Charakter S. 16. Der Atharvaveda als Quelle für das Zauberwesen S. 18. Götter und Mythen im Atharvaveda S. 28.

Die jüngere vedische und die außervedische Literatur . 20—24

Brāhmaṇas und Sūtras S. 20. Geschichtliches und Erzählungen S. 23.

Veda und Awesta . . . . . 24—31

Die Funde von Boghazköi S. 24. Veda und Awesta von seiten der Sprache S. 26. Von seiten des Inhalts, Götter und Ritual S. 27.

Indoeuropäische und allgemeine Religionsvergleichung . 31—37

Die indoeuropäischen Götter und Mythen S. 31. Überschreiten des indoeuropäischen Gebiets S. 35.

Erster Abschnitt

Die vedischen Götter und Dämonen im allgemeinen

Seite

Die vedischen Götter und Dämonen in ihrem Verhältnis zur Natur und den übrigen Substraten der mythischen Konzeption . . . . . 38—88

Naturgottheiten und Anthropomorphismus S. 38. Agni und das Feuer S. 41. Verdunklungen und Neubildungen S. 46. Naturmythen. Anderweitige Elemente der Mythen S. 51. Die kleinen Dämonen, Seelenwesen S. 55. Abstrakte Götter S. 60. Savitar S. 63. Bṛhaspati S. 65. Götter und Tiere S. 67. Tierverehrung S. 67. Tierförmige Dämonen und Götter S. 70. Tiere als Besitz der Götter S. 72. Tierfetische S. 74. Mensch und Tier S. 81. Totemismus S. 82. Leblose Symbole der Götter S. 84.

Die Vielheit der Götter . . . . . 88—102

Verschiedene Quellen der Vielheit der Götter S. 88. Götterscharen und Götterpaare S. 93. Indra und Varuṇa als höchster Gott S. 96. Vermischung der Göttertypen S. 99.

Zweiter Abschnitt

Die einzelnen Götter und Dämonen

Agni . . . . . 103—132

Der vorvedische und der vedische Feuergott S. 103. Agnis verschiedene Geburten S. 105. Agni und die Sonne S. 108. Agni und der Blitz, die Wasser S. 111. Apāṃ napāt S. 117. Weitere Formen Agnis S. 120. Herabkunft Agnis S. 120. Auffindung Agnis S. 122. Agni als Vater des Menschengeschlechts S. 124. Agni und die Menschen; Zauberfeuer, Hausfeuer, Opferfeuer S. 126.

Indra . . . . . 132—178

Vorgeschichte Indras S. 132. Der Vṛtrasieg S. 133. Die Bezwingung der Paṇis und Gewinnung der Kühe S. 141. Die Gewinnung des Lichts S. 147. Indras Siege über die Dāsas S. 148. Śambara S. 153. Cumuri und Dhuni S. 154. Kutsa und Śuṣṇa S. 154. Namuci S. 157. Die Asuras S. 158. Geschichtliche Vorgänge S. 163. Sonstige Indramythen, Indra und

Seite

die Morgenröte, der Sonnengott S. 165. Trink- und Liebesabenteuer S. 165. Indra und Vṛṣākapi S. 166. Indras Charakter S. 168. Soma der Göttertrank, Vorgeschichte S. 169. Der Soma am Himmel und auf dem Berge S. 172. Die Herabholung des Soma S. 173. Göttliche Persönlichkeit des Soma S. 174. Soma und der Mond S. 175.

Varuṇa, Mitra und die Ādityas 178–206

Der Kreis der Ādityas S. 178. Charakter und physische Attribute der Ādityas S. 180. Awestische Entsprechungen S. 184. Mitra und die Sonne S. 188. Die Ādityas gleich Sonne, Mond und Planeten; Wahrscheinlichkeit fremder Herkunft der Ādityas S. 189. Das Ṛta S. 194. Das Ṛta und die Götter S. 197. Varuṇa als Wassergott S. 200. Aditi S. 202.

Die beiden Aśvin . . . . . 207—215

Die Aśvin als Morgengottheiten S. 207. Die Aśvin als Morgenstern und Abendstern S. 209. Die Aśvin als rettende Götter S. 214.

Rudra . . . . . 215—225

Charakter des Rudra S. 215. Ursprüngliches Wesen des Rudra S. 221.

Andere Gottheiten . . . . . 225—264

Die Maruts S. 225. Vāyu, Vāta S. 227. Parjanya S. 228. Viṣṇu S. 228. Pūṣan S. 234. Savitar, Bṛhaspati S. 237. Tvaṣṭar S. 237. Die Ṛbhus S. 239. Göttinnen S. 240. Uṣas S. 241. Iḍā, Aditi S. 243. Rākā, Sinīvālī, Kuhū, Anumati S. 244. Indrāṇī usw. S. 244. Himmel und Erde, Sonne und Mond S. 244. Wasser und Flüsse, Sarasvatī S. 246. Die Gandharven S. 248. Die Apsaras S. 254. Gottheiten des Erdbodens, der Berge S. 258. Gottheiten der Pflanzen und Bäume S. 258.

Böse Dämonen . . . . . 264—275

Böse Dämonen S. 264. Der von ihnen gestiftete Schaden S. 272.

Weltentstehung. Menschen. Priesterliche und kriegerische Heroen . . . . . 275—288

Die Weltentstehung S. 275. Menschen S. 280. Der erste Mensch S. 280. Göttliche Abkunft des Menschen S. 283. Die priesterlichen Heroen S. 284. Die kriegerischen Heroen S. 286.

Seite

Anhang: Gute und böse Götter. Die göttliche und die sittliche Welt . . . . . 288—306

Gnade und Zorn der Götter S. 288. Die Götter und das Recht S. 291. Die Schuld S. 294. Varuṇa als Bestrafer der Sünden S. 299. Agni, Indra die Sünden verfolgend S. 304.

Dritter Abschnitt

Der Kultus

Allgemeiner Überblick . . . . . 307—321

Der Kultus als Pflege und Abwehr S. 307. Das Bittopfer, Sühnopfer, Dankopfer S. 310. Wirkungsart des Opfers. Gabenopfer und Zauberopfer S. 313. Das Opfer die Götter zwingend; Opfer und Zauber S. 318.

Sühnopfer und Sühnzauber . . . . . 321—329

Besänftigung der Götter S. 321. Entfernung der Schuldsubstanz S. 323.

Der Anteil des Opferers und der Priester an der Opferspeise . . . . . 329—337

Genuß des Menschen von der Opferspeise S. 329. Zauberwirkung der genossenen Opferspeise S. 330. Vermeidung des Genusses der Opferspeise S. 335.

Zauberfeuer, Opferstreu und Opferfeuer. Das dreifache Opferfeuer . . . . . 338—352

Das Zauberfeuer S. 338. Das Opfer ohne Opferfeuer S. 341. Die Opferstreu S. 342. Das beseitigende Feuer und das Opferfeuer S. 345. Das eine und die drei Opferfeuer S. 347. Anlegung der heiligen Feuer S. 351.

Opferspeise und Opfertrank . . . . . 352—367

Vegetabilische Substanzen, Milch u. Ä. S. 352. Tieropfer S. 354. Das Netz des Opfertiers S. 358. Menschenopfer S. 361. Der Soma S. 364. Ungenießbare Opfergaben S. 366.

Der Opfernde und die Priester . . . . . 367—396

Der Opfernde S. 367. Die Priester S. 371. Der Purohita S. 375. Die Opferpriester, alte Liste der sieben S. 383. Der Hotar S. 386. Der Adhvaryu S. 388. Der Agnīdh S. 389. Der Praśāstar S. 390. Der Potar und Neṣṭar S. 391. Die Sänger S. 392. Der Brahman S. 394.

Seite

Dīkṣā und Opferbad . . . . . 397—410

Die Dīkṣā S. 397. Die Dīkṣā als Zauberritus S. 400. Dīkṣā und Tapas S. 401. Das Wiedergeburtsmotiv S. 405. Das Opferbad S. 407.

Kultische Observanzen . . . . . 411—429

Fasten u. Ä. S. 411. Vermeiden verschiedener Gefahren, insonderheit der Berührung mit Toten S. 416. Durchtränkung mit Zaubersubstanzen S. 420. Regensubstanz S. 420. Sonnensubstanz S 421. Das Baden S. 423. Das Scheren S. 425. Keuschheit S. 429.

Das Gebet . . . . . 430—437

Freies Gebet und feste Riten S. 430. Das liturgische Gebet S. 431. Inhalt des Gebets S. 434. Wirkung des Gebets S. 435.

Die einzelnen Opfer und Feste . . . . . 437—474

Die Opfer des Tages-, Monats- und Jahreslaufs S. 437. Das Feueropfer S. 437. Das Neu- und Vollmondsopfer S. 439. Die viermonatlichen Feste und das Śunāsīrīya S. 439. Sonnwendgebräuche S. 443. Verschiedene andere Feste S. 444. Die Pravargyafeier S. 446. Das Somaopfer S. 449. Indra als dessen Hauptgott S. 451. Die Götter der drei Pressungen S. 452. Das Somaopfer als Regenzauber S. 456. Gesamtbild des Somaopfers S. 457. Riten für die Anlässe des Familienlebens S. 459. Die Hochzeit S. 459. Riten für Schwangerschaft, Entbindung, Kindheit S. 452. Das Upanayana S. 464. Das Samāvartana S. 468. Riten für Anlässe des öffentlichen Lebens S. 469. Rājasūya S. 469. Vājapeya S. 470. Das Roßopfer S. 471.

Zauberei und Verwandtes . . . . . 475—522

Opferwesen und Zauberwesen, erlaubter und unerlaubter Zauber S. 475. Die Zaubersubstanzen S. 478. Haupttypen des Zaubers S. 483. Abwehr feindlicher Wesenheiten S. 484. Zuleitung von Geistern und Substanzen S. 496. Zauber vermittels des Abbilds u. dgl. S. 504. Divinationszauber S. 507. Amulette und Medikamente S. 511. Die Zauberformel S. 513. Fluch und Eid S. 516. Zauber in Gestalt von Opfer S. 520.

Vierter Abschnitt

Seelenglaube und Totenkultus

Seite

Die Seele. Himmel und Hölle . . . . . 523—543
Die Seele S. 523. Der Himmel S. 530. Yama der Herrscher der Seligen S. 532. Ort und Charakter des himmlischen Lebens S. 533. Die Hölle S. 536. Gesamtcharakter des vedischen Unsterblichkeitsglaubens S. 542.

Ältere Formen des Seelenglaubens . . . . . 543—566
Die Seelen in der Tiefe wohnend. Die Väterwelt S. 543. Das Totenopfer S. 549. Gespensterglaube und Verwandtes. Der eben Verstorbene S. 555. Verkörperung von Seelen in Tieren, Pflanzen, Sternen S. 563.

Die Toten und die Lebenden . . . . . 566—570
Eingreifen der Toten ins Dasein der Lebenden S. 566.

Die Bestattung . . . . . 571—590
Verschiedene Bestattungsarten S. 571. Die Leichenverbrennung S. 573. Unreinheit der Überlebenden S. 579. Das Sammeln der Gebeine S. 579. Bestattung der Gebeine, Errichtung eines Grabhügels S. 580. Das Bestattungsritual im ganzen S. 583. Wirkung der Verbrennung S. 583. Mitgeben von Besitzstücken; die Witwe S. 586. Schutz der Überlebenden. Die Trauerriten S. 588.

Rückblick . . . . . 591—596

Nachträge und Berichtigungen . . . . . 597—598

Register . . . . . 599—608

Einleitung

Die Quellen

Das alte Indien und der Ṛgveda

Die vedischen Inder, deren Glauben und Kultus hier betrachtet werden soll, saßen in der Zeit, aus der die ältesten Quellen stammen — es mag nach den ganz unsicheren Schätzungen, die hier allein möglich sind, die Zeit um 1500 bis 1000 v. Chr. sein — am Indus und im Penjab. Sie waren in zahlreiche kleine Stämme geteilt, beherrscht von wohl meist geringfügigen Rajas und einem Kriegeradel, neben dem schon damals ein kastenartig abgeschlossener Priesteradel stand. Sie wohnten in Dörfern; von Städten und städtischem Leben zeigen die ältesten Texte keine Spur. Die Viehzucht, insonderheit die Rinderzucht, überwog an Bedeutung den Ackerbau bei weitem: ein Verhältnis, dessen Wirkungen auch auf dem Gebiet religiösen Wesens vielfach hervortreten. Die Schreibkunst fehlte; sie wurde in den Priesterschulen durch die Leistungen einer bewunderungswürdigen Gedächtniskraft ersetzt.

Die Einwanderung dieser Stämme in Indien von Nordwesten her, ihre Trennung von den am längsten mit ihnen vereint gebliebenen indoeuropäischen Bruderstämmen, den Iraniern, liegt für die Zeit der ältesten literarischen Denkmäler Indiens in immerhin ferner Vergangenheit, die doch, wenn man die ungeheuren Zeiträume etwa der ägyptischen oder babylonischen Geschichte daneben hält, wahrscheinlich nach sehr viel geringeren Maßstäben als jene zu veran-

schlagen sein wird[1]). Die Trennung der Inder von den Iraniern war für die nach Südosten Ziehenden der Verzicht oder der letzte Schritt zum Verzicht auf die Teilnahme an dem großen Wettkampf der Völker gewesen, in dem die gesunde Männlichkeit der westlichen Nationen herangereift ist. In der üppigen Stille ihres neuen Heimatlandes haben jene Arier, die Brüder der vornehmsten Nationen Europas, mit der dunkeln Urbevölkerung Indiens sich vermischend, immer mehr die Charakterzüge des Hindutums angenommen, erschlafft durch das Klima, dem sich ihr Typus, in gemäßigter Zone ausgeprägt, nicht ohne schwere Schädigung anzupassen imstande war, erschlafft auch durch das tatenlose Genießen, welches das reiche Land ihnen nach leichtem Siege über unebenbürtige Gegner, widerstandsunfähige Wilde, darbot, durch ein Leben, dem die großen Aufgaben, die stählenden Leiden, das starke und harte Muß fehlte. Die geistige Arbeit, die unter diesem Volk getan wurde, ist arm an Spuren jenes mühevollen Ringens, dem allein es beschieden ist, die letzten Tiefen der Realität auszuschöpfen, die eigenen inneren Welten in kräftiger Freudigkeit heranzureifen. In spielender Leichtigkeit umspann man die Oberfläche der Dinge mit den Bildern, deren Ueberfülle der eigenen Phantasie entströmte, hier anmutig, dort seltsam verschnörkelt, reich an Farben, arm an festen, energisch gezogenen Linien, bald ineinander verschwimmend, bald sich wieder sondernd, in immer neuen Formen sich verschlingend.

Erste Spuren dieser Erschlaffung sind schon dem ältesten Dokument der indischen Literatur und Religion aufgeprägt, den Liedern des Rgveda: den Opfergesängen und -litaneien, mit denen die Priester der vedischen Arier auf tempellosem Opferplatz, an den grasumstreuten Opferfeuern ihre Götter anriefen — Barbarenpriester die Barbarengötter, die mit Rossen und Wagen durch Himmel und Luftreich

[1]) Dafür scheint z. B. zu sprechen, daß der Gebrauch des Streitwagens schon bekannt war, als Inder und Iranier noch ein Volk bildeten.

gefahren kamen, um den Opferkuchen, Butter und Fleisch zu schmausen und im berauschenden Somasaft sich Mut und Götterkraft zu trinken.

Wir müssen uns hier, wo es unsere erste Aufgabe ist, die Quellen für die Kenntnis der altindischen Religion zu überblicken, vor allem Einsicht in die besondere Natur der ṛgvedischen Poesie verschaffen.

Die Sänger des Ṛgveda, bestimmten Familien angehörig, die schon jetzt als priesterlicher Adel kastenmäßig sich abzuschließen im Begriff stehen, dichten in altererbter Weise für die Opferfeiern. Vor allem für das Opfer, bei dem die Honorare der Poeten am reichlichsten fließen, für das große und prunkvolle Somaopfer. Da wollen sie nicht von dem Gott, den sie feiern, erzählen, sondern sie wollen diesen Gott loben. Sie haben es nicht mit menschlichen Hörern zu tun; ihr Hörer ist der Gott selbst, den sie zur gnädigen Annahme des Opfers einladen. So wetteifern sie darin, mit unermüdlichem und pedantischem Eifer in Spruch und Lied auf ihn alle verherrlichenden Beiworte zu häufen, die der schmeichlerisch-plumpen Redseligkeit einer das Helle und Grelle liebenden Phantasie zu Gebote stehen. Zwar ist da kein Gott, bei dessen Augenwinken und dem Wallen der ambrosischen Locken von dem unsterblichen Haupt die Höhen des Olympos erbeben, aber eine lange Reihe von Göttern, unter denen jeder so wie der andere, wo der Sänger sich an ihn richtet, sehr groß oder der größte heißt, sehr glänzend, sehr gewaltig, sehr schön anzusehen, sehr freigebig dem Frommen: er vertilgt alle Feinde, zerbricht alle Festen der Feinde; er hat mit seiner Kraft die Enden der Erde festgestellt, den Himmel droben ausgebreitet. Überall Superlative, nicht Begrenzung und Form. Nur leise und verschwommen zeichnen sich in dem allgemeinen Lichtschein, in dem diese Götterwelt schwimmt, Umrisse ab, welche die eine Gestalt von der anderen unterscheiden. Ein Haupteffekt aber bei dieser Verherrlichung der Götter ist das Spiel mit Geheimnissen. Es wäre zu viel gesagt,

daß die Vorliebe für dieses Spiel durch den ganzen Ṛgveda hindurchgeht. Manches Lied, ja lange Reihen von Liedern sprechen von Uṣas, der in holdem Reiz prangenden Morgenröte, von Indra, dem übergewaltigen Zerschmetterer der Feinde, der Dämonen und Ungeheuer, von Agni, dem freundlich leuchtenden Gast der menschlichen Wohnungen, in einer Sprache, aus welcher der Hauch frischer, einfacher Natur noch nicht entwichen ist. Daneben aber stehen Massen von Dichtungen, in denen ein anderer Geist weht. Wenn das Lied, um dem Gott zu gefallen, schön sein soll, so heißt das, es soll kunstreich sein; kunstreich aber ist vor allem das Gedicht, das vom Wissenden ersonnen, dem Wissenden allein verständlich, in verschleierter Andeutung den Gedanken halb zu zeigen und halb zu verhüllen versteht. Eine Poesie dieser Art konnte nur in den abgeschlossenen Kreisen priesterlicher Opfertechniker entstehen. Unter diesen Priestern bildete das Aufgeben und Raten geistlicher Rätsel einen beliebten Sport. Dem huldigt auch der von priesterlichem Wesen angehauchte Gott — die Götter lieben, wie ein in jüngeren vedischen Texten oft wiederholtes Wort lautet, das Verborgene und hassen das Offenbare. Erfreut über die geheimnisvollen Tiefen und Spitzfindigkeiten seines eigenen Wesens und über den darin so wohlbewanderten Sterblichen läßt sich der befriedigte Gott seine Gnadenerweisungen abschmeicheln. So wiederholen die Dichter immer wieder die alten verstandenen oder unverstandenen Anspielungen, Paradoxen, Rätsel, und jagen nach neuen Einfällen, das Dagewesene zu überbieten. Schlagworte setzen sich fest, die mystisch schillernd mit großen und tiefen, oft auch mit keineswegs tiefen Begriffen unklares Spiel treiben: man spricht vom Nabel der Unsterblichkeit und dem geheimen Namen der Kühe, dem Erstgeborenen des Rechts und dem höchsten Himmel der Rede. Man gefällt sich darin, die gerade besprochene Wesenheit, den zu feiernden Gott durch mannigfache Erscheinungsformen und Aufenthaltsorte hindurch zu verfolgen, wobei

man mit besonderer Vorliebe auf den „höchsten verborgenen Aufenthalt“ hinzudeuten pflegt. Milchgüsse nennt man gern „Kühe“, ein Holzgefäß „den Wald“; auf die in dem Produkt gegenwärtige Wesenheit, von der jenes stammt, wird in künstlichen Anspielungen hingewiesen. Man findet in der Götterwelt Väter heraus, die Söhne ihrer Söhne, oder Söhne, die Väter ihrer Väter, Töchter oder Schwestern, die zugleich Gattinnen oder Geliebte sind: die wie es scheint uralte Neigung des Mythus zum Motiv des Inzests empfängt durch diesen Geschmack an geheimnisvollen Verwicklungen der Verwandtschaft vermehrte Nahrung. Ungeheuerlichkeiten, absichtliche Widersinnigkeiten, Rätsel dieser Art erfüllen viele Lieder ganz, ununterbrochen aneinander gereiht.

Priesterlichem Meistergesang, der so von Göttern und göttlichen Dingen redet, kann auch in dem, was er von der Menschenseele und menschlichen Geschicken zu sagen hat, nicht voller Klang, nicht die Beredsamkeit der Leidenschaft eigen sein; er wird nur selten die Töne hören lassen, aus denen die Wärme und Tiefe, das leise Erzittern des frommen Herzens spricht. Von den Abgründen der Not und Schuld weiß diese Poesie wenig; hier kommen vor allem die Glücklichen und Reichen zu Wort, die das große Opfer darbringen, um den Göttern ihren Wunsch nach Rindern und Rossen, nach langem Leben und Nachkommenschaft ans Herz zu legen. Oder vielmehr es sprechen nicht einmal diese Opferer selbst, sondern die von ihnen besoldeten Sänger, die im Wettkampf der um den gewinnbringenden Auftrag konkurrierenden und intrigierenden Kollegen den Sieg davongetragen haben und nun ihre professionelle Kunst mit nüchterner Virtuosität üben, für ein Opfer, dessen überladene Kompliziertheit schon für sich allein alle Kraft und allen Schwung hemmen muß. Woher sollten da die wahren, tiefen Töne des Innern kommen, die weiten, feinen Blicke in die Ordnungen des Geschehens? Woher in diesen engen und flachen Verhältnissen, an den Höfen der kleinen, miteinander rivalisierenden Dynasten der Ernst und Stolz des

in den Kultus hineinleuchtenden großen nationalen Bewußtseins?

Die äußere Form, welche die Sänger des Ṛgveda ihren Dichtungen gaben, trug den Charakter einer Einfachheit, die zu den im Grunde doch naiven Künsteleien des Inhalts nicht im Widerspruch stand. Die Sprache verfügte über nicht viel mehr als über die elementaren Grundformen eines Satzbaus, der noch nicht die Geschmeidigkeit erworben hatte, kompliziertere Gedankenbewegungen mit ihren Seiten- und Gegenströmungen zum Ausdruck zu bringen. Auch der enge Umfang der fast durchgängig in einen Satzschluß auslaufenden Verse — namentlich des für Gesangtexte besonders beliebten Versmaßes Gāyatrī mit seinen dreimal acht Silben — erschwerte den Aufbau größerer Gedankengebilde, deren Organismus zu gliedern und zu beherrschen man nicht die Kunst besaß. Das eine wurde unter beständigen Wiederholungen ans andere gereiht, wie es der Zufall fügte, das einzelne meist nur mit einer Andeutung, einem preisenden Hinweis berührt, nicht in seinem vollen Inhalt entfaltet. Wo die dichterische Sprache einmal die Einfachheit der Ausdrucksweise verließ, pflegte sie sich vielmehr in verwirrter und unklarer Gewundenheit zu verlieren, als sich zu frei beweglicher Mannigfaltigkeit zu erheben. Eine erfreuliche Unterbrechung im monotonen Wechsel der Lobpreisungen und der dunkel angedeuteten Geheimnisse bilden die häufigen Vergleichungen, die alle Gebiete des menschlichen wie des Naturlebens berühren. Die leuchtende Sonne und das sternengeschmückte Himmelszelt, der nie ermattende Wind und der Strom mit dem Wogenschwall seiner zur Tiefe eilenden Wasser, der Hirt, der seine Herde treibt, und der betrügerische Spieler, die zum Stelldichein gehende oder zur Hochzeit sich schmückende Jungfrau und die tadellose, vom Gatten geliebte Frau, die Fürsorge des Vaters und der Sohn, der den Saum von des Vaters Gewand ergreift: das ist es, wovon diese kurzen, frisch lebendigen Vergleichungen zu sprechen pflegen, deren knappe Einfach-

heit freilich von der reichen poetischen Entfaltung jener Gleichnisse, die später die geistlichen Reden und Dichtungen der Buddhisten schmückten, noch weit entfernt ist.

Die hier geschilderte Poesie der Opferlieder erreicht ihr Ende im wesentlichen etwa um den Ausgang der ṛgvedischen Zeit. Schon in den jüngsten Teilen der großen Liedersammlung selbst ist sie nicht ganz in der alten Weise mehr lebendig; die immer fester sich ausprägende, man kann sagen immer vollständiger erstarrende liturgische Technik, die für alle Stellen des großen Opferrituals betimmte unter den altererbten Hymnen vorschrieb, ließ für die Fortsetzung dieser poetischen Produktion kein Bedürfnis übrig. Dafür fängt jetzt die Poesie der philosophischen, insonderheit der kosmogonischen Spekulation sich zu regen an. Es wächst die Zahl der in uralter Weise aus prosaischen und poetischen Elementen gemischten Erzählungsstücke[1]). Eine Anzahl kleinerer Kulthandlungen, die man früher wortlos oder nur mit kurzen, zu literarischer Existenz nicht erhobenen Formeln vollzogen hatte, wurde jetzt mit Liedern nach der Art der alten zum Somaopfer gehörigen Hymnen oder mit langen Reihen von Sprüchen in poetischer Form ausgestattet. So die Hochzeit und — was für unsere Untersuchungen besonders wichtig ist — die Bestattung. So ferner vielerlei Zauberhandlungen, Dämonenvertreibung, Krankheitsheilung, Zauber des ehelichen Lebens und dergleichen. Nicht dieser Zauber selbst, der an sich natürlich uralt ist, wohl aber die Literatur — soweit sie uns erhalten ist — der ihm angehörigen Lieder oder Verse geht in ihren Anfängen auf die spätesten Teile des Ṛgveda zurück, um sich dann in stark anwachsendem Umfang durch die jüngeren vedischen Texte fortzusetzen. In der Hauptsache begnügte sich die Zauberpraxis der früheren Zeit offenbar mit kurzen prosaischen Beschwörungs-

[1]) Von ihnen sind im Ṛgveda nur die metrischen Elemente erhalten; die umhüllende Prosa, für die kein fester Wortlaut vorgeschrieben war, muß ergänzt werden.

formeln. Und auch noch als die poetische Produktion von Zauberliedern in höchster Blüte stand, hat sich daneben der prosaische Zauberspruch immer erhalten; an manchen Stellen scheint es klar zutage zu treten, wie man einen prosaischen Spruch nachträglich rhythmisiert hat, so daß die ursprüngliche Gestalt deutlich durchscheint. Insonderheit aber hat sich die alte prosaische Form der Zaubersprüche in den Sprüchen dieser Art nahezu unberührt erhalten, die sich auf die den großen Opfern zugehörigen Zauberhandlungen beziehen[1]); die konservative Eigenart des Opfergebrauchs gewährte hier gegen die Einführung der poetischen Form weitgehenden Schutz. Wir werden bei der Besprechung des Yajus- und Atharvaveda und dann bei unserer Darstellung des Zauberkultus auf die hier nur kurz zu berührende Literatur der Zaubersprüche und -lieder zurückzukommen haben. —

Sehen wir nun, welche Konsequenzen sich aus diesen Eigentümlichkeiten der ṛgvedischen Poesie in bezug auf die Schätzung und Benutzung dieser ältesten direkten Quelle für Glauben und Kultus der vedischen Zeit ergeben.

Es liegt in der Natur dieser Liederdichtung, daß sie die verschiedenen Gebiete des religiösen Wesens und des Mythenbestandes höchst ungleichmäßig berührt. Alles Licht fällt fast ausschließlich auf die großen Götter, die beim Somaopfer und im vornehmen Kult der Fürsten und Reichen voranstehen. Wie die Sänger des Veda den Charakter dieser Götter und ihr Verhältnis zu den Menschen aufgefaßt haben, tritt auf das deutlichste hervor. Wo hier verschwommene Umrisse übrig bleiben, liegt die Unklarheit nicht in Mängeln unserer Quellen, sondern im Gegenstand selbst. Weniger, zum Teil sehr viel weniger klar stellen sich die einzelnen Taten eben derselben Götter dar, abgesehen nur von solchen im Vordergrunde stehenden wie etwa Indras Vṛtrasieg. In epischen Texten würden auch die geringeren dieser Taten

[1]) Dies sind die sog. Yajussprüche, s. unten S. 13.

irgendwo einmal über das volle Interesse gebieten; im engen Rahmen der Opferlieder aber nehmen die stereotypen Lobpreisungen und jene Haupttaten jedesmal so sehr den vollen Raum für sich in Anspruch, daß für das Nebensächlichere nur kurze Anspielungen — häufig in langen Aufzählungen — übrig bleiben: wo dann meist an zahlreichen übereinstimmenden Stellen der Liedersammlung auf einen und denselben Punkt hingedeutet wird, während alles, was darum herumliegt und zum Verständnis des Ganzen unentbehrlich ist, im Dunkeln bleibt. Da diese Mythen aus dem Interesse der Folgezeit größtenteils verschwunden sind [1]), ist jede Aussicht auf ihre Herstellung und vollends auf ihre Deutung abgeschnitten.

Ebenso ungleichmäßig verteiltes Licht wie die Vorstellungen von den Göttern und ihren Taten empfangen die Riten des ihnen gewidmeten Opfers. Da die Lieder des Rgveda größtenteils für das Somaopfer bestimmte Litaneien sind, ist es unter Herbeiziehung der jüngeren, das Ritual desselben Opfers darstellenden Texte nicht allzu schwer, die Ordnung dieser Litaneien und damit im großen und ganzen auch die Ordnung der den verschiedenen Göttern zukommenden Darbringungen für die Somafeier der rgvedischen Zeit festzustellen. Damit ist aber nur für eine Seite dieses speziellen Opfers der Tatbestand ermittelt. Für einen großen Teil der zugehörigen konkreten Verrichtungen, für die mit dem Opfer verbundenen Zauberhandlungen wie z. B. die von mannigfachem Zauber umgebene vorbereitende Weihung *(dīkṣā)*, der sich der Opferer zu unterziehen hat, und andere derartige Riten und Observanzen zum Teil von hoher kultgeschichtlicher Bedeutung versagt der Rgveda

[1]) An Ausnahmen wie dem in bestimmte Kultgebräuche der jüngeren vedischen Zeit eigentümlich verwobenen und darum in den Yajurveden verhältnismäßig günstig behandelten Mythus von Namuci (Bloomfield, JAOS. XV, 143 ff.; vgl. meine Bemerkungen NGGW. 1893, 342 ff.) zeigt sich besonders anschaulich, wie dringend die kurzen Andeutungen des Rgveda Ergänzungen verlangen.

ganz. Ebenso vollends — von sehr spärlichen Nachrichten abgesehen — in bezug auf die übrigen Opfer. Vom Tieropfer z. B. tritt charakteristischerweise nur dessen prunkvollste Form, das Roßopfer, in zwei zusammengehörigen Liedern etwas deutlicher hervor; im übrigen würden wir aus dem Ṛgveda nicht viel mehr erfahren als die nackte, im Grunde selbstverständliche Tatsache, daß man Tieropfer kannte. Es ist wichtig, sich gegenwärtig zu halten, daß solche Lücken unserer aus dem Ṛgveda zu schöpfenden Information sich vollständig aus der eigentümlichen Natur dieser größtenteils, wie schon bemerkt, allein eine bestimmte Seite des Somaopfers betreffenden Dichtungen erklären: Grund genug, bei Schlüssen auf die jüngere Herkunft der im Ṛgveda nicht erwähnten Riten äußerste Vorsicht zu beobachten.

Am empfindlichsten aber wird die Lückenhaftigkeit der ṛgvedischen Überlieferung fühlbar, wenn man sich von den großen Göttern und dem ihnen angehörenden Kultus zum Gebiet der kleinen Dämonen, der Kobolde, Krankheitsgeister, geisterhaften Tiere usw., zum niederen Zauberkultus, den Beschwörungen und Austreibungen, besonders aber, wenn man sich zu den Seelen, den Gespenstern, dem Totenkult wendet. Mit all dem hatte die Poesie des Somaopfers keinen Anlaß sich zu beschäftigen. Es ist sogar wahrscheinlich, daß es als verunreinigend und gefahrbringend gegolten hätte, wären in Hymnen des Götteropfers etwa die Seelen der Verstorbenen angerufen oder auch nur erwähnt worden [1]). Das Schweigen des Ṛgveda — abgesehen von seinen jüngeren Teilen — geht hier so weit, daß man den Totengott Yama und den ganzen mit ihm zusammenhängenden Vorstellungskreis in bezug auf das Leben nach dem Tode dem älteren ṛgvedischen Zeitalter überhaupt hat absprechen wollen: eine Annahme, die durch den Ṛgveda —

[1]) Doch finden sich einige Ausnahmen wie Ṛv. VI, 52, 4; VII 35, 12. Vgl. auch VIII, 48, 12.

man berücksichtige die hier in Rede stehende Einseitigkeit dieser Quelle — nicht erwiesen, durch anderweitige Momente entschieden widerlegt wird [1]).

Wir wiesen schon oben (S. 7) darauf hin, daß die jüngeren Teile des Ṛgveda die eben hervorgehobenen Lücken wenigstens zum Teil ausfüllen. Aber doch nur zum Teil. Die geringe Masse der Materialien gibt dem aus ihnen zu gewinnenden Bilde vom Seelenglauben, Dämonenglauben, Zauberwesen auch nicht annähernd eine solche Vollständigkeit und Lebendigkeit, daß wir auf den Reichtum der aus den jüngeren Veden zu gewinnenden Ergänzungen verzichten könnten. Und in mancher Beziehung glaubt man auch an dem wenigen, was der Ṛgveda hier bietet, eine Nachwirkung der vornehmen, eng begrenzten Exklusivität zu bemerken, die in den älteren Schichten jener Poesie so sehr hervortritt. So zeigt sich der Unsterblichkeitsglaube in den Totenliedern des letzten, jüngsten Ṛgvedabuchs durchaus in der Färbung der Aristokratie, deren Angehörige gewiß sind, in der lichten Himmelswelt von ihren göttlichen Freunden mit hohen Ehren empfangen zu werden. Die Vorstellungen aber von den in der Erdtiefe hausenden Seelen, von den Seelen, welche Gräber und menschliche Wohnungen umschweben und umschwirren, von den in Tiere eingegangenen Seelen, von Gespenstern: all das liegt so gut wie ganz außerhalb des Horizontes jener Totenlieder. —

Zum Schluß dieser Bemerkungen über den Ṛgveda ist noch hervorzuheben, daß in den unübersehbaren Vorstellungsmassen, die in diesen Liedern niedergelegt sind, das,

[1]) Hillebrandt (Ved. Myth., kl. Ausg. 20 f.) drückt die hier besprochene Tatsache so aus: das vedische Jahr zerfalle in die steigende Hälfte der Götter (Devayāna) und die fallende der Manen (Pitṛyāna); der Ṛgveda aber, seine Zusammenstellung einer bestimmten Tendenz verdankend, diene der Hauptsache nach der ersteren Zeit, während man die der zweiten zugehörenden Materialien im Atharvaveda und anderwärts suchen müsse. Mir scheint damit der kalendarische Gesichtspunkt allzusehr in den Vordergrund gerückt. Meine eigene Ansicht s. oben S. 7.

was dem Glauben des Volks als fester Bestand zugehört, mit den künstlichen Erzeugnissen priesterlicher Spekulation und namentlich auch mit den momentanen Einfällen der einzelnen Dichter oft ununterscheidbar durcheinandergemischt ist. Die Natur dieser literarischen Produktion, wie wir sie schilderten, der Konkurrenzkampf der zahllosen Poeten und Poetenfamilien, die ganze Atmosphäre der immer weiter getriebenen Geheimnishascherei erklärt hinreichend das üppige Wuchern individueller Einfälle, momentan auftauchender und ebenso schnell wieder verschwindender Versuche, den altbekannten Vorstellungselementen durch neue Gruppierung ein neues frappierendes oder mysteriöses Aussehen zu geben. Die richtige Beurteilung solcher Augenblicksbildungen — die herauszuerkennen wir freilich nicht immer die Mittel besitzen — gehört zu den Grundbedingungen, ohne die wir keine Hoffnung haben, die religiöse Gedankenwelt des Ṛgveda richtig aufzufassen. Es darf der Forschung nicht genügen, die Vorstellungen, die in den alten Liedern anzutreffen sind, die durchgehenden und die vereinzelt momentanen, wie in einem Register einfach nebeneinanderzustellen [1]). Sie müssen in der rechten Perspektive dastehen. Die zufälligen Gedankenspiele, auf die irgendein Dichter irgendeinmal verfallen ist, dürfen nicht mit dem durchgehend Regelmäßigen zu einem angeblich organischen System vereinigt werden. Unsere Untersuchungen werden reichliche Gelegenheit haben, zu den hier hingestellten Prinzipien im einzelnen die Veranschaulichung zu liefern.

Der Yajurveda.

Während die mit den Rezitationen und Gesängen betrauten Priester — die Hotar und Udgātar — die Lieder des Ṛgveda vortrugen, die Götter zu preisen und sie zum Opfer

[1]) Hiermit glaube ich einen Mangel in dem bedeutenden Werke Bergaignes, *La religion védique,* bezeichnet zu haben.

einzuladen, begleiteten andere Priester, die Vollzieher der eigentlichen Handlungen — der Adhvaryu und seine Genossen — ihre Handgriffe mit segnenden oder Unheil abwehrenden Prosasprüchen *(yajus)* [1]). Die richteten sich der Regel nach nicht oder doch nicht direkt an die Götter, sondern an das eben zur Verwendung kommende Opfergerät, an den Handgriff, den Vorgang, der gerade im Werk war; sie benannten die Dinge mit mystischen Namen, welche auf die ihnen innewohnende geheime eigene Kraft oder göttliche Hilfe hindeuteten; sie sprachen die Verhältnisse des Opfers an als analoge, mystisch mit ihnen verknüpfte Verhältnisse des Universums repräsentierend; sie wandten, was auf dem Opferplatz geschah, dem Opferherrn zum Segen, zum Verderben „dem, der uns haßt und den wir hassen". Wenn der Priester irgendeinen Gegenstand ergriff, so tat er dies „auf den Antrieb des Gottes Savitar, mit den Armen der Aśvin, mit Pūṣans Händen". Zu der aus Rohr geflochtenen Getreideschwinge sagte er: „Durch Regen bist du gewachsen"; wenn er das Getreide für die Opferspeise in sie hineintat, sagte er zu diesem: „Es umfange dich das im Regen Gewachsene", und reinigte es von den Hülsen mit den Worten: „Beseitigt ist der Dämon, beseitigt sind die Unholde." Bei der Aufstellung des mit der Opferspeise beladenen Wagens berührte er die Zugstücke am Wagenjoch mit dem Spruch: „Ein Zugstück *(dhur)* bist du; schädige den Schädiger *(dhūrva dhūrvantam)*; schädige den der uns schädigt; den schädige, den wir schädigen." Wenn er bei der Bereitung der Opferspeise Wasser auf das Mehl goß, sagte er: „Die Wasser haben sich mit den Pflanzen [2]) ver-

[1]) Vgl. zur Bedeutung dieses Worts ZDMG. XLII. 245 A. 2. — Sprüche dieser Art sind übrigens oft auch mit den Verrichtungen der rezitierenden oder singenden Priester verbunden; doch sind diese, offenbar weniger zahlreich und hinter den eigentlichen Vorträgen jener Priester zurücktretend, nicht so früh zu literarischer Fixierung gelangt wie das Spruchmaterial des Adhvaryu.

[2]) D. h. mit dem vom Pflanzenreich herstammenden Mehl.

eint, die Pflanzen mit dem Saft. Die Reichen sollen sich mit den Beweglichen[1]) vereinen, die Süßen mit den Süßen". Man sieht, wie hier die Umschreibungen die geheime Wesenheit der Objekte von allen Seiten wiederzugeben und dadurch den Zauber wirksamer zu machen suchen.

Daß solche Sprüche schon beim Opfer der Indoiranier gesprochen wurden, ist wahrscheinlich; das Awesta hat mehrere erhalten, die genau den vedischen gleichen[2]). Für die Zeit des Ṛgveda stellen ausdrückliche Zeugnisse die Existenz von Yajussprüchen fest[3]). Die Gegenüberstellung der uns vorliegenden Sammlungen solcher Sprüche[4]) aber mit dem Ṛgveda läßt in jenen auf Schritt und Tritt ein jüngeres Aussehen erkennen; manche Worte, die im Ṛgveda noch fehlen oder in dessen spätesten Partien vereinzelt aufzutauchen anfangen, sind hier schon gebräuchlich geworden[5]). So muß die Form dieser Sprüche verglichen mit der bewundernswerten Festigkeit des Ṛgvedatextes eine fließendere[6]), sie müssen der fortschreitenden Modernisierung in anderem Maße als jener zugänglich gewesen sein.

Der Ertrag, den die Yajusformeln für die Kenntnis der vedischen Götter ergeben, ist natürlich verglichen mit dem des Ṛgveda gering. Die Götter sind hier Nebensache; man hat den Eindruck, daß sie eben nur da und dort als eine nicht recht hingehörige Staffage hineingesetzt sind und dementsprechend auch das, was sie zufällig je nach dem Zusammenhang der Opferhandlung zu tun haben, mit ihrem eigentlichen, für die Ordner der Yajus schon stark verblaßten

[1]) Die Reichen sind die Wasser; „die Beweglichen" scheint irgendwie auf das Mehl zu gehen (?), oder auf das Vieh, auf dessen Gedeihen es abgesehen war.

[2]) Vgl. unten S. 26 Anm. 2.

[3]) ZDMG. XLII, 244 f.

[4]) Wo in den Textmassen der Yajurveden diese Sammlungen erhalten sind, habe ich „Hymnen des Ṛgveda" I, 294 f. zu zeigen versucht.

[5]) Siehe ZDMG. a. a. O. 245.

[6]) Man vergleiche meine „Hymnen des Ṛgveda" I, 352.

Wesen nur in losem Zusammenhang steht. Im ganzen kommt eben in diesen Sprüchen eine verglichen mit der Blütezeit des vedischen Götterglaubens offenbar jüngere Denkweise zu Wort, die sich über die alte Gestalt des Opfers gelagert hat: eine Weltanschauung, für die Himmel und Erde, Ein- und Ausatmen, die menschlichen Sinne und Kräfte, die Versmaße ebenso bedeutende, vielleicht bedeutendere Potenzen sind als Indra und Varuṇa. Daneben aber sind die Yajus von unvergleichlicher Wichtigkeit für die Kenntnis des Opferrituals, das sie oft bis zu seinen minutiösesten Vorgängen Schritt für Schritt begleiten und damit deren Bezeugtheit, die sonst meist nur auf Brāhmaṇa- und Sūtratexten beruhen würde, in wesentlich höheres Altertum hinaufrücken. So sind sie für uns eine Hauptquelle für die Vorstellungen von dem verborgenen Geschehen, dem Spiel zauberhafter Mächte, das man im Opfer und um das Opfer herum sich vollziehend dachte, und für das Verständnis der Mittel, welche der Kultus anwandte, um jene Vorgänge und Mächte zu beeinflussen.

Der Atharvaveda

Der dritte für unsere Untersuchungen wichtige Veda, der Atharvaveda[1]), in der dichterischen Ausdrucksweise verglichen mit dem Ṛgveda zugleich gewandter und nachlässiger, setzt seinem Hauptinhalt nach die in den jüngsten Teilen jenes Veda (vgl. S. 7) anhebende Poesie der Zauberlieder sowie der zu den Gebräuchen des Familienlebens gehörigen Lieder und Verse fort[2]). Die im letzten Buch

[1]) Auch Atharvāṅgirasaḥ d. h. die Atharvan- und die Angirastexte: die ersteren auf nützenden, heilenden usw., die letzteren auf schädlichen Zauber bezüglich. Vortrefflich führt in diesen Veda ein M. Bloomfield, *The Atharvaveda* (Grundriß der indo-ar. Phil. III, 1 B.). — Von den vier Veden scheidet der Sāmaveda hier aus, die Sammlung der beim Kult verwandten Melodien. Die Texte dieser Melodien gehören fast ausschließlich dem Ṛgveda an.

[2]) Die in den verschiedenen Gṛhyasūtren (Darstellungen des

des Ṛgveda enthaltenen verhältnismäßig kurzen Verssammlungen für Hochzeit und Bestattung (S. 7) kehren hier zu größerem Umfang angewachsen wieder; ebenso fügt sich an die Zauberlieder des Ṛgveda — auch sie sind zum großen Teil hier wiederholt — eine ausgedehnte neue Literatur von Beschwörungen aller Art, Segenssprüchen für Mensch und Vieh, Bannungen von Krankheits- und anderen Dämonen, Abwehr feindlichen Zaubers u. dergl. mehr. Weiter kommen zum Teil umfangreiche Texte hinzu, die es nicht mit diesem sozusagen populären Zauber zu tun haben, sondern mit Neuerfindungen des priesterlichen Scharfsinns im Ausbau oder der Umgestaltung der großen Opfer zu Zauberhandlungen verschiedener Art; sodann in bedenklicher Häufigkeit Texte, die das im Ṛgveda nur hier und da vergleichsweise schüchtern berührte Thema von der Verdienstlichkeit frommer Gaben an die Priester sehr ausführlich variieren; man kann sagen, daß für die Anschauung des Atharvaveda der Schwerpunkt verdienstlichen Tuns sich geradezu vom Kultus der Götter auf die Beschenkung, Speisung, Ehrung der Brahmanen verschoben hat.

Unbedingt darf, meine ich, behauptet werden, daß der Atharvaveda als Ganzes wie seine Elemente jünger als der Ṛgveda sind. Nirgends scheinen mir Sprache, Metrum, Inhalt die von einigen Forschern geäußerte Ansicht zu bestätigen, daß irgendwelche Teile dieses Veda — abgesehen natürlich von den eben dem Ṛgveda entnommenen — in ṛgvedisches Altertum hinaufreichen[1]). Wieweit trotzdem die Vorstellungswelt dieser Zauberpoesie inhaltlich die der Opferhymnen an Alter erreicht oder gar überragt, wird weiterhin in der Darstellung des Zauberkultus zu untersuchen sein.

Man hat im Atharvaveda die Spur von Verfasserkreisen

häuslichen Opferrituals) aufgeführten Verse sind gleichartig und zusammengehörig mit diesen Materialien des Atharvaveda; ein großer Teil von ihnen findet sich dort direkt vor.

[1]) Ich verweise auf meine Darlegungen ZDMG. LIV, 186 ff.

finden wollen, die von denen des Ṛgveda nicht nur der Zeit nach verschieden sind: neben den Priestern scheinen hier die niederen Volksschichten zu Wort zu kommen. Darin liegt etwas Richtiges; es ist klar, daß der Vorstellungskreis, in dem sich Krankheitszauber oder Liebeszauber oder Hochzeitsgebräuche bewegen, an sich nicht jenen exklusiv priesterlichen Charakter haben kann wie die liturgische Poesie des Somaopfers. Aber der Leser des Atharvaveda wird doch den Eindruck haben, daß auch das ursprünglich Volksmäßige hier durch priesterliche Hände gegangen ist. Wie ist z. B. das große Hochzeitslied und die Masse der Hochzeitssprüche von vedischer Gelehrsamkeit, theologischer Symbolhascherei durchtränkt. Wie verrät sich in Vergleichungen und Beiworten immer wieder der priesterliche Horizont der Verfasser. Der Dichter, der sich durch einen Zauberspruch Verstand (*medhā*) zu eigen machen will, ruft den Verstand „den heiligkeitsreichen, heiligkeitsbewegten, den die weisen Sänger gepriesen, davon die frommen Schüler getrunken haben“ (VI, 108, 2). Der Verfasser von Sprüchen gegen Feldungeziefer treibt dieses fort, daß es das Getreide unberührt lasse, wie der Brahmane unfertige Opferspeise (VI, 50, 2). Und vollends wenn man über die Zauberlieder hinausgeht, findet man auf Schritt und Tritt solche Musterstücke priesterlicher Schulweisheit wie etwa das Lied von den Speiseresten (*ucchiṣṭa* XI, 7) — vermutlich handelte es sich um Reste, die der Priester erhalten hatte oder zu erhalten wünschte —: in den Speiseresten wohnt die Kraft sämtlicher Opfer; und nun folgt eine lange Aufzählung aller möglichen Opfer mit ihren Haupt- und Nebenformen, der verschiedenen Teile des liturgischen Liedvortrages usw.; das alles ist mit seiner geheimen Kraft in die Speisereste eingegangen. Man bedenke weiter die ganze Masse jener unaufhörlichen Anpreisungen des Himmelslohns und der ganzen mystischen Herrlichkeit, die mit der Honorierung und Speisung der Priester verknüpft ist: alles dies und vieles andere muß zu der Meinung führen, daß die Ver-

fasserkreise des Atharvaveda ihrer sozialen Stellung nach nicht weit von denen des Ṛgveda zu suchen sind.

Als Sammlung der Zauberlieder ist der Atharvaveda mit seinem zugehörigen im Kauśikasūtra niedergelegten Ritual selbstverständlich eine unerschöpfliche Hauptquelle für die Kenntnis des ganzen niederen Dämonenvolks und der Kunstgriffe, durch die der Mensch es sich gewinnt, versöhnt, vertreibt, überlistet. Es liegt in der Natur der Sache, daß die Verknüpfung der meisten Atharvanlieder mit den zugehörigen Manipulationen erheblich enger ist als bei den in soviel abstrakterer Höhe schwebenden Hymnen des Ṛgveda. Im ganzen ist das Bild, das die Überlieferung vom Ritual jener Zauberhandlungen gibt, recht vertrauenswert und meist auch anschaulich; daß hier und da doch die Handlungen zu den Texten frei hinzugedichtet oder aus irgendwelchen Zügen der Texte nachträglich herausgesponnen sind, tut der Zuverlässigkeit des Gesamtbildes kaum erheblichen Eintrag.

Was weiter die Rolle anlangt, welche die höheren Götter in der Atharvanpoesie spielen, so gilt im ganzen auch hier, was schon in bezug auf die Sprüche des Yajurveda bemerkt wurde: so oft die Götter auch genannt werden, pflegt doch ihre eigentliche Natur meist nur in sehr oberflächlicher oder gar keiner Beziehung zum Inhalt der Anrufung zu stehen. Es handelt sich eben überwiegend um Zwecke des täglichen Lebens und um uralte auf deren Erreichung gerichtete Zauberriten, die mit den Vorstellungen etwa von Indra oder den himmlischen Lichtgöttern von Hause aus nichts zu tun haben, zum Teil gewiß älter als diese sind. Natürlich bemühte man sich doch eine möglichst große Anzahl himmlischer Helfer für den jedesmaligen Zweck günstig zu stimmen; und so ist hier die gleichzeitige Anrufung einer Menge von Gottheiten das Regelmäßige, während die langen Lobpreisungen der ṛgvedischen Hymnen sich jedesmal nur an eine einzelne zu richten pflegen. „Himmel und Erde haben mich gesalbt, gesalbt hat mich Mitra hier;

Brahmaṇaspati salbe mich; es salbe mich Savitar" — oder: „Mögen die Maruts mich benetzen, Pūṣan und Bṛhaspati. Möge dieser Agni mich benetzen mit Nachkommen und Reichtum": von derartigen Gebeten an ganze Reihen von Göttern ist der Atharvaveda voll, und oft mag einfach das Bedürfnis des Versmaßes darüber entschieden haben, ob ein Gott mehr oder weniger angerufen werden sollte [1]).

Lieder anderseits, die nach Art der ṛgvedischen den ausführlicheren Preis eines einzelnen Gottes enthalten, sind verhältnismäßig selten; der vornehmste, vom Somaopfer dargebotene Anlaß zur Abfassung solcher Lieder war, wie wir schon bemerkten (S. 7), im wesentlichen erschöpft. In denen, die sich doch finden — wie dem großen und schönen Lied an die Erde (XII, 1) oder der Reihe zusammengehöriger Lieder an Agni, Indra, Vāyu und andere Gottheiten (IV, 23ff.) — fühlt man deutlich gegenüber den Hymnen des Ṛgveda ein Anderswerden der Denkweise, der ganzen Färbung, welche die Göttergestalten tragen. Es herrscht ein rationalistischerer Ton, glattere und fließendere Verständlichkeit, unmittelbarerer Zusammenhang mit dem Wirklichen, Sichtbaren. Jener Hymnus an die Erde nennt was die Erde trägt mit einer Ausführlichkeit, die im Ṛgveda kaum denkbar wäre: Berg und Tal und Ebene, Kräuter von mancherlei Kraft, die Bäume, die Waldesherren, welche feststehen immerdar, und das Getreide, Reis und Gerste, das auf der regengeschwellten Erde wächst; da gibt es Gesang und Tanz; da gibt es Kampf und die Trommel ertönt; da schweifen die Tiere des Waldes, die

[1]) Im Gesagten liegt eine Warnung gegen das hier und da beliebte Verfahren, wegen des in gewissem Sinne älteren Charakters (s. unten die Darstellung des Kultus), der dem populären Inhalt des Atharvaveda gegenüber dem Ṛgveda in der Tat zukommt, auf Aussprüche jenes Veda im Gegensatz zu diesem Schlüsse über die älteste volkstümliche Gestalt zu gründen, die dem Bild irgendeiner Gottheit eigen sein soll. Gewiß sind die Exorzismen u. dgl. des Atharvaveda ihrem Wesen nach älter als das Somaopfer des Ṛgveda, aber ebenso gewiß ist die Weise, wie der Atharvaveda in jene Zauberhandlungen die Götter verflicht, ganz sekundär.

Löwen, die menschenfressenden Tiger und auch die bösen Dämonen; geflügelte Vögel fliegen umher; Mātariśvan der Wind erregt Dünste und schüttelt die Bäume.

Auf die Taten der Götter, welche die alten Mythen erzählen, wird in den Hymnen dieses neuen Stils noch oft genug angespielt, die früher zu so unzähligen Malen wiederholten stereotypen Wendungen über jene Taten auch jetzt wiederholt. Aber einen Zug des Mythus, der uns gefehlt hätte, ergänzt der Atharvaveda kaum je. Die alte Welt der Götter und Mythen hat sich eben ausgelebt; das Interesse der neuen Generation geht darauf, hinter jenen Göttern die anschauliche, verständliche Realität des Naturlebens zu ergreifen.

Die jüngere vedische und die außervedische Literatur

Der Hauptinhalt der in Prosa verfaßten jüngeren Vedatexte (Brāhmaṇas und Sūtras) ist das Opferritual. Das Ritual der großen Opfer, besonders des Somaopfers, ist aus dem fließenderen Zustand der ältesten Zeit um eine Epoche, die jünger sein muß als der Abschluß der ṛgvedischen Poesie, in eine vergleichsweise feste Gestalt gebracht worden[1]), und in dieser Gestalt wird es, immer noch mit zahllosen Abweichungen je nach den verschiedenen Schulen, in der Hauptsache doch durchaus übereinstimmend, in der umfangreichen Literatur der Brāhmaṇatexte und der jüngeren, vielfach auf jenen beruhenden, kurzer und allerkürzester Darstellung sich befleißigenden Sūtras überliefert. Wir wiesen schon oben (S. 9) darauf hin, daß die Untersuchung von diesem Ritual aus die Aufgabe und auch die Möglichkeit hat, zu der älteren, einfacheren, zugleich auch flüssigeren Gestalt des Rituals zurückzugelangen, für die der Ṛgveda gedichtet ist. Bewegt sich so die kultgeschichtliche Forschung beständig zwischen älteren und jüngeren Daten hin und her in der Art, daß beim zeitlichen Fortschreiten

[1]) Vgl. meine Bemerkungen ZDMG. XLII, 246.

innerhalb der Literatur die Masse dessen, was wir über den ganzen Apparat des Opfers erfahren, immer größer wird, so ist natürlich die stehende Hauptfrage die: wieweit beruht diese zunehmende Reichhaltigkeit unserer Information auf dem Hinzukommen von Neubildungen, wieweit auf der veränderten Gestalt der Quellen? In der Behandlung dieser Alternative liegt für Untersuchungen über den vedischen Kultus man möchte sagen das Geheimnis des Erfolges. Natürlich ist die Frage nicht immer lösbar. Aber für viele Fälle wird es doch eine Lösung, eine sichere oder wahrscheinliche, geben. Manches wird sich dadurch als Neubildung erweisen, daß es in Ideenkreise hinein verläuft, die wir als erst später lebendig und entwickelt kennen; manche kultischen Vorstellungen und Gebräuche sind derart, daß, wären sie alt, ihre Spur in den älteren Quellen trotz deren eigentümlicher Lückenhaftigkeit nicht ganz fehlen könnte. Auf der anderen Seite wird sich bei vielem in jenen Quellen nicht Erwähnten ungezwungene Begreiflichkeit dieses Schweigens mit der Beobachtung vereinen, daß die betreffenden Bildungen sich aus dem bekannten Ideenkreise der jüngeren vedischen Theologen nicht erklären. Häufig wird sich uns in solchen Fällen der charakteristische, dem geübten Auge wohl erkennbare Stempel der Überlebsel uralter, den Anschauungen der vedischen Gegenwart inkommensurabler Vorstellungsschichten zeigen. Parallelen, mögen sie nun innerhalb des Kreises der verwandten Nationen liegen oder diese Grenze überschreiten — wir kommen auf die Bedeutung solcher Parallelen weiter unten (S. 35 f.) zurück — werden dazu beitragen, den Beweis für die hohe Altertümlichkeit der betreffenden Erscheinung trotz ihrer jungen Bezeugtheit zu vervollständigen [1]).

[1]) Eine Veranschaulichung der beiden entgegengesetzten Argumentationsreihen an demselben Ritus liefert die Weihe zum Somaopfer *(dīkṣā)*. Hier ist die durch das Götterpaar Agni-Viṣṇu charakterisierte Vorstellungsreihe eine Neubildung, das Zentrum des ganzen Ritus aber, kurz gesagt die Tapas- (asketischen Zauber-)ge-

Außer der Schilderung der Opfergebräuche enthalten, wie bekannt, die Brāhmaṇatexte — nicht ebenso die Sūtras — den Versuch ihrer Deutung. Daß die sehr häufig mißlingen mußte, ist selbstverständlich; der ursprüngliche Sinn zahlloser Riten lag nun einmal weit außerhalb des Gesichtskreises dieser Theologen, und sie hätten keine Inder sein müssen, um nicht fortwährend ihre eigenen Lieblingsspekulationen über die Potenzen des Naturlaufs und die menschlichen Lebensfunktionen in die Deutung der alten Gebräuche hineinzutragen. Über diesen augenfälligen schweren Gebrechen wird die Kehrseite leicht übersehen. Nicht ganz selten bieten die Brāhmaṇatexte doch auch brauchbare Erklärungen; in diesen auf dem Opferplatz ihr Leben verbringenden Priestern war die echte alte Logik der Opferkunst doch nicht so erstorben, daß wir Modernen für das Verständnis der uns so fremdartigen Vorgänge nichts von ihnen zu lernen hätten. —

Später als die großen mit den drei Feuern vollzogenen Opfer gelangten die Zeremonien des häuslichen Kultus, die Hochzeit, die Weihen für das Kind und den Eintritt in das Jünglingsalter, für Haus, Felder, Herden usw. zur literarischen Darstellung [1]). Wir besitzen von ihnen nur die Beschreibung, keine Deutung im Stil der Brāhmaṇatexte [2]). Zu den Ritualbüchern dieser Klasse, den Gṛhyasūtras (Lehrtexten des häuslichen Rituals), stellen sich

bräuche, offenbar uralt. Vgl. die Besprechung der Dīkṣā im Abschnitt über den Kultus.

[1]) So wie auch die poetische Ausstaffierung dieser Riten im wesentlichen jünger ist als die des Somaopfers. Vgl. oben S. 7 und meine Darlegungen, *Sacred Books of the East* XXX S. IX ff. Wenn Knauer (Festgruß an Roth 64) sagt, daß das Gṛhyaritual (d. h. das Ritual des häuslichen Kultus) „literarisch wie inhaltlich älter ist als das Śrautaritual" — das Ritual der großen Opfer mit den drei Feuern — „beide nach ihren Grundzügen beurteilt", so halte ich das, sofern es sich um die literarische Behandlung der beiden Ritualgebiete handelt, für verfehlt.

[2]) Mit wenigen Ausnahmen: SBE. a. a. O. XVIII f.

weiter die Dharmasūtras (Lehrtexte des Rechts), die von der speziellen Beziehung auf das Opferritual sich loslösend das gesamte Gebiet von Recht und Sitte im privaten und öffentlichen Leben, natürlich durchaus vom Standpunkt des theoretisierenden Brahmanentums, behandeln. Selbstverständlich berühren auch diese Texte vielfach die Probleme, mit denen wir es zu tun haben. —

An die mannigfachen Zweige der vedischen religiösen Überlieferung, die wir hier überblickt haben, schließt sich, wie bekannt, geschichtliche Tradition aus vorbuddhistischer Zeit nicht an; bis auf geringfügige, für uns nicht in Betracht kommende Fragmente ist hier eine Lücke. Wie schwer unsere Untersuchungen unter den Konsequenzen dieser für den indischen Geist so charakteristischen und für die Erforschung Indiens so beklagenswerten Erscheinung zu leiden haben, bedarf keines Wortes. Schon der Mangel aller festen Chronologie trifft uns hart; vor allem aber dies, daß es uns versagt ist, die Kräfte des Kultwesens in den Ereignissen des geschichtlichen Lebens funktionieren zu sehen. Einen gewissen Ersatz gewährt zunächst die altbuddhistische Literatur mit ihrer Dichtung und Wahrheit aus der Zeit und dem Leben des Buddha und seiner Jünger, sowie mit der sonstigen Fülle ihrer bald auf dem Boden menschlicher Wirklichkeit, bald im Märchenlande spielenden Geschichten und Fabeln; sodann die neuerdings immer eindringender durchforschte Literatur der Jainas; weiter die Poesie der großen Epen und überhaupt die spätere erzählende und auch die dramatische Literatur. Die Bedeutung dieser Texte für die lebendige Ausmalung der religiösen Vorstellungswelt braucht nicht erst hervorgehoben zu werden; sie wird sich uns, wenn es auch die Kräfte des einzelnen übersteigt mehr als einen kleinen Teil dieser ungeheuren Materialmassen zu bewältigen, vielfach bestätigen. Was würde uns, um nur ein Beispiel herauszugreifen, der Veda etwa über den für den ganzen Vorstellungskreis des Lebens nach dem Tode so wichtigen Gespensterglauben lehren? Hier müssen Quellen

wie die buddhistische Gespenstergeschichtensammlung (Petavatthu) und ähnliches ergänzend eintreten: wo dann freilich die Untersuchung die dringende Pflicht hat, sich beständig der Bedenken, die aus der Verwendung so viel jüngerer Materialien hervorgehen, bewußt zu bleiben und sich mit allen erreichbaren Kautelen zu umgeben.

Veda und Awesta

Ein Überblick über die Quellen für unsere Kenntnis des vedischen religiösen Wesens muß auch die nahe benachbarte Literatur des Awesta berücksichtigen.

Es sei vorangeschickt, daß nicht nur in der Literatur Irans, sondern auch sehr viel weiter westlich auf einem monumentalen Fund der neuesten Zeit Götter mit vedischen Namen zum Vorschein gekommen sind. In Boghazköi (Kleinasien) wurden Vertragsurkunden in babylonischer Sprache aus der Zeit um 1400 v. Chr. entdeckt, in denen unter den Göttern der Mitani (im nördlichen Mesopotamien) die folgenden angerufen werden: Mi-it-ra, U-ru-w-na, In-dar, Na-ša-at-ti-ia: der letzte Name im Plural, der im Babylonischen auch das Gebiet des Dual umfaßt[1]). Es ist klar, daß das Mitra-Varuṇa, ferner Indra und die Nāsatyas (Aśvin) sind. Daß diese Götter, etwa durch militärische Abenteurer, aus Indien dorthin gebracht seien, kann ich in Anbetracht der ungeheuren Entfernung nur für ganz unwahrscheinlich halten. Vielmehr

[1]) Winckler. Vorläufige Nachrichten über die Ausgrabungen in Boghaz-köi im Sommer 1907 (Mitteilungen der Deutschen Orientgesellschaft Nr. 35). Vgl. dazu Ed. Meyer, Das erste Auftreten der Arier in der Geschichte (Sitz.-Ber. Berl. Akad. 1908), 14 ff., und die Diskussion zwischen Jacobi (JRAS. 1909, 721 ff.; 1910, 456 ff.) und mir (ebend. 1909, 1095 ff.; 1910, 846 ff.). — Hier weise ich auch auf Hommels meiner Nachprüfung sich entziehende Angaben in den *Proc. of the Society of Bibl. Arch.* XXI, 138 f. hin: es handelt sich um das Erscheinen nicht nur von As-sa-ra Ma-za-aš in einer assyrischen Götterliste, sondern auch Mi-it-ra und Marun (auszusprechen Varun) werden inschriftlich genannt.

werden es entweder altiranische Gottheiten sein, der sonst erreichbaren iranischen Überlieferung weit vorausliegend und den Bestand der alten indoiranischen Gemeinsamkeit repräsentierend [1]). Oder die Götter gehören einem dritten Zweige des indoiranischen Stammes neben dem indischen und iranischen. Auf die eine wie auf die andere Weise aber bestätigt sich das vorvedische, vorgeschichtliche Dasein dieser Vedagötter. Und zugleich fällt Licht auf die Frage, welche unter den im Veda erhaltenen Göttern jenem höchsten Altertum als die vornehmsten, mächtigsten gegolten haben. —

Von diesem hochbedeutsamen Fund, der die Hoffnung auf weitere ähnliche Entdeckungen erweckt, wenden wir uns zur Literatur des Awesta und ihrer Bedeutung für die vedische Religionsgeschichte [2]).

Auf seiten vedischer wie awestischer Forschungen hat sich lange Zeit eine starke Strömung geltend gemacht, die sich auf strenge Absonderung des einen Gebietes vom anderen richtete. Im Grunde sei es doch nur die Sprache als der konservativste Faktor im Leben der Völker, welche beide Literaturen verbindet [3]). So müsse man den Veda als rein indisches, das Awesta als rein iranisches Produkt für sich betrachten, aus sich verstehen. Diese Tendenz, begreiflich als Reaktion gegen jenen oberflächlichen und überstürzten Enthusiasmus des Vergleichens, der die nationalen Besonderheiten zu verwischen liebt, hat meines Erachtens doch, wie das bei derartigen Strömungen zumal auf jung angebauten Gebieten der Wissenschaft kaum vermeidbar scheint, weit über das Ziel hinausgetroffen.

[1]) Auf dieser Altertümlichkeit müßte es — und könnte es in der Tat sehr wohl — beruhen, daß hier noch Našatia geschrieben wird, nicht, wie man im historischen Iranisch erwarten würde. etwa Nahatia.

[2]) In der Umschreibung awestischer Worte bleibe ich aus praktischen Gründen bei der bisher vorherrschenden Weise. Die Berechtigung der von Andreas und Wackernagel eingeführten Neuerungen soll damit nicht in Zweifel gezogen werden.

[3]) Pischer-Geldner, Vedische Studien I. XXIX.

Um zuvörderst bei der Sprache zu bleiben, kann man in der Tat behaupten, daß die der älteren Vedalieder der Sprache gewisser Teile des Awesta in mancher Beziehung näher steht als etwa der Sprache des Mahabharata oder des Kalidasa. Begründet der Lautwandel eine Kluft zwischen Veda und Awesta, die doch kaum tiefer ist als etwa die zwischen zweien der einander fernerstehenden griechischen Mundarten oder zwischen dem Althochdeutschen und Altniederdeutschen, so verbindet beide Sprachen die Übereinstimmung der syntaktischen Grundverhältnisse, die gleichartige Einfachheit des Satzbaus, der im wesentlichen identische Wortschatz: die vedische Diktion hat eine erhebliche Reihe ihrer Lieblingsausdrücke wohl mit der awestischen, aber nicht mit der späteren indischen gemein. Es kommt die nahe Verwandtschaft der metrischen Form und überhaupt des poetischen Charakters hinzu. Wenn man bemerkt hat, daß sich ganze Awestastrophen allein auf Grund der vergleichenden Lautlehre ins Vedische übersetzen lassen[1]), so darf dies dahin ausgedehnt werden, daß eine solche Übertragung oft nicht allein korrekte vedische Worte und Sätze ergeben würde, sondern Verse, aus denen die Seele vedischer Dichtkunst zu sprechen scheint[2]).

---

[1]) Bartholomae, Handb. der altiran. Dialekte S. V. Vgl. Mills im Festgruß an Roth 193 ff.; siehe auch meine „Vedaforschung" 35. 40.

[2]) Auch prosaische Formeln von Weihungen und Exorzismen, die auf beiden Seiten beim Opfer vorkommen, scheinen mir auf einen gemeinsamen Grundtypus zurückzugehen. Der awestische Priester beispielsweise sagt zum Weihwasser *(zaothra)*, das er in die Gefäße schöpft: „Zu der Heiligen und Gerechten Befriedigung hole ich dich heraus." Zum Baum, von dem er die Baresmanzweige nimmt, sagt er: „Verehrung dir, guter heiliger Baum, den Mazda geschaffen hat." Wenn er bei der Haomabereitung die Mörserkeule gegen die vier Seiten des Mörsers stößt, sagt er: „Ein Schlag gegen den verdammten Angra Mainyu" — „ein Schlag gegen Aešma mit der Mordwaffe" — „ein Schlag gegen die Dämonen von Mazana" — „ein Schlag gegen alle Dämonen und bösen Feinde von Varena". Wer die Sprache der

Die Berührungen aber von seiten des religiösen und mythologischen Gehalts stehen hinter den formellen an Gewicht kaum zurück. Wie könnte es auch anders sein? Denn selbst wenn es richtig wäre — was doch in der Tat nur ein einseitiger Ausdruck für ein Verhältnis ist, welches sich so einfach nun einmal nicht abtun läßt — daß uns im Veda wie im Awesta zwei vollkommen getrennte, in ihrer eigentümlichen Charakterbildung abgeschlossene Völker entgegentreten [1]), würde es doch immer dabei bleiben, daß auch da, wo geschichtliche Schicksale den Volksindividualitäten einen neuen Stempel aufprägen, dies nie und nimmer eine Neuschöpfung des ganzen geistigen Besitzes aus dem Nichts bedeuten kann. Sondern in zahllosen Resten und Spuren,

vedischen Yajus (vgl. oben S. 12 f.) kennt, wird die vollkommene Gleichartigkeit solcher Sprüche mit jenen empfinden.

Beiläufig möchte ich hier auch noch wenigstens auf die Möglichkeit hinweisen, daß eine gemeinsame Darstellungsform sich in den lehrhaften Aufzählungen folgender Art erhalten hat. Auf iranischer Seite Yasna 10, 16: „Fünf Dingen gehöre ich; fünf Dingen gehöre ich nicht. Dem guten Gedanken gehöre ich; dem bösen Gedanken gehöre ich nicht. Dem guten Wort gehöre ich; dem bösen Wort gehöre ich nicht;“ usw. Ganz ähnlich stehend in den buddhistischen Texten, z. B.: „Ein mit fünf Eigenschaften versehener Mönch darf nicht die Weihe vollziehen ... Seine Moralität ist nicht vollkommen. Seine Kontemplation ist nicht vollkommen usw. Ein mit fünf Eigenschaften versehener Mönch darf die Weihe vollziehen ... Seine Moralität ist vollkommen“ usw. (Vinaya Piṭaka, Mahâvagga I, 36). Oder: „Es gibt eine unberechtigte Versagung der Beichte, eine berechtigte. Es gibt zwei ... drei (und so fort bis zehn) unberechtigte Versagungen der Beichte, zehn berechtigte“ (folgt Aufzählung, immer mit Gegenüberstellung von Gegensätzen; Cullavagga IX, 3). Ähnliches sehr häufig. — Man vergleiche auch noch Vendīdād 13, 44: „Der eine Hund läßt sich mit acht Leuten vergleichen: er hat das Wesen eines Priesters, das Wesen eines Kriegers“ usw. (folgt nähere Ausführung), und dazu buddhistische Parallelen wie die folgende (s. meinen „Buddha“ [6] S. 213): „Sieben Gattinnen gibt es, die ein Mann haben kann. Welche sieben sind das? Die einer Mörderin gleicht, die einer Räuberin gleicht, die einer Herrin gleicht“ usw.

[1]) Pischel-Geldner a. a. O.

bald vereinzelt, bald zu kompakten Massen zusammengeschlossen, wird Altes in die neue Zeit hineinragen. Wie einschneidend also auch die Wandlungen der religiösen Vorstellungswelt gewesen sein mögen, die sich an Zarathustras Namen knüpfen, darf doch der ganze Untergrund unausrottbarer mythischer Anschauungen und Kultgebräuche nicht übersehen werden, die sich aus der Vergangenheit in die zarathustrische Religion hinübergerettet haben und sie mit der vedischen verbinden. Es ist wahr, daß beispielsweise eine solche Hauptgestalt der alten Mythologie wie Indra der Vṛtratöter aus dem Awesta wenigstens halb verschwunden ist: und doch bezeichnet der siegreiche Gott Verethraghna auch im Awesta noch deutlich die Stelle, an der einst der uralte Gewittergott gestanden hat. Vollends die erhaben königliche Gottheit jenes großen Asura, der im Veda und auf den Inschriften von Boghazköi (oben S. 24) unter dem Namen Varuṇa auftritt, im Awesta der höchste Herr alles Guten Ahuramazda ist, hat sich bei beiden Nationen bis zu Detailzügen übereinstimmend erhalten. Wie Varuṇa so ist der awestische Ahura der höchste Herr des Rechts oder der Ordnung (vedisch *ṛta*, dasselbe Wort wie awestisch *aša*); wie Varuṇa so bildet der awestische Ahura ein eng verbundenes Paar mit Mitra; wie Varuṇa so ist Ahura der erste in einem Kreis von sieben Göttern; wie Varuṇa die Sonne bewahrt, daß sie nicht vom Himmel herabfalle, wie er ihr den Weg über das Himmelsgewölbe bahnt, hält Ahura die Erde, daß sie nicht herabfalle, und bahnt der Sonne und den Sternen ihren Weg [1]). Und weiter kann man hinzufügen: der ganze Typus solcher Götter [2]), die mit schnellen Rossen auf ihren Streitwagen das Luftreich durcheilen, licht und wahr, unberührt oder doch wenig berührt von Zügen

[1]) Im Abschnitt über Varuṇa und die Ādityas unten ist auf dies Verhältnis von Varuṇa und Ahura zurückzukommen.

[2]) Beiläufig bemerkt hat der Veda wie die iranische Überlieferung die formelhafte Zahl von dreiunddreißig Göttern bewahrt (Darmesteter, Orm. et Ahr. 39 A. 5).

der Tücke, Grausamkeit, Wollust, freilich auch nicht teilhaft des Geheimnisses olympischer Götterschönheit: dieser Typus des zu himmlischer Höhe erhobenen fürstlichen Ariers prägt sich in der awestischen so gut wie in der vedischen Götterwelt aus. Ähnlich steht es mit den eng verwandten und wechselseitig sich erklärenden Vorstellungen beider Nationen vom ersten Menschen und ersten Toten, dem Beherrscher der Toten, Yama des Vivasvant Sohn (awestisch Yima Sohn des Vīvahvant). Ähnlich ferner steht es mit dem Opfer. Beide Völker brachten als vornehmste Spende den berauschenden Saft des Soma (Haoma) dar[1]), den die Priester beider als den Herrn der Pflanzen, den auf den Bergen wachsenden, vom himmlischen Regen genährten, vom Adler oder den Adlern herabgebrachten feierten. In Iran wie in Indien preßte man den Saft der Somapflanze aus, reinigte ihn mit dem Haarsieb und mischte ihn mit Milch und Wasser. Der rechte Somatrinker freilich fehlt dem awestischen Opfer, Gott Indra: er hatte der zarathustrischen Vergeistigung des religiösen Wesens das Feld räumen müssen, und so war hier das Gelage des trunkenen Gottes zu einem Gewirr von Weihungen und symbolgewordenen Überlebseln aller Art abgeblaßt. Die ursprüngliche Verwandtschaft des beiderseitigen Rituals bleibt aber doch überall sichtbar. So befand sich auf dem awestischen wie auf dem vedischen Opferplatz ein Polster oder Bündel von Pflanzen, ursprünglich gedacht als Sitz der Gottheit, von beiden Völkern mit eng verwandten Namen benannt (Barhis, Baresman)[2]), von den Iraniern, wenn sich auch bei ihnen die äußere Form der Verwendung geändert hatte, doch ebenso wie von den Indern als „ausgebreitet" *(stereta, stīrṇa)* bezeichnet: den frommen Opferer hieß man danach in beiden Ländern den Mann mit ausgebreitetem Barhis oder Baresman. Bei beiden Völkern

[1]) Ich verweise hier auf Henry, Soma et Haoma (Paris 1907) und auf denselben in Caland-Henry, *L'Agniṣṭoma* 469 ff.

[2]) Auf die ursprüngliche Identität von Barhis und Baresman komme ich in der Darstellung des Opferkults zurück.

trug ein mit demselben Namen benannter Priester (Hotar, Zaotar) sitzend jene Gebete vor, deren enge Verwandtschaft in ihrem poetischen Charakter wir schon berührt haben: aus den priesterlichen Bitten der Zarathustrier um geistliche Güter hebt sich manche Formel heraus, die dem Awesta mit dem Veda gemeinsam ist und uns die Gebetssprache der indoiranischen Zeit vor Augen stellt — die Bitte, hinüberzugelangen über die Hasser, bewahrt zu bleiben vor Dieb und Wolf, daß Vieh und Mannen gedeihen, daß das Roß schnell sei in den Schlachten, daß tüchtige männliche Nachkommenschaft das Geschlecht fortsetze, oder auch, indem der Beter sich ganz in die göttliche Hand gab, die Bitte, daß alles geschehen möge so wie die Gottheit es will.

Beim Lesen des Veda darf man sich ganz anders als bei dem des Awesta, dessen Vorstellungskreis ja von viel stärkeren Verschiebungen betroffen ist, dem Eindruck hingeben, daß durch weite Strecken das, was hier gesagt wird, schon in indoiranischer Zeit gesagt werden konnte und ähnlich gesagt worden ist. Kein Zweifel freilich, daß auf dem Wege von jener vorgeschichtlichen Periode bis zu den ältesten Vedaliedern die Gedankenwelt und Ausdrucksweise komplizierter und zugleich stereotyper geworden ist; kein Zweifel, daß insonderheit die Überwucherung der geistlichen Poesie mit Anspielungen, Mysterien, verschlungener Dunkelheit im wesentlichen ein speziell indischer Vorgang war. Aber nichts deutet darauf hin, daß die Wandlungen, welche die Volksseele und das religiöse Denken während dieser Zeiträume betroffen haben, auch nur entfernt so tiefgehend gewesen sind, wie etwa die, welche zwischen dem ältesten Veda und dem Buddhismus liegen[1]). Die Veränderung des

[1]) So ist es kaum zu viel gesagt, daß der vedische Varuṇa dem awestischen Ahura näher steht als dem Varuṇa des späteren Indien, obwohl für den Abstand zwischen Varuṇa und Ahura nicht allein die Distanz zwischen indoiranischem und vedischem, sondern auch die zwischen indoiranischem und awestischem Zeitalter, also die ganze zarathustrische Umwälzung in Betracht kommt.

geographischen Schauplatzes zwischen der vorindischen und der indischen Lebensperiode dieser arischen Stämme trug wohl den Keim unabsehbarer Wirkungen für die Folgezeit in sich, aber diese Wirkungen entwickelten sich nicht von einem Tage zum anderen. Das Tempo der Wandlungen, welche die Kultur eines Volks erleidet, beschleunigt sich mit ihrem Fortschritt, mit dem Sichbewußtwerden und Freiwerden des Denkens, dem Heraustreten der Individualität: die Denker der Upaniṣaden, vielleicht auch ebenso die Kreise Zarathustras haben ein tiefgehendes Anderswerden der ganzen Innenwelt erlebt und selbst hervorgerufen. Jene älteren Zeiten aber scheinen sich in ruhigen Geleisen langsam fortbewegt zu haben. So können wir es für kein berechtigtes Streben halten, die Erklärung des Veda gegen das Licht, das aus den Resten und Spuren uralten religiösen Wesens im Awesta auf sie fällt, gewaltsam abzusperren. Wie die Grammatik der Vedasprache an mancher Stelle von der awestischen Grammatik entscheidendes Licht empfängt, so dürfen wir auch glauben — und es fehlt nicht an schon errungenen Forschungserfolgen, die diesen Glauben bestätigen —, daß die Vergleichung der awestischen Religion und Mythologie für die vedische an mehr als einem Ort den Maßstab zur Sonderung des Altererbten von Neubildungen, den Weg zur Ergänzung von trümmerhaft Erhaltenem, zur Erklärung von unverständlich Gewordenem der vorsichtigen aber mutigen Forschung anzuzeigen imstande ist.

Indoeuropäische und allgemeine Religionsvergleichung

Schwankend wird die Gewißheit, spärlich die Ausbeute, wenn wir von der indoiranischen zur indoeuropäischen Mythen- und Kultvergleichung fortschreiten [1]). So gering verhältnismäßig die Entfernungen von Raum, Zeit, Rasse

[1]) Von der unabsehbaren Literatur führe ich hier nur den ausführlichen und vortrefflichen Artikel von O. Schrader. *Aryan Religion* in der *Encycl. of Religion and Ethics* an.

sind, die es bei den Vergleichungen zwischen Indien und Iran zu überbrücken galt, so weit sind die Wege von Indien nach Europa — zur griechischen, zur germanischen Welt. Was für Berührungen mit stammfremden Völkern, Rassenmischungen, Wechsel der umgebenden Natur, der wirtschaftlichen und sozialen Verhältnisse liegen da zwischen den östlichen und den westlichen Nachkommen desselben Stammes! Der störende, verdunkelnde Einfluß dieser Momente auf unsere Forschungen muß sich um so fühlbarer machen, als ja schon an sich die Wandlungen, die sich in den religiösen und mythologischen Vorstellungen, insonderheit in deren höheren Sphären vollziehen, viel unberechenbarer sind als etwa die auf dem Gebiet der Sprache zu beobachtenden. Die Veränderungen der Worte im Lauf der Geschichte sind großenteils das Produkt verhältnismäßig einfacher Faktoren, vielfach in Formeln von geradezu mathematischer Bestimmtheit ausdrückbar. In der Geschichte der Götter, der Mythen dagegen kreuzt sich fortwährend eine nie auch nur annähernd zu überblickende Mannigfaltigkeit von Einflüssen. Geistige Vorgänge in der Sphäre des Unbewußten vermischen sich mit der bewußten Tätigkeit primitiven Dichtens oder Spekulierens. Äußere Interessen spielen mit, Rivalitäten, Kampf um Besitz oder Einfluß, Eitelkeit und wieviel Motive gleicher Art. Nimmt man alles zusammen, so ist es evident, daß der Weg von vedischen Gottheiten zu Zeus oder Wodan prinzipiell nie und nimmer als ein so klarer vorgestellt werden kann, wie der Weg etwa von indischen zu griechischen und germanischen Zischlauten oder Optativformen. Doch ist anderseits auch wieder jene Skepsis schwerlich im Recht, die überhaupt dem indoeuropäischen Volk höhere Göttergestalten abspricht und ihm allein den Glauben an Seelen und niedere Dämonen wie Waldgeister, Windgeister, Wassernymphen, Krankheitsgeister läßt: wo dann die Vergleichung einer indischen Gottheit mit einer griechischen oder germanischen prinzipiell abzulehnen wäre. Es ist verständlich, daß Ernüchterung über den Fehlschlag

der Gleichungen von der Art des Sarameya-Hermeias Kuhns und zugleich der imposante Eindruck der vornehmlich durch Mannhardt erschlossenen Übereinstimmungen auf dem Gebiet der niederen Mythologie — welche Übereinstimmungen nur eben großenteils in gleicher Weise sich auch auf die nichtindoeuropäischen Gebiete erstrecken — zu solcher Skepsis geführt hat. Doch schon Mannhardt selbst warnte davor, hier das Kind mit dem Bade zu verschütten. Ruhige Erwägung wird keinen Grund finden, die Indoeuropäer um die Zeit der Völkertrennung unter die meisten wilden Völker herabzudrücken. Und man wird sich vorsehen, zusammen mit jenen voreiligen Vergleichungen, die im wesentlichen auf Etymologien und zwar auf Produkten der Sturm- und Drangperiode der etymologischen Forschung beruhen, nicht auch manche von seiten des mythologischen Inhalts doch wesentlich sicherer begründete Zusammenstellungen wegzuwerfen. Es steht fest, daß schon die Indoeuropäer die den einzelnen göttlichen Mächten gemeinsame Natur im Allgemeinbegriff von „Göttern" unter einer Bezeichnung (*deivos*) zusammenfaßten, deren Etymologie lehrt, daß schon damals die hervorragendsten Götter als himmlische Wesen gedacht wurden[1]). Eins dieser Himmelswesen war der „Vater Himmel" selbst, dem vermutlich ein gewisser Ehrenplatz unter der Götterwelt zukam, obwohl ihn an Macht und Bedeutung vielleicht schon damals ein anderer der Himmlischen überragte, der Gewittergott, der blitzbewehrte Überwinder des Drachen, der die Wasser gefangen hält. Andere Gottheiten, wie die beiden göttlichen Jünglinge, die Aśvin oder Dioskuren, vielleicht auch der Gott der Wege und Wanderer Pūṣan-Hermes (oder Pūṣan-Pan?)[2]), dazu kleinere wie Elben, Wasserfrauen u. a. m.

[1]) Aus dieser Bezeichnung übrigens allzu ausgeprägte Vorstellungen von göttlicher Erhabenheit über das irdische Gewirr herauszulesen muß man sich vorsehen. Himmlische leitende Götter finden sich schon auf recht niederen Kulturstufen.

[2]) Siehe unten den Abschnitt „Andere Gottheiten".

lassen sich gleichfalls mit größerer oder geringerer Wahrscheinlichkeit in das indoeuropäische Altertum zurückverfolgen [1]). Dasselbe gilt von Mythen oder Märchen, die von den Taten und Erlebnissen dieser Götter erzählen: vom Drachensieg des Gewittergottes, von der Befreiung der Kühe durch Indra-Herakles-Hercules aus dem Gefängnis der Paṇi, des Geryones oder Cacus, von der Genossenschaft der Dioskuren und des Sonnenweibes [2]).

Natürlich kann und soll hier nicht versucht werden, einen vollständigen Überblick über den als indoeuropäisch zu erweisenden Götter- und Sagenbestand zu geben; nur auf einige Hauptpunkte wollte ich hindeuten. Eine wesentliche Differenz zwischen der indoeuropäischen und der vedischen Götterwelt sehe ich darin, daß hier Varuṇa und die ihm verbundenen Lichtgötter hinzugekommen sind: die Aufnahme dieser wie ich vermute von außen her gekommenen Götter erscheint mir als die tiefgreifendste Neuerung der indoiranischen Periode. Demselben Zeitalter werden Hauptfortschritte in der — wohl an ältere Anfänge anknüpfenden — Entwicklung des Somakultus, vielleicht auch eine stärkere Akzentuierung der Bedeutung Agnis zuzuschreiben sein. Auf diesem ganzen Wege bis zu seinem Abschluß, dem Übergang von den indoiranischen zu den

[1]) Über die wohl in dasselbe Altertum zurückreichenden Typen der „Sondergötter" und der „Herren" (skt. *pati*) des und des Gebiets s. unten den Abschnitt „Die Götter und Dämonen in ihrem Verhältnis zur Natur usw.".

[2]) Ungünstig sind wir beim gegenwärtigen Stande der Forschung in bezug auf eine den indoeuropäischen Zustand rekonstruierende Vergleichung der Kultformen gestellt, wenigstens sofern die Absicht dahin geht, hier einen charakteristischen Sonderbesitz des indoeuropäischen Volkes zu ermitteln. Es ist kein Zweifel, daß das vedische und das griechische Opfer zahlreiche und tiefgreifende Berührungen aufweisen. Aber an diesen nimmt das semitische Opfer im wesentlichen teil, um von Übereinstimmungen entlegenerer Völker zu schweigen. Vielleicht ist die Vergleichung der indoeuropäischen Materialien auf dem Gebiet der Riten des häuslichen Lebens immer noch am ergiebigsten.

indischen Zuständen wird man, so groß die Überzahl der Neuentwicklungen ist, so viel von den alten Bildungen verschwunden ist oder sich verwischt hat, doch nirgends einen wirklichen Bruch zwischen Altem und Neuem antreffen[1]). Daß der Beschreiber der vedischen Götter und Mythen den wenn auch knappen Ertrag der das indoeuropäische Gebiet umfassenden Vergleichungen nicht kurzweg ignorieren darf, wird nach alledem klar sein. —

Es folgen endlich Vergleichungen, welche dieses Gebiet überschreitend, an keine Grenzen sich bindend über die ganze Erde reichen[2]). Sie haben es mit den Gebilden primitiver Kultur oder Unkultur zu tun, die an sich älter als die Schöpfungen der indoeuropäischen Zeit doch inmitten verhältnismäßig junger Religionen wie der vedischen sich als Überlebsel erhalten haben.

Die Ethnologie lehrt, daß gewisse roheste Typen religiöser Vorstellungen und Gebräuche in weitester Ausdehnung bei Völkern von entsprechend tiefem Kulturniveau

---

[1]) Pischel und Geldner sagen (Vedische Studien I, S. XXVII): „Bedenken wir nun einerseits, daß die alten indogermanischen Götter im Veda fast keine Sagen mehr haben, daß sie teils schon ganz in den Hintergrund getreten sind, wie Dyaus, teils allmählich verdrängt werden, anderseits die großen Sagenkreise sich um neu aufkommende echt indische gruppieren, so werden wir zu dem Schluß gedrängt, daß in der Mythologie eine große Verschiebung stattgefunden hat, daß die vedische Göttersage eine jüngere Schicht repräsentiert, welche wohl Reminiszenzen an den alten indogermanischen Mythos enthalten mag, aber ihrem eigentlichen Wesen nach echt indisch ist und in der indischen Volkssage ihre Wurzeln hat." Ich stehe, wie in dem Gesagten liegt, zu diesen Auffassungen in entschiedenem Gegensatz. Indra z. B. oder die Aśvin sind, meine ich, Göttergestalten, denen gewiß in indischer Zeit viele Sagen neu angeheftet sind, die aber den Grundzügen nach ihre Ausprägung aus indoeuropäischer Vergangenheit mitgebracht haben; ebenso Varuṇa und die Ādityas aus indoiranischer Zeit.

[2]) Hier sei hingewiesen auf die ausgezeichnete Rede von Caland, *„De studie van het Sanskrit in verband met ethnologie en klassieke philologie"* (1906)

in wunderbar scheinender, aber unbezweifelbarer Übereinstimmung wiederkehren. Was da der heutige Beobachter vor Augen sieht, ist seinem Wesen nach doch uralt. So erweisen sich eben jene selben Gebilde als auch den höheren Formen religiösen Wesens in ferner Vorzeit zugrunde liegend. Bemerkten wir oben, daß beim Zurückgehen von der indoiranischen zur indoeuropäischen Periode die Fülle und Sicherheit unseres Erkennens stark abnimmt, so kann es auf den ersten Blick paradox scheinen, wenn nunmehr, wo wir in noch tiefere Vergangenheit hinabsteigen, diese Abnahme sich nicht fortsetzt, sondern das Gegenteil eintritt. Hier langen wir eben bei jener vorgeschichtlichen Ferne an, in der die Freiheit der Volksindividualitäten noch nicht ihr unergründliches Spiel treibt, sondern Notwendigkeiten, mit denen man rechnen kann, überall gleichartige Gestalten hervorbringen. Die Religionsforschung nimmt hier fast etwas vom Aussehen der Naturwissenschaft an; was sie berichtet, klingt nicht viel anders als ein Kapitel vom Leben der Tiere. Da ist wenig von Göttern oder Heroen, von poesiereichen Mythen die Rede. Es handelt sich um Niedriges, Derbes, Rohes: um Kobolde und Unholde, um Zauberkultus, um Besessenheit, um den Kultus der niederen Observanzen (wie Fasten, Keuschheit u. dgl.), um Seelenkultus und Totengebräuche. Auf unserem Untersuchungsgebiet werden die Elemente dieser niederen Vorstellungswelt an zahllosen Stellen unter oder hinter den für das vedische Volk und Zeitalter charakteristischen fortgeschritteneren Bildungen sichtbar. Bald dehnen sie sich zusammenhängend über einen verhältnismäßig größeren Raum aus; bald treten sie als vereinzelte Rudimente in anderweitige Vorstellungsmassen eingesprengt auf. Hier und da mögen sie aus Einschleppungen von den Urbewohnern Indiens zu erklären sein; im ganzen weisen sie doch unzweifelhaft eben auf jene fernen Vorstufen zurück, über die hinwegzusehen, um unmittelbar aus dem Schoß der Natur die Religion der indoeuropäischen Götter erstehen zu lassen, ungefähr das-

selbe wäre, als wollte ein Sprachforscher die ganze an zahllosen Umwälzungen reiche Vorgeschichte der indoeuropäischen Grundsprache leugnen und diese zu einer Ursprache stempeln.

Für das Urteil darüber, was in der vedischen Vorstellungswelt alt und was jung ist — eine Frage, die, wie wir sahen, allein auf Grund der Bezeugtheit in älteren oder jüngeren Texten zu entscheiden oft nicht angeht — sind die Maßstäbe, welche die Erforschung der niederen religiösen Typen liefert, oft ausschlaggebend. Und ebenso sind die hier zu findenden Parallelen unschätzbar wichtig für die Erklärung jener im Veda als Rudimente vorliegenden Vorstellungen und Gebräuche, deren widerspenstige Bizarrheit uns verständlich wird, je mehr wir lernen, sie von den Gesichtspunkten des primitiven Denkens aus zu betrachten. Endlich sind jene Parallelen wichtig auch indem sie uns die für eine oberflächliche Betrachtung in sich abgeschlossene, scheinbar nur ihren eigenen Gesetzen folgende Welt des indischen Kultus in hundertfacher Beziehung zu außerindischen Kultformen zeigen und uns so das Indische an vielen Punkten als Exemplar eines Typus, neben dem eine Menge anderer gleichwertiger Exemplare steht, verstehen lehren.

Ich täusche mich nicht darüber, daß wer diese jung angebauten, unabsehbar weiten Forschungsgebiete zu betreten wagt, oft genug irren wird, zumal wenn er sich auf ihnen doch nur als Fremder bewegt. Aber dem Wagnis entsagen wäre der Verzicht darauf auch nur die ersten Schritte auf einem Wege zu tun, der den Erforscher der vedischen Religion allein zur Lösung vieler wichtiger Rätsel führen kann.

Erster Abschnitt

Die vedischen Götter und Dämonen im allgemeinen

Die vedischen Götter und Dämonen in ihrem Verhältnis zur Natur und den übrigen Substraten der mythischen Konzeption

Die Mächte, auf die sich religiöses oder dem religiösen ähnliches Tun des vedischen Inders bezieht, sind mannigfacher Art. Da sind unpersönliche oder höchstens schattenhafter Persönlichkeit sich nähernde, als Substanzen oder Fluida vorgestellte Kräfte, wie die Festigkeit, die im Stein wohnt, Krankheiten und Schädlichkeiten aller Art, die Heiligkeit und Wirkenskraft des heiligen Worts, der Zauberformel, die geheimen Kräfte der Zahlen und ähnliches: was alles zu Freund und Feind hinzuleiten oder von dort wegzuleiten des Priesters und Zauberers Aufgabe ist. Weiter verlangen die Seelen der Gestorbenen — von Angehörigen oder von Feinden — bald als Beschützer, bald als Schadenstifter Pflege oder Abwehr. Lebendiges Dasein, dem Menschen freundlich oder feindlich, erfüllt die ganze Welt, Himmel und Erde, Berg, Wald, Baum und Getier, das irdische Wasser und das himmlische Wasser der Wolke. Leben wohnt selbst in dem von Menschenhand verfertigten Gegenstand. Der Kämpfer verehrt den Gott Streitwagen, den Gott Pfeil, die Trommel, der Pflüger die Pflugschar, der Spieler die Würfel, der Opferer — über den sind wir natürlich am genauesten unterrichtet — den Preßstein, der den Soma preßt, die Streu, auf der sich die Götter

niederlassen, den Pfahl, an den das Opfertier gebunden wird. Sodann wirken auf das menschliche Dasein Dämonen ein, die von der Beziehung auf solche Naturwesenheiten und Gegenstände oder auch vom Ursprung aus Seelen Verstorbener vollständig oder annähernd losgelöst in Menschengestalt, Tiergestalt, irgendwelcher Ungestalt frei sich bewegend Heil und Unheil bringen. Über die niederen Gebilde aller der verschiedenen Gattungen erhebt sich die Welt der höheren Götter. Diese tragen, nicht überall und nicht in jedem Fall gleich stark ausgeprägt, im ganzen aber unbedingt vorherrschend, den Charakter des Anthropomorphismus. Sie sind zu mächtiger Größe und Herrlichkeit gesteigerte Menschen, mit menschlichen Leidenschaften, zwar nicht wie die Menschen dem Tod unterworfen, aber geboren wie Menschen. So waren wohl schon die Götter des indoeuropäischen Volks gestaltet, wenigstens in der Periode, die der Völkertrennung näher voranging: der Vater Himmel, der heldenhafte Gewittergott, die jugendlich schönen Dioskuren.

Man könnte an den Versuch denken, diese so verschieden gearteten übermenschlichen oder wenigstens außermenschlichen Wesen samt den Formen des auf sie gerichteten menschlichen Handelns in einer Ordnung zu überblicken, die dem Gang der vom Niederen aufsteigenden geschichtlichen Entwicklung entspräche. Vielleicht mag es einmal möglich werden, eine Annäherung an dies Ideal der Darstellung ins Auge zu fassen. Für jetzt glaube ich nicht, daß die Zeit dafür gekommen ist. Fangen die Hauptrichtungen jener Entwicklung auch an, sich der Religionswissenschaft mit erfreulich zunehmender Sicherheit abzuzeichnen, so sind doch die hier erkennbaren Linien immer noch allzu unbestimmt, als daß man die Gesamtheit des Stoffes nach ihnen zu ordnen unternehmen dürfte. Das gegenwärtig Erforderte — man mag es als Vorarbeit für jene tiefer dringende Aufgabe ansehen — wird sein, das Bild so zu zeichnen, wie es sich innerhalb des Gesichts-

feldes der vedischen Zeit aufbaut: genauer, entsprechend der Beschaffenheit unserer Quellen, innerhalb des Gesichtsfeldes vor allem der priesterlichen Kreise jenes Zeitalters. Doch versteht sich von selbst, daß auch eine im ganzen in diesem Sinn angeordnete Darstellung an vielen Stellen nicht ohne Gewaltsamkeit darüber hinwegsehen kann, wie hier Älteres und Jüngeres innerhalb der vedischen und sodann innerhalb einer über diese weit zurückreichenden Entwicklung nebeneinander liegt.

Längst ist, durch viele Vorstufen hindurch, im vedischen Indien der typisch ausgeprägte Zustand des religiösen Wesens erreicht, für den das Voranstehen der in der obigen Übersicht (S. 38 f.) an letzter Stelle genannten Wesenheiten, überragend großer, durch Gebet und Opfer verehrter Götter charakteristisch ist. Ganz überwiegend sind diese Götter, oder waren es wenigstens in vorvedischer Zeit, vergöttlichte Naturwesen, die Handelnden in den großen Naturbegebenheiten. So haben wir uns hier mit dem Verhältnis zu beschäftigen, in dem sie zu ihren Natursubstraten stehen. Dies Verhältnis ist bei den verschiedenen Göttern merklich verschieden, die Verselbständigung und Vermenschlichung des Gottes jenem Substrat gegenüber bald zurückgeblieben bald weiter fortgeschritten. Der Feuergott Agni beispielsweise steht in diesen Beziehungen wesentlich anders da als der Gewittergott Indra, der Sonnengott Mitra anders als der Sonnengott Sūrya. Neben mancherlei sonstigen Momenten wie dem Einfluß des Namens, der die Identität des Gottes mit dem Naturobjekt ausdrückt oder nicht ausdrückt, dem Einfluß des Alters der betreffenden Vorstellungen, des Gegensatzes selbstentwickelter und von außen übernommener Götter, endlich — wir kommen darauf noch zurück — des Eingreifens vom Naturdasein abliegender, etwa ethischer Interessen scheint mir für diese Verschiedenheit auch die Gestalt des betreffenden Natursubstrats selbst

von erheblicher Bedeutung zu sein. Man vergleiche etwa das des Agni oder der Uṣas (Morgenröte) mit dem Indras. Das Feuer, die Morgenröte bietet eine klare, in sich vollständige Erscheinung; man sieht Agni oder Uṣas. Im Gewitter aber wird die Gestalt Indras [1]) nicht sichtbar. Man sieht die dunkeln Berge der Wolken, aus denen Indra die Wasser befreit; man sieht die Wasser; man sieht des Gottes blitzende Waffe: aber wo ist er selbst? Hier bleibt eine Lücke, und diese füllt der mythenbildende Geist mit der Gestalt eines Helden [2]) aus, der um so menschenähnlicher [3]) vorgestellt wird, je weniger ein von der Natur gegebener Umriß die Einbildungskraft einschränkt. Auch ein zeitliches Moment wird hier mitwirken. Die beständige Gegenwart Agnis, das regelmäßige Kommen und Gehen der Uṣas legt der mythischen Anschauung einen Zügel an, während ihr auch von dieser Seite her in bezug auf Indra Freiheit gelassen ist: es gewittert nicht immer, nicht zu regelmäßigen Zeiten — gewiß hat Indra sich nach unberechenbarer Laune hierhin und dorthin begeben; er vollbringt Taten, die mit dem Gewitter nichts zu schaffen haben und nur denselben Charakter heroischer Erhabenheit zeigen. So ist es möglich, daß über der starken Akzentuierung dieses menschengleichen Wesens, das die mythischen Vorstellungen in eigene, neue Bahnen lockt, der Zusammenhang mit dem ursprünglich im Zentrum stehenden Naturereignis vergessen wird, während das Verständnis etwa für Agnis Wesen angesichts des beständig gegenwärtigen Naturobjekts unmöglich erlöschen konnte.

Wir verweilen, um den Typus der mit dem Naturphä-

---

[1]) Man setze hier, um genau zu sein, statt des vedischen Indra, der kein rechter Gewittergott mehr ist, seinen vorvedischen Vorgänger.

[2]) Oder auch eines göttlichen Tieres, an dessen Stelle später der anthropomorphe Gott tritt.

[3]) Oder eventuell ursprünglich in um so stärkerer Tierähnlichkeit.

nomen eng verknüpften Gottheit näher zu veranschaulichen, noch etwas länger bei Agni.

Soll man die vedische Vorstellung vom Verhältnis Agnis zum Feuer dahin ausdrücken, daß dieses der bevorzugte Aufenthalt und Wirkungskreis des auch über andere Aufenthalte und Wirkungskreise verfügenden Gottes ist, oder steht Agni mit dem Feuer in untrennbarer Wesenseinheit? Ist, kann man sagen, das Element des Gottes Haus oder des Gottes Körper?

Für die zweite Auffassung tritt schon der Name Agni ein; der Gott heißt „Feuer". Wo Feuer ist, ist er; wo kein Feuer ist, finde ich kaum, daß der Ṛgveda den Gott als gegenwärtig vorstellt. Ist von dem in den Wassern oder Pflanzen verborgenen Agni die Rede, so ist der Gott darum nicht vom Feuer abgelöst; das Feuer ist dann eben als im Wasser oder im Holz latent enthalten gedacht[1]). Wer durch die Reibhölzer das Opferfeuer hervorbringt, erzeugt nicht zuerst das ungöttliche Element und ruft dann den Gott in jenes einzugehen, sondern er erzeugt den Gott oder bringt ihn zur Geburt. „Den Agni haben die Männer mit Andacht in den Reibhölzern erzeugt durch der Hände Bewegung, den gepriesenen." „Den Unsterblichen haben die Sterblichen erzeugt." „Reibt, ihr Männer, den Weisen ohne Falsch, den kundigen, unsterblichen, schöngesichtigen; des Opfers Banner, den ersten vorne, den Agni, ihr Männer, erzeugt, den gnädigen[2])." Wendungen, die Agni menschliche Gestalt beilegen, finden sich denn auch wesentlich spärlicher und weniger ausgeprägt als etwa bei Indra: man sieht eben Agnis Körper vor Augen und sieht, daß er dem menschlichen Körper nicht gleicht.

[1]) Auch wenn Agni als Bote zwischen Himmel und Erde vorgestellt wird, bedeutet das keine Loslösung von der zum Himmel emporstrebenden, mit ihrer Glut, ihrem Glanz, ihrem Rauch sich in unbegrenzte Höhen fortsetzenden Opferflamme. Vgl. z. B. Ṛv. VII, 3, 3.

[2]) Ṛv. VII, 1, 1; III, 29, 13. 5.

Die Identifikation des Gottes mit dem Naturobjekt trifft nun freilich gerade im Fall Agnis auf eine Schwierigkeit, und insofern ist dies Beispiel zur Exemplifikation vielleicht nicht das günstigste. Das natürliche Feuer tritt in unbegrenzt vielen gleichzeitigen Erscheinungen auf. An dieser Vielheit nimmt Gott Agni in gewisser Weise teil: er ist „der eine Agni, der vielfach entflammte" (Ṛv. VIII, 58, 2), und ohne Zweifel hat es eine Zeit gegeben, wo er nur in der Vereinzelung und Mehrheit hier als die dämonische Wesenheit dieses, dort jenes Feuers verehrt wurde. Offenbar aber führte dann das Vorbild solcher Götter wie des Himmels- oder des Sonnengottes, die entsprechend dem ihnen zugehörigen Natursubstrat als unvergleichliche, einige, weltüberragende Wesen gedacht wurden, die Änderung herbei: Agni wurde jenen gleichartig und ebenbürtig; der „vielfach entflammte" wurde doch zugleich der „eine Agni"[1]). Eine Bearbeitung oder Lösung dieses Widerspruchs zwischen Einheit und Vielheit versuchen die Dichter des Ṛgveda nicht; unter zahllosen Rätseln und Paradoxen lassen sie auch dieses stehen. Es ist aber klar, daß die Auffassung Agnis als eines einigen Gottes zu seiner Identität mit dem irdischen Objekt nicht paßte. So finden wir denn neben der eben erwähnten Vorstellung von dem aus den Reibhölzern immer neu geborenen Gott anderseits auch, freilich vereinzelt und, wenn ich nicht irre, den älteren Textschichten fremd, den Gedanken vom Eingehen, dem Herabsteigen des Gottes in das Feuer, das der Mensch erzeugt oder anschürt. Nicht sicher freilich ist es dahin zu deuten, wenn man bei der Erzeugung des Opferfeuers durch Reiben zum Feuer, wie es zum Vorschein kommt, spricht: „Steig herab, Jātavedas, bringe du wieder den Göttern

[1]) Vgl. Bergaigne, Religion védique I, 19. Man beachte etwa wie Ṛv. III, 29, 7 ein Feuer frisch erzeugt ist und es dann (Vers 9) von ihm heißt: „Dies ist der Agni, durch den die Götter die Feinde bezwungen haben"; das neue Feuer ist identisch mit dem alten.

kundig unsere Opferspeise“ [1]): hier scheint kein Niedersteigen des Gottes aus seiner göttlichen Höhe gemeint, sondern es handelt sich wohl einfach um ein Heraussteigen des Feuers aus seiner Verborgenheit in den Reibhölzern [2]). Mehr besagt es, wenn man bei der Schichtung des Feueraltars, während das Feuer entflammt wird, betet: „Aus der höchsten Ferne komm herbei, Gott mit den roten Rossen [3]).“ Der weiter unten zu besprechende Gebrauch, an dem Platz, wo das Feuer gerieben wird, ein weißes Roß aufzustellen, das auf die Feuerreibung hinblickt, kann gleichfalls die Vorstellung enthalten, daß der durch das Roß vorgestellte Gott Agni sich mit der frisch erzeugten Flamme vereinigen soll: obwohl ein solcher Schluß auf die genauere Gestalt irgendeiner Vorstellung aus einem derartigen Zaubergebrauch immer unsicher ist; die Anwesenheit des feuerhaften Tiers braucht einfach nur zu bedeuten, daß man das Erscheinen des Feuers aus den Hölzern zu befördern wünschte, wobei sich für das Verhältnis von Gott und Element nichts ergeben würde. Hier sei noch erwähnt, daß ein jüngerer ṛgvedischer Dichter (X, 12, 1) den Agni, der zum Opfer entflammt wird, den Gott nennt, welcher den Sterblichen zum Opfer helfend sich als Priester niedersetzt „zu seinem Geistesdasein gehend“: es steht der Ausdruck, der mit Vorliebe von der in die Geisterwelt eingehenden Seele gebraucht wird [4]); der Gott gelangt beim Opfer der

[1]) Āpastamba Śraut. V, 10, 12; Taitt. Brāhm. II. 5, 8, 8.

[2]) Der Spruch ist offenbar nicht für diesen Anlaß verfaßt, sondern für das Wiederhervorholen des Opferfeuers (daher: „bringe wieder den Göttern“), das man durch einen bestimmten Akt in die Reibhölzer hatte „aufsteigen machen“, und das man, indem man diese reibt, aus ihnen „herabsteigen macht“ (vgl. Śāṅkhāyana Śr. II. 17, 8; Āpast. VI, 28, 12). Da derselbe Spruch hier in Verbindung mit der Feuerreibung zur Anwendung kommt, wird auch die Vorstellung vom „Herabsteigen“ keine andere sein.

[3]) Vāj. Saṃh. XI, 72. Das Nähere über das zugehörige Ritual s. Indische Studien XIII, 227.

[4]) *sram asuṃ yan.* Man beachte, daß die Stelle aller Wahr-

Menschen zu seinem Ziel und seiner Heimat wie die Seele in der jenseitigen Welt — auch dies offenbar eine den Gott vom sichtbaren Element sondernde Auffassung.

Es ist nicht nötig, weitere Detailzüge zu sammeln: was hier die ursprüngliche Vorstellung, was sekundäre Umgestaltung ist, scheint klar. Ursprünglich ist Agni das mit göttlicher Seele ausgestattete Element, dann erst ein Idealwesen, das auch vom Element losgelöst denkbar ist. Muß eben hier, wie wir bemerkten, der Widerspruch zwischen der Vielheit der konkreten Feuer und der Einheit des Gottes diese Loslösung befördern, so kommt in anderen Fällen die Identität des Gottes mit dem Naturphänomen ungestört zur Erscheinung: so bei Sūrya der Sonne, Uṣas der Morgenröte, bei denen der einzigartigen Gottheit ein einzigartiges Naturwesen entspricht[1]), oder bei Āpas den Wassern, deren natürliche Vielheit in der pluralischen Natur der Gottheit festgehalten wird[2]). Wo die Morgenröte scheint, sieht der vedische Inder die leuchtende Göttin, die ihren Busen enthüllt; wo die Sonne aufgeht, sieht er den fernhin sichtbaren Gott Sūrya; wo die Wasser fließen, ziehen die rastlosen Göttinnen einher; der Dichter, der von heilsamem Wassertrunk spricht, sagt, daß die Āpas, die Göttinnen, heilsam zu trinken sind[3]).

---

scheinlichkeit nach von dem Verfasser der Totenlieder X, 14 ff. herrührt, der sich besonders gern im Ideenkreis von Tod und Jenseits bewegt; so braucht er auch 12, 4 von den Tagen den Ausdruck *asunītim ayan.*

[1]) Im Fall der Morgenröte allerdings schwankt, wie bekannt, der Veda doch auch zwischen der Vorstellung der täglich wiederkehrenden einen Göttin und immer neuen Morgenröten.

[2]) Ist das weibliche Geschlecht der Āpas dabei mit im Spiel, daß sich hier nicht wie im Fall des Agni ein einheitliches Idealwesen nach dem Vorbild des Sūrya usw. entwickelt hat?

[3]) Übrigens zeigen die Wasser neben dem im engsten Zusammenhang mit dem Naturelement verbliebenen göttlichen Typus (den Āpas) auch den zu freierer Personifikation fortgeschrittenen der Apsaras (Nymphen, ursprünglich Wassernymphen). Die Apsaras, die Gestalt schöner göttlicher Weiber tragend können ihr Element verlassen

Verdunklungen und Neubildungen. Aber nicht bei allen Göttern, die in dieser Art Naturobjekte darstellen, liegt im Veda der Zusammenhang mit jenen noch ebenso klar vor. Wie Sūrya ist auch Mitra ein Sonnengott gewesen; mir scheint kaum weniger gewiß, daß Mitras göttlicher Gefährte Varuṇa ursprünglich ein Mondgott war[1]). Aber in den Liedern an Mitra und Varuṇa erscheint die Beziehung zwischen Gott und Naturwesen ganz anders als etwa bei Agni oder Uṣas. Im Bewußtsein der vedischen Dichter ist jene Beziehung direkt überhaupt nicht vorhanden; sie kennen nur eine Reihe von Zügen am Bild jener Götter, die für uns die Spuren jenes ursprünglichen Wesens, für sie einfach gegebene Fakta sind. Mitra und Varuṇa sind lichte Könige, die auf himmlischem Thron sitzen und Recht und Unrecht unter den Menschen überschauen. Sie haben der Sonne die Bahn eröffnet; die Sonne ist ihr Auge: hier eine Spur von Mitras ursprünglichem Wesen, aber für den Veda ist die Sonne auch Varuṇas Auge. Der Glaube tritt auf, daß Mitra besondere Herrschaft über den Tag, Varuṇa über die Nacht führt: letzteres ein Zug, der unsere Betrachtung auf den Mond weist. An Stelle der verblaßten Naturbedeutung aber ist hier menschengleiches Wesen viel entschiedener entwickelt als etwa bei Agni oder Sūrya. Ein Zug reicht aus den Unterschied zu charakterisieren: Mitra und Varuṇa haben die Sonne als Auge; Sūrya ist selbst ein Auge. Eine Zwischenstufe zwischen dem ältesten Zustand, in dem Mitra die göttlich beseelte Sonne gewesen sein muß, und der vedischen gänzlichen Losgelöstheit des

---

und mancherlei Abenteuer unter den Menschen erleben: daß solchem Treiben doch der Charakter einer gewissen Heimatlosigkeit anhaftet und ihre wahre Heimat immer das Wasser bleibt, zeigt die Geschichte der Undine Urvaśī, der Melusine Indiens. — Eine Stelle des Ṛv. (IX. 78, 3) übrigens identifiziert die Apsarasen noch ganz mit ihrem Element: die Apsarasen strömen zum Soma, d. h. dieser wird mit Wasser vermischt.

[1]) Ich verweise auf die Besprechung dieser Götter unten.

Gottes vom Naturkörper zeigt das Awesta, wenn es Mithra als ersten der heiligen Götter über den Harāberg herüberreichen, die schönen Gipfel ergreifen und über die Wohnungen der Arier blicken läßt „vor der unsterblichen Sonne, der schnellrossigen“ [1]). Der Sonnengott ist hier von der Sonne schon so weit abgelöst, daß er vor ihr, freilich in nächstem Zusammenhang mit ihrem Aufgang, erscheint. Es ist ein prinzipieller Fehler, auf Grund solcher Ausdrücke nach einem Naturphänomen zu suchen, auf das jene genau passen, und dann dies Phänomen — etwa das Licht, das die Sonne begleitet und ihr vorangeht — mit Mithra zu identifizieren: das Naturobjekt ist die Sonne selbst, aber der Zustand, in dem die Vorstellungen von Mithra zu diesem Substrat genau stimmten, ist im Awesta bereits ins Wanken geraten.

Welche Ursachen nun haben diesem Sonnengott im Awesta und vollends im Veda eine so andere Gestalt gegeben als dem Sonnengott Sūrya, und haben den im Veda als Varuṇa erscheinenden Mondgott sich so ganz vom Monde loslösen lassen? Hier werden wir vielleicht an die, wie ich glaube, zu einiger Wahrscheinlichkeit zu bringende fremde Herkunft dieser Götter [2]) denken; ihr Wesen haftete im arischen Bewußtsein nicht fest. Zugleich fehlte der Zusammenhalt des Namens zwischen Gott und Naturobjekt. Endlich und vor allem hatte sich gerade an Mitra und Varuṇa ein Kreis sittlicher Vorstellungen geheftet, denen die fortschreitende ethische Vertiefung gesteigertes Gewicht zuführte und die so ihrerseits wesentlich dazu beitrugen,

[1]) Umgekehrt finden wir den awestischen Soma, der zu dem am Feueraltar beschäftigten Propheten herantritt als ein Mann von höchster Schönheit unter der ganzen körperlichen Welt (Hōm Yašt 1), vom Naturobjekt losgelöster als der vedische Soma es wenigstens im ganzen ist. — Auch z. B. der Agni der jüngeren vedischen und der nachvedischen Literatur ist in dieser Beziehung von dem des Ṛv. merklich unterschieden, dem Element gegenüber wesentlich freier.

[2]) Vgl. unten den Abschnitt über Varuṇa und Mitra.

die Naturbedeutung jener Götter zurückzudrängen. Man kann sagen, daß das religiöse Moment hier besonders energisch dem mythologischen Vorstellungskomplex die Kraft aussog. Sonne und Mond und was sich bei diesen ereignen mochte stand nicht mehr im Vordergrund. Worauf es ankam, war die Vorstellung von allschauenden, allgerechten Königen, mit denen man sich versöhnt und befreundet zu wissen verlangte. An Stelle des alten Gefühls rettungsloser Abhängigkeit von Naturgewalten waren es immer mehr menschliche, gesellschaftliche, staatliche Lebensverhältnisse geworden, die das Prototyp für die Vorstellung der Abhängigkeit von höheren Mächten lieferten: die Abhängigkeit vom König, dem starken Krieger, dem weisen Priester, dem Reichen. So trat an die Stelle des vergöttlichten Naturwesens die immer mehr von der Natur abgelöste Gestalt eines göttlichen Helden oder Spenders, im Fall Mitras und Varuṇas die göttlicher Könige und Richter.

Ein weiteres Beispiel der Getrenntheit vedischer Götter von ihrem Natursubstrat sei hier nur kurz berührt: die beiden Aśvin, die indischen Dioskuren. Vermutlich sind diese ihrer ursprünglichen Bedeutung nach der Morgenstern und Abendstern[1]). Im Veda aber sind sie zwei strahlende Jünglinge, die morgens auf ihrer himmlischen Bahn zusammen einherfahren und den Menschen in allerlei Bedrängnissen Hilfe bringen: ganz wie Mitra und Varuṇa menschenähnlich gewordene Idealgestalten mit einem Rest von Attributen, die der ursprünglichen Naturbedeutung entstammen, von dieser aber so weit losgelöst, daß ihre Attribute, wie sie im Veda vorliegen, jener Bedeutung teilweise direkt widersprechen: wie Mitra und Varuṇa, Sonnen- und Mondgott, die Sonne zum Auge haben, so ziehen beide Aśvin, der Morgen- und Abendstern, über den morgendlichen Himmel hin.

Wir stellten oben Indra, den Gewittergott, dem durch

[1]) Ich verweise auf das betreffende Kapitel unten.

Agni, Sūrya, Uṣas vertretenen Typus insofern gegenüber, als ihm von vornherein eine stärkere Anthropomorphisierung eigen gewesen zu sein scheint. Wir müssen hier hinzufügen, daß auch in bezug auf die sekundäre Verdunklung der ursprünglichen Naturbedeutung der Indra des Ṛgveda sich von jenen Göttern unterscheidet und sich eher, wenigstens annähernd, Mitra oder den Aśvin vergleicht. Wir werden zeigen, daß Indras ursprüngliche Großtat, die Befreiung der himmlischen Wasser im Gewitter aus dem Verschluß des Wolkenberges, sich für die ṛgvedischen Dichter in die Befreiung der irdischen Flüsse aus dem Verschluß des Felsens, dem sie entspringen, umgesetzt hatte. Hier tritt also die Verdunklung des ursprünglichen Vorstellungskomplexes zunächst in der Form auf, daß sich an seine Stelle ein ebenso konkreter neuer Vorstellungskomplex schiebt, der mit jenem durch dieselben Worte ausdrückbar ist (Wasser = Regen oder Fluß; Berg = Wolke oder Berg): wobei, wie man sieht, teilweise vom metaphorischen Gebrauch des Worts zu seiner eigentlichen Bedeutung übergesprungen wird [1]). Dann aber wirken auch hier, wie die

[1]) Genauer wird der Vorgang etwa folgendermaßen beschrieben werden können. Daß die ältere Zeit, welche die Tat des Gottes noch vom Gewitter verstand, immer nur wie der Ṛgveda allein von Bergen und von Wassern oder Flüssen, die der Gott eröffnete resp. befreite, und nie direkt von Wolken, Regen gesprochen haben sollte, ist undenkbar. Beide Ausdrucksweisen also liefen nebeneinander her, die eigentliche und die metaphorische, welche letztere übrigens schließlich mit dem Glauben an die substantielle Identität von Bergen und Wolken (vgl. Pischel, Ved. Stud. I. 174) und von himmlischen und irdischen Wassern zusammenhing. Nun regte weiter der metaphorische Ausdruck (Berg, Fluß) eine neue Vorstellungsreihe an: Entspringen der Flüsse aus dem Gebirge. Bei der eben schon berührten, für jenes Zeitalter ganz anders als für uns lebendigen Identität der himmlischen und irdischen Wasser (man denke etwa an die Identität des Feuers in seinen verschiedenen Erscheinungsformen: s. den Abschnitt über Agni) hatte es etwas unmittelbar Einleuchtendes, daß die letzteren durch denselben Gott und dieselbe Tat befreit sein mußten wie die ersteren. Indem dann für die im stromdurchflossenen

alte Naturbedeutung Varuṇas hinter der ethischen zurücktritt und durch sie verdunkelt wird, die Züge, an die sich das religiöse Interesse besonders fest heftet, weiter dazu mit, den ursprünglichen Naturcharakter Indras verschwimmen zu lassen: der mächtige, Sieg und Reichtum spendende Held war es, an den sich die Gebete vor allem richteten, nicht der Gewitterer.

So finden wir die aus der Anschauung von Naturobjekten und Naturereignissen hervorgegangenen vedischen Götter nur zum Teil klar erhalten: ein anderer Teil liegt infolge der Verdunklung alter und des Ansetzens neuer Vorstellungselemente in einer vom ursprünglichen Typus bereits weit entfernten Form vor. Es ergeht auf dem Gebiet der Mythologie eben nicht anders als auf dem der Sprache, die auch uralte Bildungen bald treu bewahrt, bald in modernen Richtungen umgestaltet oder auch Neubildungen an ihre Stelle setzt. Wie an der Sprache die beiden umgestaltenden Mächte arbeiten, der Lautwandel, der großenteils lautlicher Verfall ist, und die Neues erbauende Analogie, so stehen sich auch in der Geschichte der Göttergestalten und Mythen — ebenso dann, beiläufig bemerkt, in der des Kultus — zwei ähnliche Vorgänge gegenüber: das Abblassen, das Leerwerden der mythischen Vorstellung und das Sichanfüllen des sich leerenden Gefäßes mit neuem Inhalt. Nur ist natürlich, wie schon oben (S. 32) berührt wurde und hier noch einmal in die Erinnerung zurückgerufen werden darf, der Versuch von vornherein ausgeschlossen, die mythologische Verwitterung auf eine so klare Gesetzmäßigkeit zurückzuführen, wie die Wissenschaft sie in den Vorgängen der sprachlichen Verwitterung nachweist. Und die Analogie, deren Macht sich unzweifelhaft wie in der Sprache so auch in der Mythologie betätigt, findet in dieser

Land wandernden Stämme sich an die Ströme besonderes Interesse knüpfte, erhielt sich diese Vorstellungsreihe allein; man hörte nun auf von Wolken und Regengüssen zu sprechen und sprach allein von Bergen und von Wassern oder Flüssen.

nicht wie in jener ein festes, etwa den Paradigmen vergleichbares Rahmenwerk vor, das der Forschung ermöglichen könnte, ihr Wirken auch nur annähernd auf so ausgeprägte, sich beständig gleichbleibende Typen zurückzuführen wie in der Grammatik. Vor allem aber greifen hier unberechenbare Faktoren ein wie nationale und persönliche Schicksale, priesterliche Spekulation, dichterische Schöpfungslust: sie teilen ihren Produkten den Charakter der Zufälligkeit oder auch einer Freiheit mit, deren Wirken eben nur konstatiert, günstigenfalls motiviert, aber nie vorausberechnet werden kann.

Naturmythen. Anderweitige Elemente der Mythen. Es liegt im Gesagten, daß als Grundstock der vedischen Mythen Naturmythen zu erwarten sind: die in der Sprache des Mythus gegebene Beschreibung der Naturvorgänge, welche die Götter oder dämonischen Wesen vollbringen und erleiden [1]). Durch alle Verdunklungen und

[1]) Für irrrig halte ich die Auffassung, die Gruppe (Die griech. Kulte und Mythen I, 296), ich glaube nicht ganz zutreffend, Bergaigne beilegt und deren Berechtigung er für gesichert erklärt: „daß die vedischen Göttermythen nicht direkt aus Naturanschauung, sondern zunächst aus dem Ritual geflossen sind, dessen einzelne Zeremonien erst mit den Naturvorgängen verglichen wurden". Die vielbesprochene Frage in voller Allgemeinheit zu diskutieren (vgl. zuletzt R. M. Meyer, Ritus und Mythus, Internat. Monatsschrift 1914, 951 ff.) ist dies natürlich nicht der Ort. Für den Veda (bzw., wie man hinzufügen darf, für den vorvedischen Anschauungskreis, der sich im Veda widerspiegelt) halte ich für kaum denkbar, daß ein Mythus wie beispielsweise der von der Vṛtratötung aus den unüberlieferten Kulthandlungen, wie dem Somaopfer, erwachsen wäre. Wenn der Mythus erzählt, wie der Gott die Wasser erkämpft hat, und die Riten ihn bewegen, diese Tat oder andere gleich heldenhafte für den Verehrer zu tun, so ist das Hauptmittel der Riten zu diesem Zweck, daß man dem Gott Speisen und stärkenden, erregenden Zaubertrank gibt, zu ihm betet, ihn lobt. Zum speziellen Aussehen der Tat, die eben diesem Gott zugehört', steht solches Verfahren kaum in Beziehung. Wenn der Aśvinmythus die beiden Götter Honig aussprengen läßt, und der Ritus durch Darbietung von Honig (oder einer als „Honig" aufgefaßten Substanz) sie veranlaßt

Neubildungen hindurch ist eine Anzahl solcher Naturmythen mit Sicherheit oder doch mit größerer oder geringerer Wahrscheinlichkeit erkennbar geblieben: so Indras Sieg über Vṛtra d. h. das Gewitter; die Befreiung der eingeschlossenen Kühe d. h. vielleicht das Erscheinen der Morgenröte; die Herabkunft Agnis d. h. die Erzeugung irdischen Feuers durch den Blitz: die Genossenschaft oder Vermählung der Aśvin und der Sūryā d. h. vielleicht das verbundene Erscheinen von Morgenstern und Sonne. Solche Mythen werden kaum je besonders zahlreich gewesen sein. Sie sind ursprünglich sehr kurz: gewiß nicht weil die Übung des Vorstellens, die Fertigkeit des Erzählens für kompliziertere Begebenheiten nicht ausgereicht hätte, aber der von der Natur gelieferte Stoff enthielt eben nur wenig. Dafür pflegt diesen Mythen ein besonderes Schwergewicht und Beharrungsvermögen gegenüber dem schwankenden Bestande sonstiger Erzählungen eigen zu sein. Von wie vielen Taten Indras auch berichtet wurde, der Vṛtrasieg blieb immer die vornehmste.

Treten nun solche Mythen, die man im Vergleich mit den komplizierten jüngeren Gebilden als mythische Moleküle oder Monaden bezeichnen möchte, miteinander zu Vereinigungen zusammen, so wird man in dem Ergebnis nicht etwa das mythische Bild eines längeren, verwickelteren Naturvorgangs zu sehen haben. An die Natur direkt reichen nur die Elemente heran; ihre Verbindung spiegelt nicht mehr eine Verkettung von Naturvorgängen wider, sondern ist das freie Werk von Dichtung und Spekulation. Meist

---

dies reichlich zu tun, ist kein Grund dafür erkennbar, die mythische Vorstellung aus dem Ritus und nicht vielmehr diesen aus jener, jene aber aus der Naturanschauung (wohl dem Taufall) zu erklären. Es gibt im Veda Riten, die eine gewisse — stark stilisierte — Nachahmung eines mythischen Vorgangs in sich schließen; z. B. entspricht die Sautrāmaṇī der Geschichte, wie die Aśvin und Sarasvatī Indra von den Wirkungen ungesunden Trinkens befreit haben: allem Anschein nach ist dabei das Prius vielmehr die Geschichte als der Ritus.

aber wachsen jene Monaden nicht durch gegenseitigen Zusammenschluß, sondern durch Herantreten von Elementen anderer Herkunft. Die Phantasie benutzt die alten Motive als Ausgangspunkt für ihr selbständiges Schaffen[1]). Sie mischt den Mythen Züge aus den Reichtümern der sicher schon in ältester Zeit massenhaft vorhandenen Märchen bei. Das Bedürfnis nach dichterischer Ausschmückung und Abrundung macht sich geltend; die Erfordernisse einer naturwüchsigen Poetik fangen zu wirken an. Wenn der himmlische Trank durch einen Vogel dem Gott gebracht wird[2]), so fügt die Phantasie, angeregt durch den im menschlichen Leben gewohnten Gang der Dinge, hinzu, daß der Wächter, der den Trank zu hüten hat, den Vogel hart verfolgt. Er schießt: trifft er? Eine Feder fällt; der Vogel selbst aber entkommt glücklich mit seinem kostbaren Raube. Bedeutet der Schuß einen Naturvorgang, die Feder ein Naturobjekt? Ich glaube nicht. Die Episode beruht wohl nur auf dem Streben dem ganzen Vorgang Leben zu verleihen, eine Spannung zu schaffen, die sich dann glücklich löst: ein den Jägern und Jagdgeschichten jener Zeiten gewiß geläufiges Vorkommnis gab das Motiv her.

Besonders gern übernehmen die Götter auch eine aus ihrer Naturwesenheit keineswegs herzuleitende Rolle in zahlreichen Geschichten, die bestimmt sind, den Ursprung irgendeiner die Neugier erregenden Besonderheit im Naturlauf, bei Tieren oder Pflanzen, in menschlicher Sitte und Ordnung zu erklären. Und weiter mußte der Glaube an das göttliche Eingreifen in das Menschenleben Erzählungen schaffen, welche dies Eingreifen veranschaulichten, die Götter als Spender der von ihnen erhofften Gaben, Segnungen, Rettungen zeigten. Indra ist der Stärkste der Starken: so pflegt er handelnd aufzutreten, wo es gilt, zum Besten eines

[1]) Ich berühre mich hier mit treffenden Bemerkungen von Bloomfield, JAOS. XV, 185. Über den im folgenden erwähnten Mythus vom somahütenden Schützen s. daselbst XVI, 24.

[2]) Siehe unten im Abschnitt über Indra.

Götterlieblings einen mächtigen Gegner zu überwinden. Die Aśvin bringen nach den Schrecken der Nacht das freundliche, rettende Licht: so erscheinen sie stehend um die von dunklen Gefahren Bedrängten zu Heil und Rettung zu führen [1]). Die Apsaras, die reizgeschmückte Nymphe, übernimmt die Rolle der Geliebten oder Gattin des menschlichen Helden. Dieser Held selbst aber ist natürlich wenigstens in den Erzählungen, wie sie in den höheren Gesellschaftskreisen umliefen, in der Regel eine hervorragende Persönlichkeit: etwa ein König und berühmter Krieger der Vorzeit oder — man berücksichtige die Rolle des Priesterstandes bei der Bildung der vedischen Traditionen — der Begründer, Ahnherr, Namengeber einer Priesterfamilie. Die Motive dieser Erzählungen entstammen den verschiedensten Gebieten des menschlichen Lebens oder wenigstens den Gebieten, mit denen ansehnlichere Personen in Berührung kommen, dem Krieg und Sport, sodann den mannigfachen Situationen des Familienlebens. Den priesterlichen Dichter beschäftigt angelegentlich die Frage, wie die Menschen opfern gelernt, und weiter, wie die Götter dieses oder jenes berühmte Opfer der Vorzeit mit besonderem Segen belohnt haben: wo denn der Bereich der mythischen Erzählungen unmerklich in den der Erinnerungen an wirklich Geschehenes verläuft [2]).

---

[1]) Indra und die Aśvin repräsentieren die beiden hauptsächlichsten Formen göttlichen Eingreifens in die Menschengeschicke: so erscheinen die im Ṛgveda berichteten göttlich-menschlichen Begebenheiten an diese Gottheiten so ausschließlich geknüpft, daß den anderen nicht viel übrig geblieben ist.

[2]) Bei der bunten Mischung von Elementen aller Art, wie sie in den komplizierteren Erzählungsgebilden vorzuliegen pflegt, dem unendlich häufigen Zusammentreten von ursprünglich nicht Zusammengehörigem liegt es auf der Hand wie etwa folgende Argumentation Jacobis (Das Ramayaṇa 131) in bezug auf die Ramasage beurteilt werden muß. Sītā ist im Epos die Gattin Ramas: „da sie nun in den Ṛhyatexten die Gattin Indras bzw. Parjanyas ist, so muß Rāma eine Form des Indra-Parjanya sein". Etwa als wenn sich in der

Die kleinen Dämonen. Seelenwesen. Wir werden in dieser Übersicht zu den großen Göttern noch zurückzukehren haben, um auf einige bisher noch nicht berührte Typen von ihnen hinzuweisen. Vorher empfiehlt es sich, der kleinen unter den überirdischen oder nichtirdischen Wesen zu gedenken, wie der Wald- und Feldgeister, der Kobolde, Unholde, Spukteufel. In den ältesten Textmassen, die ganz überwiegend vom Preis der hohen und höchsten himmlischen Herren voll sind, ist von diesen niederen Wesenklassen selten die Rede. Es wurde schon erwähnt (S. 10 f.), daß sie erst in den jüngsten Schichten des Rgveda deutlicher hervortreten; sie stehen dann im Atharvaveda und vielfach auch in den Texten, welche die häuslichen Kultgebräuche darstellen, im Vordergrund; in der erzählenden Literatur, in den großen Epen wie in den Geschichtensammlungen der Buddhisten nehmen sie eine bedeutende Stelle ein.

Von diesem relativ späten Auftreten der betreffenden Vorstellungsmassen in der Literatur darf auf ihr jüngeres Alter neben den Mythen und dem Kult der großen Götter natürlich nicht geschlossen werden: kaum irgendwo steht das völlige Auseinandergehen der literaturgeschichtlichen und der religionsgeschichtlichen Chronologie so fest wie in diesem Fall. Ethnologie und Völkerpsychologie haben das Verhältnis hinreichend aufgeklärt. Wir wissen jetzt, daß der Glaube an Massen kleiner, die Welt bevölkernder, bald nützlicher bald schadender Naturdämonen und Seelen, dazu die Technik einer diese Wesen unschädlich oder dem Menschen dienstbar machenden Zauberkunst den Grundzügen nach identisch über die ganze Erde bis hinab zu tiefst-

---

Grammatik daraus, daß zwei Formen in verschiedenen Zeitaltern an derselben Stelle eines Paradigma erscheinen, folgern ließe, daß die jüngere der lautgesetzliche Nachkomme der älteren ist. Und in der Geschichte der Mythen und Sagen wird der Wahrscheinlichkeit, daß Neubildungen eingetreten sind, ein noch viel größeres Gewicht zuzuerkennen sein als in der Geschichte grammatischer Formensysteme.

stehenden Völkern reicht. Auf dem gemeinsamen Untergrund jenes Glaubens erbaut sich dann im Fortschritt der Entwicklung eine höhere Götterwelt, auf dem gemeinsamen Untergrund dieses Zauberwesens ein höherer Kultus, beide verschieden gestaltet je nach Charakter und Schicksalen des einzelnen Volks. Aber jene niederen Formen religiösen Wesens, von den zunftmäßigen Vertretern des fortgeschrittenen Glaubens gern in den Hintergrund gedrängt und doch selbst von ihnen nie ganz fallen gelassen, behaupten sich in vielen Resten inmitten der höheren Bildungen und erhalten sich vollends nahezu unverändert in ihrer alten rohen Gestalt in den tieferstehenden Schichten des Volkes. Mit dieser hier kurz angedeuteten, durch vielfältigste Forschungserfahrungen bestätigten Auffassung des Hergangs stehen die Tatsachen der vedischen Überlieferung in überzeugendem Einklang. Hindeutungen auf den Glauben an eine weitverzweigte Dämonenwelt durchziehen auch die älteren Schichten der rgvedischen Poesie, und wenn diese Hindeutungen spärlich und inhaltsarm sind, so erklärt sich das genugsam aus dem Charakter dieser eben auf ganz anderes gerichteten Hymnen; es wäre gegen alle Wahrscheinlichkeit, wollte man darum annehmen, daß den betreffenden Vorstellungen selbst die später ihnen eigene bunte und derbe Konkretheit damals noch gefehlt habe. Und wie die Hymnendichtung finden wir auch das Opferritual gleich auf der ältesten Stufe, auf der wir es in der nötigen Detailliertheit kennen lernen, durchsetzt von Gebräuchen, die von der Denkweise des primitiven Zauberwesens erfüllt sind[1]). Unzweifelhaft haben wir hier das Stratum der uralten Vorstellungs- und Zauberkultformen erreicht, die hinter allem höheren religiösen Wesen wie Gebilde einer religionsgeschichtlichen Steinzeit den Hintergrund bilden.

Unter den Geistern und Dämonen, mit denen der vedische

[1]) Dies wird unten in der Darstellung des Kultus im einzelnen zu erweisen sein.

Zauber sich beschäftigt, herrschen die schädlichen, die Krankheitsgeister und sonstigen Unheilstifter vor: vermutlich weil die großen Götter fast ausschließlich als gut und wohltätig gedacht sind und sie so die freundlichen Dämonen vielfach aus ihrer Sphäre der Tätigkeit verdrängt haben. Daß jene Unholde sich wenigstens zum Teil aus Seelen Verstorbener entwickelt haben, ist wahrscheinlich. Wir werden sehen, wie der altindische Glaube, der hierin älteste Glaubensformen fortsetzt, das Dasein der Lebenden von den Seelen der verstorbenen Freunde, aber auch der Feinde umgeben sein läßt: diese Seelen schweben bald unsichtbar in Nähe und Ferne umher, bald zeigen sie sich in gespenstischen, tierischen und verschiedensten anderen Bildungen und Mißbildungen; sie bringen den Lebenden, wie die den Seelenkult durchziehenden Vorsichtsmaßregeln beweisen, mannigfache Gefahr. Derselbe Prozeß des Verblassens alter und des Hinzutretens neuer Vorstellungen, welcher den Gewittergott Indra in den kriegerischen Vollbringer von Heldentaten, den Mondgott Varuṇa in den Erschauer und Bestrafer aller Sünden umgewandelt hat, konnte Seelen zu krankheitbringenden und ähnlichen Dämonen werden lassen, die dann im einzelnen selbstverständlich ihre Spezialitäten, die Beziehung auf diese oder jene Art meist schädlichen Wirkens herausbildeten. Wie sich bei vielen Völkern, z. B. den eng verwandten Iraniern [1]), die konkrete Spur derartiger Entwicklungen verfolgen läßt, glaube ich, daß auch in Indien manches auf sie hinweist. Die spätere Literatur Indiens ist reich an Geschichten wie der in den „Zweiunddreißig Thronerzählungen" von dem Mann, den seine Frau betrügt und der aus Kummer hierüber gestorben als böser Geist jede Nacht wiederkehrt sie zu peinigen [2]). Für die Gegenwart stellt Monier Wil-

[1]) Siehe Darmesteter, *Études iraniennes* II, 196, Anm. 1.

[2]) Das Mahābhārata läßt die Brahmanenhasser nach dem Tode zu Rākṣasas werden (Hopkins, *Position of the Ruling Caste* 157; Ähnliches häufig; von Brahmarāksasas, in denen bestimmte Sünder

liams[1]) es als allgemeinen Glauben der Hindus fest, daß die Mehrzahl böser Geister verstorbene Menschen sind: hier spukt der Geist eines von einem Tiger getöteten Milchmanns, dort der Geist eines Töpfers, der Schrecken der ganzen Nachbarschaft, bei welchen Geistern natürlich im Lauf der Zeit leicht der Zusammenhang mit der Erinnerung an den und den Verstorbenen verloren gehen und die bloße Gestalt eines die Menschen peinigenden Unholds übrig bleiben kann. Schwerlich darf man derartigem Volksglauben das Recht, für Untersuchungen über die vedische Zeit Fingerzeige zu geben, in der Weise absprechen, daß man ihn unter die große Rubrik der Seelenwanderung stellt und ihn damit vom Zusammenhang wenigstens mit dem älteren vedischen Glauben abgeschnitten zu haben meint. Vermutlich wird sich immer deutlicher zeigen, daß die Seelenwanderungslehre nicht viel mehr ist als die systematisierende, schablonisierende, das einzelne ins Unabsehbare steigernde Verwertung von Elementen, die zwar für uns in der Tradition zurücktreten, aber darum doch so alt und älter sind wie indischer Glaube und indisches Volkstum überhaupt: und daß zu solchen Elementen eben auch die hier erwähnten Vorstellungen gehören, wird schon durch ihre weite Verbreitung in niedrigsten Kulturgebieten wahrscheinlich. Ganz fehlen direkte Spuren des Zusammenhangs verschiedenartiger Dämonen mit Seelen Verstorbener übrigens auch in der älteren Literatur nicht. In einem Zauber-

sich verkörpern, spricht Manu XII, 60 und andere Texte). Die Buddhisten haben den Begriff der Yamarakṣasas d. h. der als Rakṣasas wirkenden bösen Verstorbenen (Feer, Avadana Śataka S. 491). Freundlichere Seelen werden in den „Göttern, die von Haus aus Menschen waren" Āpastamba Dharm. I, 3, 11, 3 zu suchen sein, sowie in den „Göttern vermöge ihrer Taten", die das Śatapatha Br. XIV, 7, 1, 34. 35 von den „geborenen Göttern" unterscheidet.

[1]) *Brāhmanism and Hindūism* [3] 239. Vgl. Lyalls in der *Revue de l'hist. des rel.* XIII, 364 wiedergegebene Bemerkungen (das Buch selbst ist mir gegenwärtig nicht zugänglich); Grierson, *Bihār Peasant Life* 397: *Encycl. of Rel. and Eth.* IV, 602 f.

lied des Atharvaveda zur Vertreibung der Kobolde, die im Kuhstall und Wagenraum und die am Grunde des Hauses sitzen, wird zu diesen gesagt (II, 14, 5): „ob ihr von den festhaftenden Geistern seid oder von Menschen gesandt, oder ob ihr Kinder der Dasyus seid" — also böse Geister vom Stamm der dunkelfarbigen Ureinwohner, was denn doch der Vorstellung von feindlichen Seelen nahe genug kommt. So werden auch im Totenkult „die Dasyus, die unter die Väter eingedrungen sind, die das Gesicht Verwandter angenommen haben" vom Opfer abgewehrt [1]) — feindliche Seelen, scheint es, die den Genuß der Opferspeise mit den befreundeten zusammen erschleichen wollen. Anderwärts ist direkt von „den Asuras, den Rakṣas, die unter den Vätern weilen" die Rede [2]); ein Aufenthalt der bösen Geister, der vielfach im Kultus und den rituellen Sprüchen hervortritt [3]) und wohl als auf die Seelennatur dieser Geister oder doch vieler unter ihnen hinweisend gedeutet werden darf. So wohnen denn auch schon in der älteren buddhistischen Literatur unheimliche Geister aller Art mit Vorliebe auf Leichenäckern oder an Grabmälern [4]). Ein „Wünsche spendender Geist" in einer buddhistischen Erzählung, der in einem Baum wohnt, sagt von sich selbst: „Ich bin kein Gott und kein Gandharve, auch nicht Indra der Burgenzerbrecher: wisse, daß ich ein Verstorbener bin, der von Bheruva hierhergekommen ist [5])." An einer anderen Stelle derselben Erzählungssammlung wird den Frommen der Rat erteilt, Gaben zu spenden „im Namen der früher Verstorbenen oder der am Ort hausenden Gottheiten

[1]) Ath. Veda XVIII. 2, 28.

[2]) Kauśika Sūtra 87, 16.

[3]) Siehe z. B. Kauś. Sūtra 88, 1: Taitt. Ar. VI, 9, 1.

[4]) Ich begnüge mich damit, hier aus der buddhistischen Literatur die auf einem Leichenacker hausenden Yakṣas und Bhūtas Petav. III, 5, 2 sowie die verschiedenen Yakṣas, die in Caityas wohnen (Udāna I, 7; Saṃyutta Nikāya I, 10, 4 = vol. I S. 208) anzuführen.

[5]) Petavatthu II, 9, 13.

(*vatthudevatā*)" [1]) — die letzteren Gottheiten werden also mit den Seelen, deren Los im Jenseits man durch fromme Gaben erleichtern kann, auf eine Linie gestellt.

Die Möglichkeit ist nicht abzuleugnen, daß Seelen da wo sich ihre Tätigkeit in größeren Dimensionen bewegte, zu einer Macht anwachsen konnten, die sie den himmlischen Göttern ebenbürtig erscheinen ließ. Am nächsten liegt es natürlich, Yama, den Beherrscher der Toten, in diesem Sinn zu verstehen [2]). Vielleicht auch den einzigen wirklich bösen unter den größeren vedischen Göttern, Rudra. Wir kommen bei dessen näherer Betrachtung auf diese Frage zurück, deren irgendwie sichere Beantwortung übrigens der verwischte Zustand und die offenbar allzu weite Entfernung der betreffenden Vorstellungen von ihrem Ursprung kaum möglich macht.

Abstrakte Götter. Hier muß noch von verschiedenen Gruppen bald kleinerer bald größerer Götter die Rede sein, denen abstrakteres Wesen als den bisher besprochenen zukommt. Zunächst Götter, die schon durch ihre Namen als Verwalter und Beherrscher gewisser Wirkungskreise oder Wirkungsweisen charakterisiert werden: sie sind selbst in dem betreffenden Sinn tätig oder sie sind Patrone der also Tätigen. Bei der Ernte hilft der „Sammler", der „Anhäufer", der „Aufhäufer". Für das Zurückkommen der Kühe sorgt der „Zurückbringer" (Nivarta, Nivartana). Der Gott „Aufscheucher" (Uttuda) scheucht das verliebte Mädchen von seinem Lager: alles rechte „Sondergötter" in dem Sinn, wie Usener sie verstehen gelehrt hat. Gern tragen sie, man möchte sagen, eine gewisse sprachliche Uniform: sie bevorzugen vielfach Namen, die mit dem Suffix *-tar* gebildet sind, einem geläufigsten Suffix für Substantiva, die den Täter irgendeiner Handlung ausdrücken. Wie man in jeder

[1]) Daselbst I, 4, 1.

[2]) Seine Begleiter, die Angiras, können kaum etwas anderes sein als priesterliche Vorfahren, die zu götterähnlicher Würde aufgestiegen sind; s. unten.

Epoche der Sprachgeschichte neben Wortbildungselementen, deren Wirksamkeit abgeschlossen ist und die sich nur in fertigen, aus der Vergangenheit ererbten Bildungen erhalten haben, solche findet, die in vollem Leben stehen und von jedem Sprechenden zur Erzeugung immer neuer Worte gebraucht werden können, so muß der religionsgeschichtlichen Bildungsweise der Götter mit den Namen auf *-tar* für das vedische und schon das nächstvorangehende Zeitalter höchste Lebendigkeit und Produktivität beigelegt werden. Es gibt einen Gott Trātar („Hüter"), einen Dhatar („Macher"), einen Netar („Führer"), mit entsprechender weiblicher Namensform die Göttinnen Varūtrīḥ („Schützerinnen") u. a. m.; man sieht, daß die Skala dieser göttlich hypostasierten Begriffe bis zu recht weiten Allgemeinheiten reicht. Im Grunde ist es von diesem Typus doch nicht weit entfernt, wenn man zwar keinen göttlichen „Zürner" und „Liebhaber", keine „Rednerin", „Füllerin", „Vernichterin" verehrt, aber den Gott „Zorn" *(manyu)* und den Gott „Liebe" *(kāma)*, die Göttinnen „Rede" *(rāc)*, „Fülle" *(puraṃdhi)*, „Untergang" *(nirṛti)* [1]). Hier sei weiter noch auf die sehr deutlich sich hervorhebende Gruppe der „Herren" *(pati)* der und der Sphäre, der und der Wesenheit hingewiesen: ein anderer in vedischer Zeit höchst lebendiger Typus. Da ist der „Herr der Nachkommenschaft" *(prajāpati)*, der „Herr des Feldes" *(kṣetrasya pati)*, der „Herr der Stätte" *(rāstospati)*, der „Herr des Denkens" *(manasas pati)*, die „Herren der Wahrheit" *(satyasya patayaḥ)* u. a. m.: welche Götter „abstrakt" zu nennen allerdings nicht überall zutrifft. Wo das von ihnen Beherrschte ein Naturobjekt ist, stellen sie sich

[1]) Speyers *(„Eene indische verwante van de germaansche godin Nerthus", Handel. Maatsch. v. Ned. Lett.* 1901–02. S. 3 ff.) Kombinationen über den letzten Namen scheinen mir nicht glücklich. — Man kann einen Unterschied, wenigstens in manchen Fällen, zwischen diesen und den *tar*-Göttern darin finden, daß z. B. der Gott „Hüter" selbst behütet, die Göttin „Rede" aber darüber waltet, daß die Menschen reden. Doch fließt das vielfach ineinander.

zu den Naturgöttern oder Naturdämonen, nur daß eben innerhalb dieses Typus die Beziehung auf die Natur nur einen Fall unter anderen möglichen Fällen darstellt und sozusagen die Maschinerie, die den Gott mit der von ihm verwalteten Wesenheit in Verbindung hält, hier mit abstrakter, schematischer Allgemeinheit arbeitet. Verglichen mit Göttern wie Indra oder Varuṇa sind diese Wesen unendlich viel ärmer an plastischer Gestaltung, persönlichem Leben[1]). Jeden Augenblick kann die momentane Situation, kann ein Einfall diese mythologische Dutzendware nach Belieben vermehren. Daß die meisten Götter der hier aufgeführten Gattungen ziemlich jung sind, wird man so wenig

[1]) Doch ist die Kluft natürlich nicht unüberbrückbar. Daß einzelne der abstrakten Götter sich fähig erwiesen haben, erheblichen konkreten Gehalt in sich aufzunehmen, wird alsbald zur Sprache kommen. Hier sei erwähnt, daß Pūṣan, ein seinem ursprünglichen Wesen nach dunkler, vielleicht von Haus aus durchaus konkreter Gott, sich zu dem entwickelt hat, als was er auch ausdrücklich benannt wird, einem „Herrn des Weges" *(pathas pati)*: ganz einem Exemplar des eben besprochenen Typus gleichend. Eine Art Mittelstellung zwischen dem Typus Indra und den Typen Dhātar oder Vastoṣpati nehmen die Götter der ersteren Art ein, sofern sie mit einem Beinamen der zweiten Art versehen sind. Einzelnes derartiges erscheint schon im Ṛgveda. Zwar einen Fall wie Agni Vaiśvanara („den allen Männern gehörenden A.") möchte ich nicht unter diese Formel bringen; der Beiname hat hier andere Natur. Wohl aber beispielsweise die „Wärme schaffenden Maruts" (VII, 59, 9), den „leichenfressenden Agni" (X, 16, 9 f.). „Agni den Reichtumspender" (I, 96) u. a. m. In den jüngeren Veden nimmt derartiges dann überhand (s. z. B. Taitt. S. I, 8; II, 1 f.): da ist Indra der Geber, Indra der Spender, Varuṇa der Ordnungsherr und Ähnliches in großer Menge. Natürlich sind das nicht jedesmal besondere göttliche Persönlichkeiten, sondern die geläufigen Götter, an denen eine besondere Eigenschaft hervorgehoben wird, um sie mit einem bestimmten kultischen Zweck zu verknüpfen. Hier trifft nun „Indra der Hüter" mit dem selbständigen „Gott Hüter" zusammen. Diesen darum für losgelöst aus jener Erscheinungsform Indras zu halten, ist kein Grund, und es wird durch die Zugehörigkeit des Gottes Hüter zu dem weitverbreiteten, offenbar Anerkennung seiner Selbständigkeit verlangenden Typus durchaus widerraten.

bezweifeln, wie daß Fides und Pax jünger sind als Jupiter oder Mars. Immerhin stammt beispielsweise die Göttin „Fülle" *(puraṃdhi*, vgl. awest. *pārendi)* aus indoiranischer Zeit. Und die Typen als solche reichen offenbar noch weiter zurück: die zahlreichen römischen „Sondergötter", wie Vervactor, Reparator u. dgl., die *pati*-Götter der Litauer [1]) lassen kaum Zweifel an der Herkunft jener aus der indoeuropäischen Vergangenheit.

Unter besonders günstigen Umständen nun aber konnten begreiflicherweise einzelne Exemplare dieser Göttertypen die angestammte Blässe ablegen und durch Verwachsen mit irgendwelchen konkreten Vorstellungskomplexen ein Leben gewinnen, das sie den Naturgöttern annäherte.

Die beiden bemerkenswertesten dieser Fälle sollen hier kurz besprochen werden.

Mannigfachste Bewegung durchzieht das Weltleben: wer ist ihr Erreger? Diese Frage zu beantworten schuf man den in der ṛgvedischen Zeit schon fertig vorliegenden, ja offenbar schon damals durch ein Stück Entwicklung hindurchgegangenen Gott „Erreger" oder „Antreiber" Savitar [2]), dessen Name sein Wesen ausspricht: er streckt seine goldenen Arme aus alle Bewegung anzutreiben, die im Himmel und auf Erden vor sich geht. Wie vom Gott „Macher" (Dhātar) gern das Verb „machen" *(dhā)*, vom Gott „Hüter" das Verb „hüten" *(trā)*, so wird von diesem Gott „Antreiber" immer und immer wieder das Verb „antreiben" *(sū)* gebraucht, ohne Präfix und mit Präfixen, in Verbalformen und in nominalen Ableitungen: immer wieder ist die Pointe der an ihn gerichteten Verse, daß er antrieb, antreibt, antreiben soll. Die Objekte, auf die sich

[1]) Vgl. Usener, Götternamen; Schrader, Reallexikon der idg. Alt. 679 f.

[2]) Es gehört zu der S. 60 f. erwähnten, durch Namen mit dem Suffix *-tar* charakterisierten Gruppe. Zurückführung dieses Gottes auf die indoeuropäische Zeit und Zusammenstellung mit Saturnus scheint mir verfehlt. Ausführlicher habe ich meine Auffassung Savitars ZDMG. LI, 473 ff.; LIX, 253 ff. begründet.

dieses Antreiben richtet, sind die verschiedensten: Menschen, Götter, Tiere, Lebende und Tote, Wasser und Licht[1]). Wie er die Menschen morgens antreibt ihr Werk zu tun, läßt er abends Mensch und Tier zur Ruhe gehen. Die Sonne läßt er ihren Tageslauf beginnen und läßt die Nacht kommen. Da die Sonne die mächtigste Bewegung im Weltall selbst vollendet und damit alle andere Bewegung beherrscht, steht Savitar natürlich zu ihr in besonders enger Beziehung, und es besteht Neigung Attribute des Sonnengottes auf ihn zu übertragen. Aber es hieße die Struktur dieses ganzen Vorstellungskomplexes verkennen, wollte man darum den ursprünglichen und noch den rgvedischen Savitar für einen Sonnengott erklären. Das Wesentliche an der Konzeption Savitars ist nicht die Vorstellung der Sonne, auch nicht die Vorstellung der Sonne in einer bestimmten Richtung, insofern sie nämlich zu Leben und Bewegung antreibt: sondern das Wesentliche ist der abstrakte Gedanke dieses Antreibens selbst. Er gibt den Rahmen her, der die Savitar betreffenden Vorstellungen umfaßt.

Die Breite aber, in der diese Vorstellungen gelagert sind, die Kraft, mit der sie das Interesse in Anspruch nehmen, bewirkt, daß anders als bei der Überzahl dieser abstrakten Götter zwischen Savitar und sonstigen Gebilden Attraktionen wirksam werden, durch welche der Gestalt Savitars konkrete, farbige Lebendigkeit zugeführt wird. Die Ṛbhus kommen auf ihren Wanderungen zu Savitars Haus, der ihnen Unsterblichkeit „zutreibt". Den Hochzeitszug der Göttin Sūrya setzt Savitar in Bewegung. Jene Nähe, in der sich der Gott Antreiber zur Sonne befindet, läßt ihn schließlich — nach der rgvedischen Zeit — mit ihr zusammenfließen und in der Tat nunmehr zum Sonnen-

[1]) Auf dem Wesen des Savitar als Antreiber beruht es, beiläufig bemerkt, daß wer an das Erlernen des Veda herantrat, zuerst an diesen Gott, „der unsere Gedanken vorwärts bringen möge", sein Gebet richtete. Daher die Berühmtheit der vielgefeierten Savitrī, des Savitarverses, der das Vedastudium eröffnete (Ṛv. III. 62, 10).

gott werden. Für den geschichtlichen Betrachter ist es um so lehrreicher zu verfolgen, aus wie anderem Stoff ursprünglich dieser Sonnengott gemacht ist, wenn wir ihn mit Sūrya oder mit Mitra vergleichen.

Eine ähnlich bevorzugte Stellung, wie Savitar unter den Göttern mit den Namen auf *-tar*, nimmt unter den als *pati* benannten (S. 61) der „Gebetsherr" Bṛhaspati oder Brahmaṇaspati[1]) ein. Das Wesen dieses Gottes drückt sein Name aus: er ist „der älteste König der Gebete", „aller Gebete Erzeuger". Er singt selbst die Opferlieder und spricht die zauberkräftigen, Göttergnade erweckenden Gebets- und Zauberformeln, „den Spruch, an dem Indra, Varuṇa, Mitra, Aryaman die Götter ihr Gefallen finden", oder er teilt solches Gebet dem menschlichen Priester mit, der ihn darum anruft — „ich gebe dir ein glänzendes Wort in den Mund", sagt Bṛhaspati zum Priester, der seine Hilfe für ein regenbringendes Opfer nachgesucht hat (Ṛv. X, 98, 2). So ist neben Agni dem Opferfeuer Bṛhaspati die göttliche Verkörperung des Priestertums, sofern dieses die Macht und Aufgabe hat, durch Gebet oder Zauberspruch den Gang der Dinge zu lenken; Bṛhaspati ist selbst Priester, der Hauspriester (Purohita) des Göttervolks.

Nun aber ist es wichtig zu verfolgen, wie die Gestalt dieses Gottes, bei der man eine gewisse abstrakte Leerheit zu erwarten geneigt sein könnte, konkreten Inhalt aufnimmt. Gebet und Zauberspruch sind neben der Waffengewalt mächtige Lenker der Schlachten; den königlichen Feldherrn begleitet der Priester in den Kampf. So tritt neben Indra den heldenmäßigen Schlachtgott Bṛhaspati als priesterlicher

[1]) „Gebet" ist nur approximative Übersetzung. *brahman* ist genauer die heilige (zauberkräftige) Formel und das sie erfüllende Fluidum der Zauberkraft (vgl. unten den Abschnitt über Zauberei). — Über Bṛhaspati s. namentlich Bergaigne I, 299 ff.; Hillebrandt, Ved. Mythologie I, 404 ff.; kl. Ausg. 60 ff.; O. Strauß, Bṛhaspati im Veda (1905); meinen Aufsatz in den Nachr. der Gött. Ges. d. Wiss. 1915, 196 ff.

Schlachtgott. „Bṛhaspati, fliege umher mit deinem Wagen, der du die bösen Geister tötest, die Feinde abwehrst, Zerbrecher der Heerscharen, Zermalmer, Sieger im Kampf: laß deinen Segen mit unseren Wagen sein“ (X, 103, 4). Mit seinem schnellen Bogen, seinen treffenden Pfeilen verfehlt er das Ziel nicht; seines Bogens Sehne aber ist das Ṛta („Recht“, „Ordnung“ II, 24, 8): also die in der Ordnung der Dinge wurzelnde Zauberkraft des heiligen Wortes wirkt wie ein Pfeil in Bṛhaspatis Hand [1]). Wie Indra, mit dem zusammen er oft angerufen wird, zerbricht er die feindlichen Burgen, die Burgen des Śambara, erschüttert er alles Feste, vertreibt er die Finsternis und gewinnt das Licht. Vor allem ist es der Mythus von der Eröffnung der Felshöhle und der Erlangung der Kühe, in dem Bṛhaspati, der göttliche Priester, zusammen mit den Vorfahren der menschlichen Priestergeschlechter eine feste Stelle gefunden hat. Wir werden zeigen [2]), daß dieser alte indoeuropäische Mythus, was auch seine ursprüngliche Bedeutung gewesen sein mag, im Veda zur Erzählung davon geworden ist, wie den geizigen Knausern die Kühe, die sie den Brahmanen vorenthalten, abgenommen werden: kein anderer Gott paßte in die Gedankengänge dieser Geschichte so genau hinein wie Bṛhaspati der göttliche Purohita, der Vertreter des Brahmanentums unter den Göttern, der Inhaber der Zaubermacht des heiligen Worts, welche die geizigen Verächter der Brahmanen zu Fall bringt. So mußte es Bṛhaspati sein, der durch seine heiligen Lieder den Felsen spaltete und die Kühe gewann; auf ihn wurde die Sage übertragen, welche das klassische Altertum an Herakles-Hercules, den Besieger des Geryones-

[1]) Man vgl. Stellen wie Atharvaveda V, 18, 8. 9, wo die geistliche Zaubermacht des Brahmanen mit der Ausrüstung des Bogenschützen verglichen wird: des Brahmanen Zunge ist eine Sehne, seine Stimme der Hals einer Pfeilspitze; er führt scharfe Pfeile; sein Schuß ist nicht vergeblich; mit der Macht seiner Askese und seinem Grimm stürmt er dem Feind nach und trifft ihn aus der Ferne.

[2]) Siehe unten den Abschnitt über Indra.

Cacus, knüpfte. Ein deutlicheres Beispiel dafür, wie die späte, abstrakte Konzeption durch das Hineinströmen alter mythischer Substanz greifbare Körperlichkeit empfängt, wird sich schwer finden lassen.

Götter und Tiere. Besondere Betrachtung verlangt das Verhältnis der vedischen Götter und Dämonen zu den Tieren.

Für die älteste Vorzeit darf nach den Ergebnissen der Ethnologie starkes Hervortreten tierischer Elemente unter Göttern und Dämonen angenommen werden. Der Gott ist vielfach Tier oder wird zum Tier; er schwankt zwischen menschengleichem und tierischem Wesen. Zu den für die Weltanschauung der Naturvölker charakteristischen Zügen gehört eben dies, daß für sie die Grenze zwischen beidem verschwimmt.

Ist nun, wie wir sahen, bereits in indoeuropäischer Zeit bei den großen weltregierenden Göttern die anthropomorphe Auffassung zum Sieg gelangt, so reicht doch noch für den vedischen Glauben das Tierreich in zahlreichen Resten und Spuren in die Götterwelt hinein. Hier ist zunächst hervorzuheben, daß dem vedischen Inder vielfach das wirkliche Tier, dem er begegnet, — ich sehe hier noch von den Fällen ab, in denen dieses Bote oder Vertreter eines Gottes ist — sozusagen aus eigenem Recht als Träger dämonischer Wesenheit erscheint: so insonderheit unheimliche oder schädliche, schwer abzuwehrende Tiere wie Schlangen, von den nützlichen namentlich die Kuh, der Inbegriff des Nahrungssegens; sogar einzelnen mit besonders glänzenden Eigenschaften ausgestatteten Tierindividuen kann eine Art persönlicher Vergötterung zugewandt werden. Was speziell die Schlangenverehrung anlangt[1]), so finden um Beginn und Ende der Regenzeit, während deren die Schlangengefahr besonders groß ist, Feiern mit Darbringungen und An-

[1]) Vgl. besonders Winternitz, Der Sarpabali, ein altindischer Schlangenkult (Wien 1888).

rufungen an die Schlangenkönige und Schlangen statt. Man gibt ihnen Wasser sich zu baden, einen Kamm, Schminke, Blumen, Augensalbe, einen Strang Fäden sich zu kleiden und zu schmücken; man übergibt den gnädigen sich und die Seinen. „Den himmlischen Schlangenscharen Heil" — heißt es; auch die Schlangen der Luft, der Weltgegenden und die irdischen werden nacheinander angerufen. In gewisser Weise sind die Schlangen hier zu dämonischer Übernatürlichkeit erhoben; ihr Dasein ist von der Phantasie über das Weltganze ausgedehnt; aber die Hauptsache bleiben doch die wirklichen Schlangen und der Schutz gegen sie [1]). — Ähnlich sind z. B. die Ameisen in die Sphäre dämonischer Wesenheit versetzt, wenn gegen ihr Überhandnehmen „dem König der weißen Ameisen im Osten, dem König der schwarzen Ameisen im Süden" usf. geopfert wird [2]). — Die Schildkröte, die man als wasserverwandtes, regenspendendes Wesen in den Backsteinaltar einmauert und die dort im Dunkel unberührt von den Gluten der Sonne und des Feuers „hingehn soll wo die früheren Hingegangenen sind", wird als „Herr der Wasser" zu göttlicher oder dämonenhafter Höhe erhoben [3]). — Auch das bekannte Froschlied des Ṛgveda (VII, 103) ist eine Anrufung der von der Regenzeit erweckten, wie opfernde Priester dem Jahreslauf folgenden, mit Zaubermacht über die Wasser ausgestatteten Frösche. — Die mystischen Eigenschaften der Kuh berühren

[1]) Dieser Schlangenkult, der den Stempel des Schlangenlandes Indien deutlich an sich trägt, kann von den Urbewohnern überkommen sein. Das Fehlen von Spuren im Ṛgveda — Zusammenhang mit dem Vṛtramythus (Winternitz 20 ff.) ist abzulehnen — und die starke Verbreitung von Schlangenkult aller Art bei den nichtarischen Indern (Winternitz 36 ff) ist zwar natürlich nicht entscheidend, spricht aber immerhin für jene Annahme. Die Disposition zu einem Kult dieser Art gehört darum doch nicht weniger auch den Ariern.

[2]) Kauśikasūtra 116. Ähnlich werden die Würmer behandelt, wenn beim Gharmaopfer die Milchkuh Würmer hat (Taitt. Ār. IV, 36).

[3]) Ind. Studien XIII, 250; Vaj. Saṃh. XIII, 31.

wir hier nur kurz. Daß man in ihr den Inbegriff aller Nahrungsfülle sieht und daß sie die Göttinnen Iḍā und Aditi verkörpert[1]) (s. unten S. 70 f.), wird dahin gewirkt haben, ihr schon in alter Zeit den Charakter einer gewissen Heiligkeit zu verschaffen, den für diese Zeit genau zu definieren uns die Quellen nicht erlauben, der aber in jedem Fall von den Extravaganzen der späteren indischen Kuhverehrung noch entfernt war. — Hier sei weiter erwähnt, daß vedische Dichter dem Roß Dadhikrāvan göttliche Ehren erweisen. Dies ist ein wirkliches Pferd[2]): die Götter Mitra und Varuṇa haben es Trasadasyu, dem König der Pūru, verliehen; jeder Pūru freut sich, wenn es schnell wie der Falk einherstürmt, gleich dem Wind alle Rennwagen überholend. Dieser Dadhikrāvan wird an einer Reihe von Stellen mit den Morgengottheiten zusammen angerufen; es heißt von ihm, daß er „Saft und Kraft und die Sonne erzeugt hat". „Wer das Roß Dadhikrāvan preist, wenn das Feuer entflammt ist, wenn die Morgenröte aufleuchtet, den mache Aditi frei von Schuld — er[3]) mit Mitra und Varuṇa gesellt."

So finden wir in vedischer Zeit Tiere, die dazu irgendwelchen Anlaß geben, als Gattung und als Individuen gött-

[1]) Wie schon im Ṛgveda die wirkliche Kuh als von der hinter ihr stehenden Göttin durchdrungen angesehen wurde, zeigt VIII, 101, 15. 16: „Der Rudras Mutter, der Vasus Tochter, der Ādityas Schwester, der Nabel der Unsterblichkeit — dem Verstehenden sage ich es: tötet nicht die schuldlose Kuh, die Aditi. Der Rede Kennerin, die ihre Stimme erhebt, die ihre Verehrung darbringt mit allerlei Gebet, die von den Göttern gekommen ist, die Göttin Kuh" ... In den Yajurveden wird zur Kuh, um die man den Soma kauft, gesagt: „Du bist Aditi ... Göttin, gehe zum Gott" (dem Soma). Vāj. Saṃh. IV, 19. 20.

[2]) Das hat namentlich Pischel (Ved. Stud. I, 124) gezeigt. Vgl. auch Ludwig, IV, 79, v. Bradke, ZDMG. XLVI, 447. Anders V. Henry, Album Kern 5 ff. Beziehung auf Roßopfer (Hillebrandt, V. M. III, 402) halte ich für kaum wahrscheinlich. Aus VS. XXIII, 32 möchte ich nicht mit Keith, JRAS. 1907, 934 Schlüsse ziehen.

[3]) Doch wohl Dadhikravan selbst, der hier mit Aditi identifiziert scheint. Vgl. meine Note zu der Stelle (IV, 39, 3).

lich oder dämonenhaft verehrt. Weiter aber sind die im Vordergrund stehenden mehr oder minder menschenähnlichen großen Götter von einer Art göttlicher Tierwelt umgeben: zahlreiche niedere Götter, besonders aber götterfeindliche Wesen, krankheitstiftende Dämonen u. dgl. sind tiergestaltig [1]). Häufig begegnen, in der Regel in längeren Aufzählungen angerufener Götter, zwei Wesen, welche die Fähigkeit selbständig aufzutreten kaum mehr haben und eben nur als Überlebsel fortgeführt zu werden scheinen: die „Schlange vom Grunde" und der „einfüßige Ziegenbock" (*ahi budhnya* und *aja ekapād*). Über beider Wesen wissen wir wenig Bestimmtes. Die Schlange hat ihren Wohnsitz am Grunde der Gewässer. In Wassern wohnende Schlangen treten in den Mythologien der verschiedensten Völker auf; auch in der späteren indischen Literatur begegnet die Vorstellung vom Wasser als der Heimat der Schlangendämonen. Der Ziegenbock wird als Träger aller Wesenheiten, als Stütze von Himmel und Erde beschrieben; er scheint mit seinem einen Fuß als eine Art tierisch-dämonischer Säule gedacht, auf der das Universum ruht [2]). — Kuhförmige oder zwischen dieser und der menschlichen Gestalt schwankende Göttinnen treten mehrfach auf. Die von der Kuh kommende Nahrungsfülle, für Hirtenstämme der Inbegriff alles gedeihlichen Segens, ist in der Göttin Iḍā personifiziert: wenn dieser der Ṛgveda einmal „Hände voll Butter", also doch wohl menschliche Gestalt beilegt und eine Legende der Brāhmaṇazeit sie als Weib, Tochter

[1]) Oder sie haben menschlich-tierische Mischgestalt wie Dadhyañc mit dem Pferdekopf.

[2]) Daß man auf die Frage, warum das All nicht zusammenstürzt, antwortete: weil ein Ziegenbock mit einem Bein es als Pfeiler trägt — ist durchaus im Stil primitiver Kosmologie. Wie man gerade auf den Ziegenbock verfiel, werden wir kaum ermitteln. Ebensowenig haben wir Anhalt, diesen Ziegenbock z. B. als solarisches Wesen zu deuten. Daß Atharvaveda XIII, 1, 6 diese Deutung erweise (V. Henry, *Les hymnes Rohitas* 25; vgl. auch denselben in der französischen Übersetzung des vorliegenden Werks S. XVII f.), halte ich für illusorisch.

des Manu, mit butterbeströmten Fußstapfen beschreibt, so erscheint sie im Ṛgveda doch auch anderseits als Kuh, als Mutter der Herde, und im Opferritual wird die Kuh mit dem Spruch herangerufen: „Iḍā komm, Aditi komm!“ [1]). Der zweite Teil dieser Formel lehrt uns eine weitere kuhgestaltige Göttin kennen. Aditi [2]), die Mutter der sieben Lichtgötter, selbst, wie ihr Name sagt, die Freiheit verkörpernd und in vielen vedischen Gebeten mit der Idee der Befreiung von Sündenschuld eng verknüpft, ist doch zugleich Kuh; die von ihr abstammenden Götter sind „kuhgeboren“: inmitten eines hochentwickelten, ethisch vertieften Vorstellungskreises die Spur, scheint es, eines primitiven Mythus, der die Himmelslichter von einer göttlichen Kuh geboren werden läßt. Eine andere Kuh, die „Bunte“ (Pṛśni), ist die Mutter der Maruts. — Die Göttin Saraṇyū wird Stute [3]) und gebiert die beiden Aśvin, die „Rosseherren“: dürfen wir nicht — wie längst vermutet worden ist — diese Götter als von einer Anthropomorphisierung betroffen auffassen, der ihre mehr im Hintergrund stehende Mutter entgangen ist, so daß die Rosseherren, die Kinder der Stute, selbst einst göttliche Rosse waren [4])?

Wie wir hier mehrfach die selbst menschlich gestalteten Götter als Kinder tierförmiger Göttermütter finden, umgeben weiter Tiere die anthropomorphe Götterwelt insofern als die götterfeindlichen Wesen vielfach tiergestaltig sind: so von Indra bekämpfte Ungeheuer, die Schlange Vṛtra, das

[1]) Vgl. die Materialien bei Bergaigne I, 323 ff.; dazu Śatapatha Br. I, 8, 1, 7 und die betreffenden Bemerkungen unten in der Darstellung des Kultus (s. den Abschnitt über den Speiseanteil des Opferers).

[2]) Vgl. unten den Abschnitt über Varuṇa und die Ādityas.

[3]) Doch ist diese Verwandlung nicht durch den Text von Ṛv. X, 17, 2, sondern nur durch die zugehörigen Erklärungen bezeugt.

[4]) Für die Roßgestalt des Morgen- und Abendsterns — daß es sich um die bei den Aśvin handelt, werden wir zu zeigen versuchen — liegt die Vergleichung des Sonnenrosses (s. S. 79) nahe. Die Vermenschlichung müßte schon in indoeuropäischer Zeit erfolgt sein.

„wilde Tier" (*mṛga*), das „Spinnenkind" (*aurṇavābha*) [1]). Daß jene kleinen Dämonen, von denen dem Menschen das im täglichen Leben ihn treffende Unglück, Krankheit usw. kommt, vielfach tiergestaltig sind, und ferner, daß Zauberer oder die von ihnen regierten Geister zeitweilig Tiergestalt annehmen, wird unten zu besprechen sein [2]).

Weiter erscheinen eine Anzahl Tiere als Besitz der Götter oder ihnen dienend: so der Adler, der Indra den Soma bringt; die Götterhündin Saramā, welche die verborgenen Kühe aufspürt, die Kühe selbst, die der Gott den Feinden abnimmt, die Rosse, die Indra und andere Götter, die Ziegenböcke, die Pūṣan ziehen usw. An sich stehen derartige Tiere mit dem herrschenden Anthropomorphismus im besten Einklang; wie der Mensch Tiere besitzt, muß auch der menschengleiche Gott dieselben Tiere besitzen, oder ihm werden auch hier und da andere Tiere dienen, entsprechend dem wunderhaften Charakter göttlichen Daseins. Doch kann wenigstens im einen und anderen Fall gefragt werden, ob das Tier, das dem Gott gehört, nicht ein bei fortschreitender Anthropomorphisierung übrig gebliebener Rest eines Tieres ist, das der Gott war oder dessen Gestalt er anzunehmen pflegte. Daß die „Rosseherren" (*aśvin*), die Kinder der Stute, einmal selbst roßgestaltig gewesen seien, wurde schon als Vermutung ausgesprochen. Was den somaholenden Adler Indras anlangt, berücksichtige man zunächst die iranische Parallele. Der Vogel Vārenjina oder Vāraghna, den eine Münze adlerähnlich auf dem Helm des Vṛtratöters zeigt, wird im Awesta als Inkarnation des Gottes beschrieben: Verethraghna [3]) erscheint in Gestalt des Vogels Vāraghna, des schnellsten aller Vögel, der um die Morgenröte aufliegt [4]). Weiter ist der germanische Mythus zu vergleichen,

[1]) Bergaigne II, 220. 223.

[2]) Siehe die Abschnitte über Dämonen und Zauberwesen.

[3]) Vedisch Vṛtrahan, d. h. Indra.

[4]) Yašt XIV, 19 f.; M. A. Stein, *Zoroastrian deities on Indo-Scythian coins* 5. Daß der somaholende Vogel vielmehr Agni (Bloom-

welcher der Geschichte vom Somaraub zu entsprechen scheint: hier verwandelt sich der Gott selbst in einen Adler und fliegt mit dem Met des Suttung zum Götterreich. So dürfen wir fragen, ob nicht Indras Adler der Rest einer Inkarnation Indras in Adlergestalt ist [1]). — Ähnlich könnten Pūṣans Ziegenböcke auf ursprüngliche Bocksgestalt dieses Gottes hinweisen. Pūṣan ist der Kenner aller schwierigen Pfade, der vor Verirren bewahrt, die Ziege andererseits das Tier, das auf unwegsamstem Boden seinen Weg findet. Wenn beim Roßopfer dem Roß ein Ziegenbock „als Pūṣans Teil, den Göttern das Opfer anzumelden" (Ṛv. I, 162, 2—4), also doch wohl als Führer auf dem Weg in die Götterwelt beigegeben wird und ein ähnlicher Gedanke wohl auch bei dem Ziegenbock im Spiel ist, der bei der Bestattung mit der Leiche verbrannt wird [2]), so würde die Annahme einer Bocksgestalt Pūṣans diesen Riten einen besonders ausgeprägten Sinn verleihen. Doch läßt sich hier natürlich nicht über unbeweisbare Vermutungen hinauskommen.

Besonders tritt selbstverständlich bei den Tieren, die als ominös angesehen wurden, der Zusammenhang mit den sie aussendenden Göttern hervor. Der Raubvogel, der sich mit Fleisch im Schnabel niederläßt, ist „ein grauses Blitzgeschoß gottgesendet"; der schon im Ṛgveda erwähnte „Vogel, der in der Himmelsgegend der Väter (dem Süden) schreit", wird als von den Vätern ausgesandt verstanden werden dürfen; das Hyänenweibchen heult „angetrieben oder aus eigenem Willen"; die Eule ist der „Vogel der zur Wohnung der Götter geht" und „Bote der bösen Geister"; das „Raubtier mit blutigem Maul, das blutbeschmierte" und der „Geier

---

field, JAOS. XVI, 1 ff.) oder Viṣṇu (Johansson, *Solfågeln* 28; aus IV. 18, 11 ff. folgt das nicht) sei, scheint mir abzulehnen.

[1]) Es muß dahingestellt bleiben, ob dem Gewicht beizulegen ist, daß im Kāṭhaka (und auch Ṛv. X, 99, 8?) Indra in der Tat beim Raub des Amṛta resp. Soma Adlergestalt annimmt; vgl. Kuhn, Herabkunft des Feuers 144, Bloomfield, JAOS. XVI, 8 f.

[2]) Siehe unten den Abschnitt über das Bestattungsritual.

der bei den Leichen haust" sind „Boten Yamas" oder „Boten Yamas und Bhavas". Berücksichtigen wir den Glauben an das Erscheinen unheimlicher Geisterwesen in Tiergestalt, so liegt die Vermutung nahe, daß diese gottgesandten Tiere einmal in sich selbst dämonische Natur trugen und erst später Diener göttlicher Auftraggeber geworden sind[1]). —

Weiter muß die Untersuchung des Verhältnisses der vedischen Götter zu Tieren einige Fälle betrachten, in denen ein Tier im Ritus einen Gott repräsentiert, also, wie wir uns ausdrücken dürfen, die Form des Tierfetisch — oder wenigstens ein abgeschwächtes Überbleibsel davon (vgl. unten S. 80) — in Anwendung kommt.

Das Tier, mit dem in der Sprache der Hymnen Indra am häufigsten verglichen, als das er mit Vorliebe direkt benannt wird, ist der Stier[2]). Nun wird beim Sākamedha-opfer zu einer an Indra gerichteten Darbringung ein Stier „herangerufen"; wenn der brüllt, findet das Opfer statt[3]). Ein Brāhmaṇa bemerkt: „Damit ruft man Indra in seiner Gestalt heran zur Tötung Vṛtras. Denn das ist Indras Gestalt, der Stier . . . Wenn der brüllt, wisse man: Indra ist zu meinem Opfer gekommen; der Gegenwart Indras erfreut mein Opfer sich[4])." Daß hier die Kulthandlung mit einer dem Tierfetisch nahestehenden Vorstellung operiert, scheint klar[5]).

Wie vom starken Indra als Stier, so sprechen die Hym-

---

[1]) Kauśikasūtra 129; Ṛv. II, 42, 2; Hiraṇyakeśin G. I, 16, 19 f., 17, 1 f.; Taitt. Ār. IV, 28 f. An der letzten Stelle spielt unzweifelhaft der Glaube an Leichenzauber mit.

[2]) Im Atharvaveda (IX, 4, 9) wird zu einem Stier gesagt: „Dich nennt man Indra." — Der Stier erscheint auch im Yašt XIV (§ 7) unter den Inkarnationen des Verethraghna, des awestischen Indra.

[3]) Hillebrandt, Ritualliteratur 117.

[4]) Śatapatha Br. II. 5, 3, 18. Vgl. noch Maitr. Saṃh. I. 10, 16; Taitt. Br. I, 6, 7, 4; Āpastamba VIII, 11, 19.

[5]) Man finde in dem Stierindra gegenüber dem oben (S. 73) erwähnten Adlerindra keinen Widerspruch; eben diese Mannigfaltigkeit ist charakteristisch für den Theriomorphismus.

nen von Agni, dem beweglich raschen, mit ähnlicher Vorliebe als einem Roß. Im Zusammenhang hiemit betrachte man nun folgende Bestimmungen für die Anlegung der heiligen Feuer. Der Adhvaryu befiehlt: „Führe ein Roß herbei." Dies Roß steht neben der Stelle, an der die Feuerreibung stattfinden soll, so daß es auf diesen Vorgang hinblickt. Es ist womöglich weiß oder rot mit schwarzen Knien; entsprechend dem Alter des eben entstehenden Agni soll es jung, eben erst im Gespann gehend sein [1]). Wird dann das frisch geriebene Feuer nach Osten geführt, geht das Roß voran; auf seiner Fußspur wird das Feuer niedergelegt [2]). Es ist wohl kein Zweifel, daß das Roß Agni verkörpert. Das zeigt sich auch in den zugehörigen, freilich nicht gerade alt aussehenden Sprüchen. Bei der Feuerreibung angesichts des Rosses wird gesagt: „Zusammen mit Agni werde, o Agni, geboren, zusammen mit Schätzen" usw. [3]). Und später sagt der Opferherr dem Roß ins Ohr: „Was des Agni sich läuternde, liebe Wesenheit im Vieh ist, die bring herbei, o starkes Roß" usw. [4]). — Das Roß also ist Träger von Agnis Wesenheit. Neben ihm aber erwähnen die Texte noch ein zweites Tier von offenbar ähnlicher Bedeutung, einen schwarzgesprenkelten Ziegenbock — „agnihaft ist der Ziegenbock" wird dazu bemerkt —; auf der Fußspur dieses Ziegenbocks legen einige das Feuer an [5]).

---

[1]) Śatapatha Br. II. 1, 4. 17; Katy. IV, 8, 25. 26; Āpastamba V. 10, 10; 14, 17; Baudhāyana zitiert im Komm. zur letzten Stelle. Siehe auch Hillebrandt, Rituallit. 106 f.

[2]) Śatapatha l. c. 22. 24; Katy. IV. 9. 13 f. 16.

[3]) Āpastamba V, 10, 9.

[4]) Ebendas. V, 13, 7 (Maitr. Saṃh. I, 6, 2). — Vielleicht ist an die Agninatur des Rosses auch gedacht, wenn bei der unter Vorantritt des Rosses erfolgenden Hinführung des Agni nach Osten gesagt wird: „Nach Osten hin schreite, ein Wissender; ein Agni vor dem Agni sei hier, o Agni" (Āpast. V, 14, 5; Maitr. Saṃh. I, 6, 2). Der Spruch stammt allerdings wohl aus anderweitigem rituellem Zusammenhang, auf den diese Deutung nicht zutrifft.

[5]) Āpastamba V, 7, 17; 15, 1; Śatapatha Br. II, 1, 4, 3. Von

Wir werden in unserer Auffassung des Rosses und Ziegenbocks durch ähnliche, mit bezeichnenden Sprüchen verbundene Gebräuche bei der Schichtung des Agnialtars bestärkt. Mag dieser Ritus als Ganzes modern sein, so sind ihm doch einzelne Handlungen von hoher Altertümlichkeit eingefügt; ich erinnere an das Bauopfer [1]). Es handelt sich um die Zurichtung des Tons, aus welchem die besonders heilige Feuerschüssel *(ukhā)* angefertigt werden soll. In der Nähe stehen drei Tiere: Roß, Esel, Ziegenbock [2]). Sie werden mit Sprüchen angeredet, von denen der an das Pferd gerichtete dieses deutlich mit Agni identifiziert: „Eilend laufe herbei, schnelles Roß, auf breitester Bahn. Im Himmel ist deine höchste Geburt, in der Luft dein Nabel, auf der Erde deine Heimatstatt“ [3]). Dann werden die Tiere zur Tongrube geführt, und das Pferd gibt, indem es seinen Fuß darauf setzt, die Stelle an, wo der Ton gegraben werden soll: Agni, dürfen wir deuten, wählt selbst das Material für das Gefäß, das ihm dienen wird. Man gräbt den Ton aus, und der Priester hält ihn in die Höhe. Hier folgen von neuem Anreden an die drei dabeistehenden Tiere, und wieder wird das Pferd deutlichst mit Agni identifiziert; „er preist das Pferd“, wie ein Kommentator treffend sagt, „indem er

der speziellen Zugehörigkeit des Ziegenbocks zu Agni oder seiner Identität mit dem Gott ist öfter die Rede, z. B. Atharvaveda IX, 5, 6. 7. Vgl. auch Charpentier, Kleine Beitr. zur indoiran. Mythologie 64 ff.

[1]) Auch auf die Herstellung des dabei gebrauchten tönernen Gefäßes (*ukhā* s. oben), in primitiver Weise, ohne Töpferscheibe kann hingewiesen werden. „Das Ritual führt uns hier auf eine Werkstätte prähistorischer Keramik und läßt vor unseren Augen Gefäße entstehen, entfernt ähnlich denen, welche aus den Gräbern und Aschenhügeln der Vorzeit wieder ans Licht gebracht werden“ — so Hillebrandt, Rituallit. 9.

[2]) Weber, Ind. Studien XIII, 220 f.; Hillebrandt, Rituallit. 162. Man vergleiche auch das Voranschicken von Roß und Ziege zu der Stelle, an der bei der Pravargyafeier der Ton gegraben werden soll: ZDMG. XXXIV, 327.

[3]) Vāj. Saṃh. XI. 12.

es zu Agni macht"; es ist ein Agnivers des Ṛgveda, den er an jenes richtet: „Geboren bist du die Leibesfrucht beider Welten, Agni, schön in den Pflanzen dich verbreitend [1])." Und ähnlich wird, ganz im Einklang mit dem oben über die Feueranlegung Mitgeteilten, der „als Agni gestaltete Ziegenbock", um mit eben jenem Kommentator zu reden, behandelt. Der Priester sagt zu ihm: „Sei den menschlichen Geschöpfen freundlich, o Angiras [2]). Triff nicht Himmel und Erde mit deiner Glut, nicht Luft noch Bäume [3])." Die Tiere geleiten den Ton nun zum Opferfeuer; man legt ihn in dessen Nähe nieder, worauf die Tiere fortgejagt werden. Einige vorher dem Bock abgeschnittene Haare mischt man dem Ton mit einem Vers bei, in dem es heißt: „Ich mische dich bei, den wohlgeborenen Jātavedas [4]), auf daß Siechtum den Geschöpfen fernbleibe [5])." Daß der Sinn aller dieser Riten ist, Agni selbst in diesen Verkörperungen an der Handlung zu beteiligen und schließlich etwas von seiner Substanz dem irdischen Material beizumengen, liegt zutage. Das sahen auch die Brāhmaṇatheologen, in deren Erläuterung dieser Zeremonie sich Aussprüche wie die folgenden finden: „Das ist Agni, was das Roß ist." „Agnihaft ist der Ziegenbock. Mit seinem Selbst, seiner Gottheit bringt er ihn hier zusammen [6])." Nur über die Bedeutung des Esels bleibt Zweifel. In den Sprüchen erscheint er einfach als Lasttier. Man möchte meinen, daß ursprünglich auch mit ihm ein Zaubersinn verknüpft war; handelte es sich entsprechend der ihm sonst beigelegten Bedeutung etwa um Fortpflanzungszauber?

Ein Roß kommt noch an einer späteren Stelle des Agni-

[1]) Ṛv. X, 1, 2 = Vāj. Saṃh. XI, 43.

[2]) Bekanntlich ein häufiger Beiname des Agni.

[3]) Vāj. Saṃh. XI, 45.

[4]) Beiname des Agni. Der Kommentar sagt hier: „Den als Bockshaar benannten Agni."

[5]) Vāj. Saṃh. XI, 53.

[6]) Śatapatha Br. VI. 3, 3, 22; 4, 4, 15.

schichtungsrituals [1]) vor, wo es gleichfalls, wie mir scheint, Agni darstellt. Wenn der für die Errichtung des Agnialtars bestimmte Platz abgesteckt ist und die Backsteine hingeschafft werden sollen, wird neben diese ein weißes Roß gestellt [2]). Der Befehl ergeht: „Trage die Sprüche für das Vorwärtsführen der Feuer vor"; die „Feuer" aber sind die im Feuer gebrannten, von Agnis Wesenheit durchdrungenen Backsteine. Unter Vortritt des Rosses, ganz ähnlich dem oben (S. 75) beschriebenen Hergang bei der Anlegung des Opferfeuers, werden die Backsteine an ihre Stelle geschafft. Das Roß wird auf der für die Erbauung des Altars gewählten Stelle in bestimmten Richtungen herumgeführt und beriecht zum Schluß die Backsteine, worauf man es fortjagt. Der Sinn des Ganzen scheint zu sein, daß die Agninatur des Altars gekennzeichnet und verstärkt wird, indem man das Agnitier die Baumaterialien begleiten und von der Baustätte gleichsam Besitz nehmen läßt.

Die oben erwähnte Rolle der Ziege als eines zweiten Agnitieres tritt auch in dem bemerkenswerten Satz hervor, daß, wenn das Feuer bei der Reibung nicht zum Vorschein kommt, man in das rechte Ohr einer Ziege statt in ein Opferfeuer opfern kann: dann darf man kein Ziegenfleisch essen. Oder man opfert auf Kuśagras: dann darf man auf solchem Gras nicht sitzen. „Agnihaft fürwahr ist die Ziege: im Ziegenagni ist somit das Feueropfer für ihn dargebracht," erklärt ein Brāhmaṇa [3]).

Eine andere Bedeutung scheint mir das Roß bei einer bestimmten Form der Somafeier [4]) zu haben, wo der für

[1]) Ind. Studien XIII, 247; Hillebrandt a. a. O. 163.

[2]) Śat. Br. VII, 3, 2, 10. 16 (dort Deutung auf die Sonne); Kātyāyana XVII, 3, 20.

[3]) Kāty. XXV, 4, 4 ff. (hier das Maskulinum *aja* wohl als geschlechtlich indifferent); Taitt. Brāhmaṇa III, 7, 3, 1 f. (hier Femininum).

[4]) Dem Ṣoḍaśin. Vgl. Taitt. Saṃh. VI, 6, 11, 6; Āpastamba XIV, 3, 1 f.; Kāty. XII, 6, 1; Pañc. Br. XII, 13. 26; Lāṭy. III, 1, 4.

diese charakteristische Gesangvortrag während des Sonnenuntergangs stattfindet: hier steht neben den Sängern ein weißes oder rötlichbraunes Roß, nach anderen ein schwarzes. Die Sänger halten während ihres Vortrags Gold in der Hand, ohne Zweifel als Sonnensymbol. Auch das Roß wird die Sonne darstellen [1]), das schwarze offenbar mit spezieller Beziehung auf ihren Untergang.

Besonders intensiv erscheint die Verkörperung des Gottes in einem Tier bei dem „Spießrindopfer“ [2]), das Rudra dargebracht wird. Neben dem Opferfeuer werden zwei Hütten errichtet und in die eine ein männliches Rind, in die andere „die Gnadenspenderin“, in die Mitte von beiden „der Sieger“ hingeführt — nach der überlieferten Erklärung „Gattin“ und „Sohn“ jenes ersten Rindes. Den drei Tieren wird Wasser gegeben, und man läßt sie die Opferspeise berühren, die dann dem Rudra, seiner Gattin und dem „Sieger“ geopfert wird. —

Dies die hauptsächlichsten Beispiele von Tierfetischen oder ähnlichem im höheren Kult; sie betreffen charakteristischerweise durchweg Haustiere. Bedeutend ist die Rolle derartiger Verkörperungen des Gottes in der vedischen Zeit offenbar nicht, wir dürfen wohl sagen, nicht mehr. Die ganze Richtung, in der sich wenigstens die höheren Strömungen des religiösen Lebens bewegten, begünstigte jene Vorstellungsform nicht. Der Wohnort der wichtigsten Götter in der Himmelshöhe, die Gestalt, in der sie gedacht wurden heldenhaften oder königlichen Menschen gleich, der Verkehr, in den man bei dem unsichtbar von den Göttern

[1]) So heißt es beispielsweise Ṛv. VII, 77, 3 von der Morgenröte, daß sie das weiße Roß führt — natürlich die Sonne. Vom Opferroß wird gesagt, daß es von den Göttern aus der Sonne verfertigt sei (Ṛv. I, 163, 2). — Vgl. noch Ait. Br. VI, 35 usw., sowie die von Weber, Ind. Stud. XIII, 247 A. 3 und Winternitz, SBE. L. 280 gesammelten Brāhmaṇastellen.

[2]) Hiraṇyakeśin G. II, 8. Vgl. Āpastamba G. VII, 20; Hillebrandt a. a. O. 84; Hubert und Mauss, *Année sociologique* 1898, 93 f., gegen deren Auffassung ich Bedenken habe.

besuchten Opfer mit ihnen trat, nicht durch Zauber sie zwingend, sondern mit Gaben und Bitten ihren guten Willen gewinnend: dies alles war nicht dazu angetan, sich mit Vorstellungen von Verkörperung des Gottes in Tiergestalt zu verbinden. Daß trotzdem Reste von Tierfetischismus und vermutlich auch Neubildungen nach diesen alten Mustern nicht ganz fehlen, kann nicht befremden. Die Anschauung, die das vedische Zeitalter mit dieser kultischen Verwendung der Tiere verband, war wohl nicht die, daß die volle Majestät des Gottes im Stier oder Roß wohne: dann hätte man diesen Tieren andere Ehren erwiesen. Sondern zwischen Gott und Tier besteht eine gewisse Gemeinsamkeit der Substanz, ein Zusammenhang, wie er uns weiter unten bei der Betrachtung des Zauberkultus fortwährend beschäftigen wird: der Zauberer läßt, um ein direkt nicht erzielbares Wirken oder Leiden einer Person oder Sache hervorzubringen, ein Bild dieser Person oder Sache, etwas ihr irgendwie Ähnliches, von ihr Kommendes, mit ihr in Berührung Stehendes in der gewünschten Art wirken oder leiden. So werden wir ganz dieser allverbreiteten Technik der Zauberei entsprechende Manipulationen mit einem Feuerbrand oder Gold oder einem Rade antreffen, die auf die Sonne zu wirken bestimmt sind [1]). In eben dieser Weise scheint das Tier als mit dem Gott in einer gewissen Wesensgemeinschaft stehend und insofern als Handhabe für einen sich auf ihn richtenden Zauber gedacht zu sein. Es ist nicht ein konstant verehrtes Kultobjekt, sondern ein nur für den Moment seine Rolle erfüllendes kultisches Utensil. Der verblaßte Rest einer Denkweise scheint sich zu zeigen, die vermutlich einst mit derberer Identifikation des Gottes und des sichtbaren Objekts arbeitete und die reichlichere

[1]) Siehe unten S. 85. Wir würden die Erörterung dieser Fälle, in denen das Rad usw. dieselbe Rolle spielt wie hier Pferd oder Stier, schon hier anschließen, stände dem nicht die Beschränkung der gegenwärtigen Erörterung auf das Verhältnis der Tiere zu den Göttern entgegen.

Spuren hinterlassen haben würde, hätte wie etwa in Ägypten eine entwickelte bildende Kunst und die Existenz tempelartiger Kultmittelpunkte die Entstehung von Tieridolen, die Pflege heiliger Tempeltiere begünstigt[1]). —

Wir können unsere Betrachtung der mythischen Tierwelt nicht schließen ohne einen Blick auf die Beziehungen zu werfen, die zwischen tierischem und menschlichem Dasein statuiert werden. Die Vorstellung von substantieller Einheit zwischen Tier und Mensch, die in die altindische Zeit natürlich nur in Überlebseln hineinragt, kommt zunächst im Glauben an werwolfsartige Wesen zum Ausdruck. Dahin gehören vermutlich die „Menschentiger“ [2]) und sodann die Nāgas[3]): scheinbare Menschen, die in Wahrheit Schlangen sind und deren Schlangennatur, wie ein altbuddhistischer Text sagt[4]), bei zwei Gelegenheiten zur Erscheinung kommt, bei der Begattung und im Schlaf[5]).

---

[1]) Daß neben der hier besprochenen Beziehung der verschiedenen Götter zu wesensverwandten Tieren der Glaube an vorübergehende, im Verlauf dieses oder jenes Abenteuers erfolgende Verwandlungen der Götter und götterähnlicher Wesen in Tiere aller Art (vgl. Indra und den Adler, oben S. 73) — und natürlich auch in Menschen — steht, braucht hier nur kurz berührt zu werden. Wie die Fähigkeit solche Gestalten anzunehmen dem menschlichen Zauberer beigelegt wird, kommt sie selbstverständlich auch dem Gott zu, dessen Menschenähnlichkeit natürlich Ähnlichkeit mit dem auf der Höhe der Zauberkunst stehenden Menschen bedeutet.

[2]) Vāj. S. XXX. 8; Śat. Br. XIII, 2. 4, 2; Hopkins, *Ep. Mythol.* 12.

[3]) Für die älteste Zeit nicht bezeugt. Der Verdacht, daß der Glaube an diese Menschenschlangen ebenso wie der Schlangentotem (S. 83) von den indischen Urbewohnern stammt, kann nicht unterdrückt werden.

[4]) Vinaya Piṭaka, Mahāvagga I, 63; Winternitz, Der Sarpabali 17. Im Hinblick auf solche Wesen wurde, wer die buddhistischen Mönchsweihen zu empfangen wünschte, gefragt: Bist du ein Mensch? (Mahāvagga I, 76). Wie in europäischen Sagen die Schwanenjungfrau durch den Raub ihres Schwanenhemdes in der menschlichen Gestalt festgehalten wird, so in einer indischen Erzählung (Benfey Pañcatantra II. 147) der Nāga durch Verbrennen der Schlangenhülle.

[5]) Man vergleiche weiter den Abschnitt über Zauberei betreffs

Vor allem wichtig aber für die Forschung würde es sein, ließe sich volle Klarheit darüber gewinnen, ob auch im alten Indien Spuren einstigen Glaubens an die Abstammung menschlicher Stämme und Familien von tierischen (resp. pflanzlichen) Vorfahren (Totemismus) vorliegen[1]). Bekanntlich hat dieser Glaube mit den an ihn geknüpften Gebräuchen bei vielen Naturvölkern ein beherrschendes Element des religiösen und sozialen Wesens gebildet und dann später, wie die fortschreitende Erkenntnis der Wirklichkeit ihn selbst beseitigt hatte, oft noch durch lange Zeit in Überlebseln seine Spuren zurückgelassen. Sind solche Spuren in den häufigen Benennungen vedischer Völker oder Geschlechter nach Tieren zu erkennen? So erscheinen als Volksnamen die Fische (Matsya), die Ziegen (Aja), die Meerrettichleute (Śigru). Es gab ein Priestergeschlecht der Schildkröten (Kaśyapa), dessen Stammvater, mit Namen „Schildkröte", ein kosmogonisches, dem Weltenschöpfer Prajāpati nahestehendes oder ihm gleichgesetztes Wesen ist. In der Gestalt eines Kūrma — ein anderes Wort für Schildkröte — hat Prajāpati alle Geschöpfe erschaffen, sagt ein Brāhmaṇa[2]): *Kūrma* aber ist so viel wie *Kaśyapa;* „deshalb sagt man: alle Geschöpfe sind Kinder der Schildkröte (des Kaśyapa)". Und in einer buddhistischen Erzählung[3]) wird zur Schildkröte, die sich an den Geschlechtsteilen eines Affen festgebissen hat, gesagt: „Die Schildkröten sind Kaśyapas, die Affen sind Kauṇḍinyas[4]). Kaśyapa, laß den Kauṇḍinya los; Begattung hast du mit ihm vollzogen": wird ein Ehehindernis, das zwischen den menschlichen Fami-

---

zauberischer Annahme der Tiergestalt, und den über das Leben nach dem Tode betreffs des Eingehens der Seelen Verstorbener in Tiere.

[1]) Ich verweise hier namentlich auf die besonnene Erörterung von Keith, *JRAS.* 1907, 929 ff.; *Veda of the Bl. Yajus School* CXXI.

[2]) Śatapatha Br. VII. 5, 1, 5.

[3]) Kacchapajātaka (Jataka vol. II, S. 360).

[4]) Eine andere Brahmanenfamilie. Daß ihr Name Affen bedeute, ist anderweitig, soviel ich sehe, nicht bekannt.

lien besteht, ihren tierischen Verwandten entgegengehalten[1])? — Andere priesterliche Familien sind die Rinder (Gotama)[2]), Kälber (Vatsa), Hunde (Śunaka), Eulen (Kauśika), Froschkinder (Māṇḍūkeya). Kühe sind Göttermütter, Götter Kuhgeborene. Daß die menschlichen Familien der „Rinder" oder „Kälber" eine ähnliche Abkunft haben, spricht der Veda nicht aus, und in vedischer Zeit wurde es schwerlich geglaubt. Daß es in fernerer Vergangenheit geglaubt worden ist, bleibt doch möglich. — Unter den Fürstengeschlechtern finden wir das des Ikṣvāku: der Name bedeutet Gurke[3]). Nach epischer Sage gebiert die Gattin des Königs Sagara diesem einen Kürbis, in dessen Innern sich 60000 Söhne befinden[4]). Der Vater des Saṃvaraṇa, auf den sich die Kurukönige zurückleiteten, hieß Ṛkṣa (Bär)[5]). Schwerlich aber wird es für die Betrachtung des arischen Glaubens Berücksichtigung verdienen, wenn eine Reihe indischer Volksstämme sich „Schlangen" nennen und ebenso wie auch das Königsgeschlecht von Chūtiā Nāgpur ihren Ursprung von Schlangen herleiten[6]): es scheint — trotz des brahmanischen Anstrichs, den die Erzählung von dem Schlangenahnherrn dieses Hauses trägt — daß wir es hier mit Vorstellungen unarischen Charakters zu tun haben. — Hier läßt sich weiter auf vedische Speiseverbote[7]) hinweisen so-

[1]) Anders der Kommentar zu der Stelle.

[2]) Das Wort „Rind" *(go-)* erscheint hier mit dem Superlativsuffix.

[3]) Vgl. Lassen, Ind. Alt. I ². 597 A. 1.

[4]) Rāmāyaṇa I, 38.

[5]) Ein Mann namens Ṛkṣa begegnet schon im Ṛgveda.

[6]) Winternitz, Der Sarpabali 19 f. Die Mitglieder des genannten Fürstenhauses tragen Turbane in Form einer zusammengeringelten Schlange; ihr Siegel ist eine Kobra mit Menschengesicht. — Mehr über Spuren von Totemismus bei den Urbewohnern s. Keith a. a. O. 948 f. und vor allem Frazer, *Totemism and Exogamy* II, 218 ff., der zu dem Resultat gelangt, daß der Totemismus unter jenen allgemein verbreitet ist.

[7]) Man vergleiche unten den Abschnitt über die kultischen Observanzen.

wie auf sakrale Gebräuche wie das Sichumhüllen mit dem Fell der schwarzen Antilope als Vorbereitung zum Opfer, als Abzeichen des Asketentums usw.: Observanzen, denen ähnliche anderwärts in totemistischem Zusammenhang auftreten[1]). Derartiges indessen — und das gleiche gilt nun auch von den erwähnten tierischen Stammnamen — kann zwar totemistisch gedeutet werden, muß es aber offenbar keineswegs. Im allgemeinen macht das Fehlen überzeugender Spuren des Totemismus bei anderen indoeuropäischen Völkern sowie das von totemistischen Zügen freie Verwandtschaftssystem, das die arischen Inder mit jenen gemein haben[2]), die Annahme eines hinter der vedischen Kultur liegenden totemistischen Hintergrundes wohl eher unwahrscheinlich. —

Leblose Symbole der Götter. Den oben beigebrachten Fällen, in denen ein Tier im Zusammenhang der Kulthandlung den Gott vertritt, reihen wir hier solche an, in denen ein lebloses Objekt dieselbe Geltung hat[3]).

Bekannt ist der Vers des Ṛgveda (IV, 24, 10): „Wer kauft diesen meinen Indra für zehn Milchkühe? Wenn er die Feinde getötet hat, mag er ihn mir wiedergeben." Man hat an ein wundertätiges Bild Indras gedacht, vielleicht mit Recht; aber auch ein von bildender Kunst unberührter Fetischstein kann dieselben Dienste getan haben. Gewiß ist, daß sich an mehr als Anfänge von Götterbildern für die vedische Zeit nicht denken läßt, und daß auch solche Anfänge in dem Kult, den die vedischen Ritualtexte schildern, keine Rolle gespielt haben.

[1]) Siehe A. Lang, *Myth, Ritual, and Religion* II. 73. 106. 213; Sayce, *Hibbert Lectures* (1887), 285. Erwägungen über totemistischen Charakter des Somaopfers trägt Henry vor (Caland-Henry 481 ff.).

[2]) Nur die Exogamie der Inder läßt sich in entgegengesetztem Sinn geltend machen. — Vgl. zu all dem Frazer a. a. O. IV. 13.

[3]) Wir rechnen hierher nicht die Fälle, in denen es sich um das Verhältnis des seinem ganzen Wesen nach ein Naturobjekt beseelenden Gottes und dieses Naturobjekts handelt (Agni und das Feuer usw.).

Häufig werden im Kult Sonnensymbole verwandt. Neben dem Roß, das oben (S. 79) besprochen ist, erscheint zunächst das Rad[1]), in seiner Vereinigung der Kreisform und des Sichbewegens der Sonne besonders nahe vergleichbar. So trägt beim Vājapeyaopfer der für das Anbinden der Opfertiere bestimmte Pfosten einen aus Weizenmehl hergestellten Radkranz. Man legt eine Leiter an, und der Opfernde spricht zu seiner Gattin: „Komm, Weib, wir wollen zur Sonne steigen." Er steigt hinauf und faßt den Radkranz an mit dem Spruch: „Wir sind zur Sonne gelangt, ihr Götter[2])!" Ein anderes Sonnensymbol erscheint bei der Sonnwendfeier (Mahāvrata): ein Vaiśya und ein Śūdra — also ein Arier und ein Repräsentant der nichtarischen Mächte im Himmel und auf Erden — streiten um ein weißes, rundes Fell. Der Śūdra läßt es los und läuft fort; der andere schlägt ihn mit demselben Fell nieder[3]). — Häufig ist im Ritual Gold ein Sonnensymbol. So treffen wir es, zugleich mit noch einem Symbol von gleicher Bedeutung, in der Vorschrift für den Opferer, der die rechte Zeit für eine vor Sonnenuntergang vorzunehmende Wasserschöpfung versäumt hat: er soll, wenn er das Wasser schöpft, einen Feuerbrand darüber halten, oder er soll Gold darüber halten: „damit wird die Gestalt dessen hergestellt der da glüht[4])".

---

[1]) Vgl. das Sonnenrad der Kelten (Gaidoz. *Le dieu gaulois du soleil et le symbolisme de la roue*), der Germanen usw. Da die Indoeuropäer den Wagen kannten, ist es möglich, wenn auch natürlich nicht erweislich, daß dies Sonnensymbol älter ist als die Völkertrennung.

[2]) Weber, Über den Vājapeya 20. 34 f., der nur irrig statt „Sonne" „Himmel" setzt. — Das Sonnenrad begegnet auch bei der Anlegung des Opferfeuers, s. unten den Abschnitt über Agni.

[3]) Lāṭyāyana IV, 3. 7. 14. 15 (vgl. Hillebrandt, Sonnwendfeste in Altindien 43). „Das Fell soll weiß und rund sein: das ist die Gestalt der Sonne". Kāṭhaka XXXIV. 5.

[4]) Śatapatha Br. III, 9. 2, 9. „Er der da glüht" ist in den Brahmaṇatexten häufiger Ausdruck für die Sonne. — Hier sei noch die Vorschrift erwähnt, den Veda nicht nachts in einem Walde, „in

Wer die vor Sonnenuntergang zu vollziehende Entnahme des Opferfeuers nicht rechtzeitig besorgt hat, „möge gelbes Gold an Darbhagras anbinden und sagen, daß man das im Westen hinhalten soll. Damit wird die Gestalt dessen hergestellt der da glüht[1])". — Bei der Schichtung des Feueraltars wird eine Goldplatte aufgelegt: „jene Sonne ist die Goldplatte[2])". — Ein Sonnensymbol haben wir wohl auch in dem Tongefäß zu sehen, das als „der große Held" *(mahāvīra)* benannt und zur Aufnahme glühenden Milchtranks für die Aśvin bestimmt ist[3]).

Bei der Schichtung des Feueraltars wird die Goldfigur eines Mannes mit eingemauert: es scheint, daß sie als Verkörperung Agnis zu verstehen ist[4]). Auf Agni deutet das Gold[5]) und eine Reihe an Agni gerichteter Verse, mit denen man Opferbutter über diese Figur gießt[6]). Wie die gefährlichen Kräfte des Feuers als der Figur innewohnend gedacht werden, geht aus der Vorschrift hervor: „Man soll nicht von vorn daran vorbeigehen, damit man nicht von diesem Agni beschädigt werde[7])."

---

dem kein Feuer oder Gold ist". zu studieren. Āpastamba Dh. I. 3, 11. 34.

[1]) Śatapatha Br. XII. 4, 4. 6.

[2]) Ebendas. VII, 4. 1. 10. Vgl. auch v. Negelein, *JAOS.* XXXIV, 242.

[3]) Siehe unten im Abschnitt „Die einzelnen Feste und Opfer" und vgl. Hillebrandt, V. M., Kl. Ausg. 11 Anm. 2.

[4]) Weber, Ind. Stud. XIII, 248 f., Hillebrandt, Rit. Lit. 163. Das Śatapatha Br. VII. 4. 1. 15 erklärt den Mann als Prajāpati, Agni und den Opfernden.

[5]) Das Gold als in Beziehung zu Agni stehend spielt auch bei der Anlegung des Opferfeuers eine Rolle. Es wird dabei nicht eigentlich als Abbild oder Gestalt des Agni, sondern als Agnis Samen definiert, der in die Wasser ergossen sich in das (in den Flüssen befindliche) Gold verwandelt habe (Śatapatha Br. II, 1, 1, 5; Āpastamba Śraut. V, 2, 1). Etwas anders Maitr. Saṃh. I, 6, 4 am Ende, wo das Gold als „Agnis Glanz" erklärt wird.

[6]) Vaj. Saṃh. XIII, 9 ff.

[7]) Śatapatha Br. VII, 4. 1. 24. Ähnlich soll man bei den Dhiṣ-

Einen weiteren Fall der Darstellung von Gottheiten durch ein materielles Objekt liefert vielleicht das Tieropfer; doch handelt es sich um eine Auffassung, für die ich irgend erhebliche Wahrscheinlichkeit nicht in Anspruch nehmen möchte. Bei diesem Opfer bewegen sich mannigfache Riten um den Pfosten *(yūpa)*, an den das Tier gebunden wird. Der Pfosten wird gesalbt und mit einem Grasseil umwunden, gewissermaßen bekleidet[1]). Weist das darauf hin, daß er ein menschliches oder übermenschliches Wesen repräsentiert? Dem Kopf dieses Wesens würde der Aufsatz *(caṣāla)* auf dem Opferpfahl[2]) entsprechen. Die Brāhmaṇatheologen setzen nicht selten den Opferpfahl dem Opferherrn gleich. Sollte er ursprünglich eine Gottheit bedeutet haben? Man wird an die Ashera des semitischen Opfers erinnert, einen Pfahl neben dem Altar, der wie es scheint gesalbt wird und sich als Repräsentant der Gottheit erweist[3]). Der Einwand liegt nah, daß der Opferpfahl nur beim Tieropfer erscheint, wo er den klaren Zweck hat, daß das Tier an ihn angebunden wird; die Gegenwart der Gottheit aber würde bei jedem anderen Opfer mit demselben Recht ihren Ausdruck verlangen. Diese Schwierigkeit ist kaum unüberwindlich; es wäre denkbar, daß der Fetischpfahl, als seine Bedeutung nicht mehr verstanden wurde, im allgemeinen aus dem Opferritual verschwand und sich gerade beim Tieropfer nur erhielt, wo ein sekundär damit verbundener Zweck ihn schützte. Doch, wie schon bemerkt, liegt es mir fern, in dieser Auffassung des Pfahls mehr als eine unsicherste Vermutung zu sehen; eine, wie ich glaube, wahrschein-

---

ayas (den Opferständen der Priester) nicht den Soma dicht vorbeitragen, denn jene repräsentieren die somagierigen Gandharven (Hillebrandt, Mythologie I. 443 f.).

[1]) Schwab, Das altindische Tieropfer 68 ff. Vgl. Ṛv. III, 8.

[2]) Schwab S. 9.

[3]) Rob. Smith, *Religion of the Semites* 1, 171 f., 175 Anm. 1. 187; Stade, Gesch. d. Volkes Israel I, 461. — Im allgemeinen vergleiche man über den Pfahlfetisch Lippert, Kulturgeschichte II, 376 f.

lichere Erklärung für die Salbung und Ausschmückung des Pfahls ergibt sich daraus, daß er als Baum betrachtet wurde — er wird in der Tat im Ṛgveda[1]) stehend als „Waldesherr" angerufen —: so scheint an diesen in die heilige Handlung verflochtenen Baum ein Bruchstück von altem Baumkultus anzuknüpfen[2]). —

Fassen wir zusammen, so finden wir — ähnlich wie bei der Betrachtung der Tierfetische — nirgends oder kaum irgendwo das materielle Objekt als dauernden, in kontinuierlichem Kult verehrten Vertreter des Gottes. Die Zauberei, die das Bild einer Sache oder was sonst ihr irgendwie verwandt ist, benutzt um auf sie selbst zu wirken, reicht wie durch das ganze Leben so auch durch den Kultus und bedient sich für dessen Zwecke statt der wirklichen Sonne ihrer Abbilder, des Rades oder Feuerbrandes. Im Ganzen des vedischen Kultus aber haben diese Gebilde eines allen Zeiten und allen Völkern gemeinsamen Zauberwesens keine erheblichere Bedeutung; mit den lebendigen, vorwärts drängenden Strömungen des vedischen religiösen Denkens stehen sie außer Zusammenhang.

Die Vielheit der Götter

Es braucht kaum ausdrücklich ausgesprochen zu werden, daß die Vielheit der vedischen Götter zum großen, ja wohl zum allergrößten Teil auf der Vielheit der ihnen zugrunde

[1]) III, 8 und in den Āprīhymnen.

[2]) Vgl. unten die Besprechung der Baum- und Waldgeister. — Dem umwundenen und gesalbten Opferpfahl ähnlich, aber von deutlicherer fetischartiger Natur ist der mit „Wohlgerüchen bestrichene, mit einem Gewand oder Faden umwickelte Stab", der in den ersten, in Keuschheit zu verbringenden Nächten nach der Hochzeit zwischen den Neuvermählten liegen soll (Āpast. G. III, 8, 9; vgl. Winternitz, Altind. Hochzeitsrituell S. 88). Ein Kommentar erklärt diesen Stab als Symbol des Gandharven Viśvāvasu; in der Tat wird, wenn er fortgetan wird, dazu der Vers gesprochen: „Hebe dich fort von hier, Viśvāvasu" usw.

liegenden Naturwesenheiten und sonstigen Substrate des mythologischen Gestaltens beruht. Der Gott Feuer, der Gott Gewitterer — oder ursprüngliche Gewitterer — Indra, die Göttin Morgenröte, und dann weiter die Götter Antreiber, Schützer, Gebetsherr: sie mußten sich von selbst als eine Vielheit gegenseitig durchaus unabhängiger Gestalten nebeneinanderstellen.

Ebenso klar ist aber, daß auch andere, äußerlichere Momente zur Hervorbringung der Göttervielheit mitwirken konnten. Sprachliche Synonyma konnten synonyme Götter ergeben. Der Wind heißt *vāyu* oder auch *vāta*. Vielleicht wurde einmal der Windgott hier mit diesem, dort mit jenem Namen benannt. Im Veda, ja wohl schon im indoiranischen Glauben stehen die Götter Vāyu und Vāta nebeneinander, keineswegs vertauschbar, die gemeinsame Grundwesenheit mit deutlicher Nuancierung ausprägend[1]). Der Gott Gebetsherr[2]) heißt im Ṛgveda — dort noch ohne Unterschied — bald Bṛhaspati, bald Brahmaṇaspati, mit zwei nur ganz äußerlich durch Herantreten oder Nichtherantreten eines gleichgültigen Suffixes (*-man*) an dieselbe Wurzel (*brah-* oder *bṛh-*) unterschiedenen, auf das sichtbarste als gleichbedeutend charakterisierten Namen. In den jüngeren Veden entwickelt sich daraus eine Unterscheidung: bei gewissen Anlässen hat man dem Bṛhaspati, bei anderen Brahmaṇaspati zu opfern[3]).

Wenn solche recht klar liegende Fälle veranschaulichen, wie sprachliche Differenzierung zu mythologischer und kultischer Differenzierung führen kann, wird man doch, meine ich, gut tun, sich vor zu weit getriebenem Glauben an die Verbreitung dieses Vorgangs zu hüten. Wer dazu neigt, Götter, die nach ihrem Namen bestimmte Typen des Handelns oder die Herrschaft über bestimmte Funktionen und

[1]) Vgl. unten den Abschnitt „Andere Gottheiten".

[2]) Vgl. oben S. 65.

[3]) Man halte etwa Taitt. Saṃh. II, 1. 7, 2. 6 und 8, 2 sich gegenüber. Vgl. auch Nirukta X, 11. 12; Bṛhaddevata I, 122; II. 2. 3.

Gebiete des Daseins zu repräsentieren scheinen, in Naturgottheiten wie Sonne und Mond umzudeuten, hat hier ein bequemes, aber, wie ich glaube, gefährliches Hilfsmittel in der Hand. Den Gott „Erreger" macht er so zum Sonnengott: die Sonne sei hier als alles Leben, alle Bewegung erregend benannt. Der Gott „Gebetsherr" wird als Mondgott und als Gott des den Mond (angeblich) repräsentierenden Zauberfeuers hingestellt: der Mond sei hier angesehen als eng verbunden mit dem Geist, dem über Gebet, Zauber, Beschwörung waltenden. Ich glaube demgegenüber daran festhalten zu müssen, daß das Wesen dieser Götter in Wahrheit eben dem entspricht, was die Namen besagen („Erreger", „Gebetsherr"), und daß hier keineswegs mythologische Synonyma von irgend etwas anderem (Sonne, Mond) vorliegen: worüber ich auf oben Angeführtes zurückverweise[1]).

Anders als bei dieser angeblichen Synonymie etwa von Sūrya („Sonne") und Savitar („Erreger"), welche beiden Ausdrücke sehr wohl von Haus aus dem Kreis derselben Verehrer angehört haben können, liegt der Fall da, wo sich religiöse Besitztümer verschiedener Familien, Stämme, vielleicht Nationen vermischen[2]). Daß Derartiges auch in der Vorgeschichte der Vedareligion eine Rolle gespielt haben kann, ja muß, liegt auf der Hand. In den Zeiten der vorgeschichtlichen Wanderungen müssen fremde Elemente in den Arierglauben hineingelangt sein: unten im Abschnitt über die Ādityas wird eine Vermutung in dieser Richtung vorgelegt werden, die, wenn zutreffend, die Dublette einerseits des Sonnen- und Mondgottes Sūrya und Mās, anderseits des — ursprünglichen — Sonnengottes Mitra und Mondgottes Varuṇa erklärt. Weiter muß dann auf indischem Boden der Glaube der Urbewohner

[1]) Siehe S. 64 f. und die S. 63 A. 2; 65 A. 1 angeführte Literatur.

[2]) Diese Möglichkeit wurde eben schon im Fall von Vāyu-Vāta gestreift. Namentlich Hillebrandt hat auf sie wiederholt und nachdrücklich hingewiesen.

Einfluß geübt haben[1]). Und Vorstellungen, die unter verschiedenen Arierstämmen heimisch waren, müssen zusammengeflossen sein. Wie die vedische Sprache Spuren von Dialektmischungen zeigt und uns gewiß noch mehr solche Spuren zeigen würde, besäßen wir aus dem ältesten Indien so wie aus dem alten Griechenland epigraphische Überlieferung über das Aussehen der Dialekte, so würden wir ohne Zweifel auch Spuren sozusagen religiöser und mythologischer Dialektverschiedenheiten in größerer Reichlichkeit als jetzt der Fall ist finden, gäbe es nur Überlieferungen, die es uns erleichterten solche Spuren herauszuerkennen: Überlieferungen, die wie in Griechenland oder Ägypten so auch in Indien lokale Besonderheiten der Kulte festhielten und auf diese Weise das Zusammentreffen des von verschiedenen Seiten Herstammenden klarzulegen erlaubten. Solche Überlieferungen aber sind eben das, was uns fehlt. Von geringen Ausnahmen abgesehen[2]) mangeln dem Bilde des vedischen Glaubens und Kultus alle lokalen, bodenständigen Züge. Wir hören nicht vom Kult des Pūru- oder des Turvaśastammes, sondern nur vom Kult der Arier im allgemeinen. Es scheint, daß die brahmanischen Sänger und Sängerfamilien mit den einzelnen Stämmen, im ganzen wenigstens, nicht sehr fest verwachsen waren, sondern wie die wechselnden Zeitläufte es mit sich brachten, bald hier bald dort ihre Kunst übten. Unter diesen Umständen ist es begreiflich, daß ein Auseinanderhalten der von der einen und von der anderen Seite stammenden Faktoren innerhalb des Gesamtkomplexes des vedischen religiösen Wesens schwer gelingen kann. Vielleicht urteile

[1]) Zwar den Versuch von T. Segerstedt (in ihrem Aufsatz „*Les Asuras dans la religion védique*“, *Revue de l'hist. des religions* LVII), solches Eindringen in weitem Umfang nachzuweisen, kann ich nicht glücklich finden.

[2]) Ich denke hier an Derartiges wie an die Rolle, die der Fluß Sarasvatī und die auf den Volksstamm der Bharatas hinweisende Göttin Bhāratī spielt (s. unten den Abschnitt „Andere Gottheiten“).

ich über die Zukunftsaussichten, die der Forschung hier aufgetan sind, allzu pessimistisch. In jedem Fall halte ich die bisher in dieser Richtung gemachten Versuche für wenig erfolgreich[1]). Wenn beispielsweise den Aśvin anscheinend ursprünglich nicht wie dem Indra Soma dargebracht wurde, sondern Honig, dürfte es doch höchst gewagt sein, hierauf die auf einen späten grammatischen Text sich stützende Beobachtung anzuwenden, „daß man Völker in Indien nach Tränken unterschied . . .; verschieden wie der nationale Trank, waren die Götter, denen man ihn weihte“ [2]). Im Fall der Aśvin müßten nun die Beiträge der verschiedenen Nationen schon lange vor der vedischen Zeit zusammengeflossen sein; man bedenke die Daten des Awesta und der Funde von Boghazköi (oben S. 24). Aber wohnt denn wirklich dem Schluß von verschiedenem Trank auf verschiedene Nationalität irgendwelche Überzeugungkraft bei? Kann nicht innerhalb desselben nationalen Vorstellungskreises das verschiedene Wesen zweier Götter, etwa ihr Zusammenhang mit verschiedenen Naturerscheinungen, es mit sich bringen, daß sie, wie sie verschiedene Opfertiere essen, so auch Verschiedenes trinken — der wilde Gewitterer den stürmisch erregenden Rauschtrank, die tauspendenden Morgengötter den dem Tau wesensgleichen Honig? Ebenso lebhafte Zweifel bleiben mir, wenn versucht wird, die „Verehrer Pūṣans“ geographisch zu lokalisieren, oder wenn gewisse Elemente des vedischen Kultus „aus den Kreisen der Viṣṇuiten“ hergeleitet werden[3]). Freilich mag ja in allerletzter Instanz die Konzeption des Puṣan, des Viṣṇu auf einen bestimmten Kreis von Verehrern, ja auf ein bestimmtes Individuum zurückgehen. Aber welch weiter Schritt ist von da bis zu dem Glauben, daß solche erste

[1]) Ich weise hier auf Bemerkungen hin, die ich in den Nachr. der Gött. Ges. der Wiss. 1915, 373 f. vorgelegt habe.

[2]) Hillebrandt, Ved. Myth., Kl. Ausg. 45, mit Verweisung auf Kaśika III. 2, 81.

[3]) Derselbe, V. M. III, 353. 372.

Verehrer Viṣṇus nun „Viṣṇuiten" und nicht ebensogut auch Anbeter Indras und Varuṇas gewesen seien, und vollends bis zu der Überzeugung, daß eine Sonderstellung von Anhängern des einen oder anderen Gottes bis an den Horizont der vedischen Welt heran und in ihn herein reiche, daß etwa aus dem Auftreten von ein paar Pūṣanhymnen mehr oder weniger innerhalb der einzelnen Bücher des Ṛgveda Schlüsse über „den eigentlichen Sitz des Pūṣankultus"[1]) gezogen werden können. Es ist gewiß verständlich, daß gegenüber der an Hindeutungen auf Geschichtliches so armen vedischen Überlieferung der Wunsch des Forschers besonders lebendig ist, auch Unscheinbarstes da nicht zu übersehen. Aber ich fürchte, daß dieser Wunsch nur allzu leicht uns als Spur geschichtlicher Vorgänge erscheinen lassen kann, was diesen Namen in Wahrheit nicht verdient. —

Von der Frage nach den Quellen, aus denen die Vielheit der vedischen Götter geflossen ist, sondert sich die weitere Frage, wie sich diese Vielheit den Verehrern selbst dargestellt, für ihre Vorstellung sich geordnet hat.

Natürlich hat es nur ganz schematische Bedeutung, daß die Zahl der Götter mehrfach als 33 oder als dreimal 11 angegeben wird, die sich nach den drei Reichen von Himmel, Erde, Wasser verteilen sollen[2]): wenn auch ein gewisser Vor-

[1]) Ebendas. 366. Überhaupt möchte ich gegenüber Hillebrandt viel sparsamer in der Annahme von Differenzen zwischen der Mythologie der verschiedenen Bücher des Ṛgveda sein. Prinzipiell ist deren Möglichkeit ja nicht zu leugnen (es genügt, an den allbekannten Wechsel von Tanūnapat und Narāśaṃsa in den Āprīhymnen zu erinnern). Aber wenn beispielsweise behauptet wird (V. M. III, 290 Anm. 1), das 5. Buch kenne die Vṛtrasage nicht und dort sei an Stelle des Vṛtra vielmehr Śuṣṇa getreten, wäre es schwer adäquat auszudrücken, wie tief eine solche geradezu die Grundlagen der vedischen Vorstellungswelt alterierenden Variante befremden müßte — nur daß ihr Vorhandensein durch den Text eben nicht bestätigt, vielmehr deutlichst widerlegt wird (s. meinen Aufsatz Nachr. Gött. Ges. d. Wiss. a. a. O.).

[2]) Materialien: Bergaigne II. 146 A. 2: Macdonell. *Ved. Myth.* 19.

rang des Himmels in der Beziehung zum „himmlischen Geschlecht" der Götter besteht, fehlt es ja natürlich nicht an Gottheiten auch der niederen Regionen. Über die Varianten der eben erwähnten Angaben sowie über die sonstigen im wesentlichen erst der Brāhmaṇazeit angehörenden Versuche, die Masse der Götter in ein System zu bringen, darf hier weggegangen werden[1]). Gelegentlich taucht die Vorstellung auf, daß dem jetzigen Göttergeschlecht ein früheres vorangegangen ist, daß die Weltherren der Gegenwart durch Überwindung einer älteren Herrschergruppe ihre Macht errungen haben[2]).

Untereinander hängen die Götter vielfach verwandtschaftlich zusammen, namentlich als Eltern und Kinder, denn die Unsterblichen sind keineswegs ungeboren: so ist Rudra der Vater der Maruts, Aditi die Mutter der Ādityas — Beziehungen, die wohl meist nachträglich dem Bilde der betreffenden Gottheiten angeheftet worden sind[3]). Die Götter werden als einander befreundet gedacht, wie es sich bei diesen Freunden der Menschen, denen allen Hinneigung zu Recht und Güte gemeinsam ist, von selbst versteht. „Alle Götter eines Herzens, eines Sinnes wandeln in einem Willen auf gerader Bahn" (Rv. VI, 9, 5). Dieser allgemeine Einklang schließt natürlich spezielle Freundschaften zwischen einzelnen Göttern nicht aus. Anderseits kommen hier und da auch Reibungen vor: so scheucht Indra die Morgenröte fort und zerbricht ihren Wagen; er erzürnt sich mit den Maruts um Agastyas Opfer. Die einzelnen haben im Getriebe des Ganzen ihre freilich oft wenig fest abgegrenzten, leicht miteinander konkurrierenden oder verschwimmenden Obliegenheiten. Truppweise auftretende niedere Gottheiten bilden das Gefolge eines größeren Gottes. Besonders häufig aber

[1]) Vgl. Hillebrandt, V. M. III, XIII f.

[2]) Namentlich X, 124 (s. meine Noten zu dem Hymnus und unter den Abschnitt über die Asuras). Vgl. auch Macdonell 17.

[3]) Dies freilich wohl nicht bei Aditi, die, wie es scheint, dazu geschaffen worden ist, die Mutter ihrer Kinder zu sein.

erscheinen die Götter paarweise verbunden als gemeinsame Vollbringer derselben Taten und Empfänger derselben Opfer und Lobpreisungen. Es ist wahrscheinlich, daß dieser oft wiederholte, in der Poesie wie im Ritus fest ausgeprägte Typus des Götterpaares durch ein einzelnes solches Paar von Natur zusammengehöriger Gottheiten hervorgerufen ist, dem dann willkürlicher zusammengestellte Götterkombinationen nachgebildet wurden. Das Muster darf in Mitra-Varuṇa vermutet werden, dem im Ṛgveda hervortretendsten und am festesten verbundenen dieser Paare[1]), für das ebenso sein hohes Alter spricht — es läßt sich in die indoiranische Zeit zurückverfolgen — wie sein wahrscheinlicher Zusammenhang mit den vornehmsten aller für ein solches Paar von Parallelgöttern in Frage kommenden Naturwesenheiten, mit Sonne und Mond. Die nachgebildeten Paare[2]) zeigen meist Indra in Verbindung mit einem anderen Gott, den man ehrt, indem man ihn in die Gemeinschaft des mächtigsten Gottes aufnimmt. Ein einziger Hymnus oder ein Hymnenkonglomerat ist dem Paar gewidmet, das dann in der jüngeren, die Spekulationen über das Opfer immer einseitiger hervorkehrenden Vedaliteratur zu besonderer Bedeutung gelangt, dem Paar von Agni und Soma, dem Opferfeuer und der vornehmsten Opfergabe, den beiden göttlichen Schutzpatronen des Opfers[3]).

---

[1]) Daneben vielleicht in Dyāvā-Pṛthivī (Himmel und Erde)?

[2]) Man lasse sich bei der Feststellung solcher Paare nicht durch den gegenwärtig mit annähernder Sicherheit erkennbaren Fall täuschen, daß zwei an verschiedene Gottheiten gerichtete Hymnen durch die Ordner des vedischen Textes zu einer rein scheinbaren Einheit aneinandergeschoben sind.

[3]) Hillebrandts (V. M. I, 461, vgl. Gött. Gel. Anz. 1890, 401) Vermutungen über die Herkunft des Agni-Soma-Kultus „von einem Stamme, der die Tieropfer in das brahmanische Ritual mit herüber brachte", scheinen mir der Grundlage zu entbehren. Die Tieropfer sind von jeher im brahmanischen Ritual heimisch gewesen; nichts deutet dahin, daß sie einem besonderen Stamm angehörten. Den Hergang aber in bezug auf das im Ṛgveda noch fast verschwindende.

Ein anerkanntes Oberhaupt hat die Götterwelt nicht, oder es finden sich doch zu einer solchen Vorstellung nur Ansätze[1]). Bald erscheint der eine, bald der andere Gott als mächtigster, höchster — wir kommen auf dies Schwanken noch zurück —: besonders aber sind es zwei Götter, die über die anderen hervorragen, Indra und Varuṇa. Ist es schon an sich vollkommen begreiflich, daß aus verschiedenen Sphären des Naturlebens sich Göttergestalten so mächtig emporhoben, daß für keine von ihnen eine geringere Stelle als die erste hoch genug schien, so kommt, um die Konkurrenz zwischen Indra und Varuṇa zu erklären, vielleicht — wenn unten vorzutragende Vermutungen über die Vorgeschichte Varuṇas[2]) zutreffen sollten — noch ein besonderes Moment hinzu: neben dem aus indoeuropäischer Vorzeit ererbten Indra steht Varuṇa aus der Fremde stammend; der Glaube verschiedener Völker hat in jenem und in diesem eine solche Machtfülle niedergelegt, daß, sobald beide sich begegneten, sie sich als Rivalen die erste Stelle streitig machen mußten. Diese Begegnung fand in indoiranischer Zeit statt, und so liegen die älteren Phasen des Streites, der hier gespielt haben wird, für uns im Dunkel. Was wir sehen ist dies, daß in Iran Varuṇa — der Ahura des Awesta — den Sieg davongetragen hat, der ihm, dem

später um so stärker hervortretende Paar Agni-Soma lassen die vorliegenden Daten mit großer Wahrscheinlichkeit erkennen. Irgendwo — vielleicht (wegen Ṛv. I, 93) im Kreis der Gotamidenfamilie — geriet man auf den Gedanken, jene beiden göttlichen Opferpatrone zu einem Paar zusammenzufassen. Der Gedanke fand Anklang, und so kam es dahin, daß Agni-Soma bei den meisten oder allen Opfern eben als Patrone jedes Opfers mit angerufen wurden. Beim Gebäckopfer erhielten sie die beiden „Butterteile" *(ājyabhāga);* beim Somaopfer wurde das dem Soma vorangehende Tieropfer für sie eingeführt oder auf sie übertragen.

[1]) Von den Auffassungen L. v. Schröders („Über den Glauben an ein höchstes gutes Wesen bei den Ariern", Reden u. Aufsätze 368 ff.) weiche ich ab.

[2]) Siehe den Abschnitt über Varuṇa, Mitra und die Ādityas.

höchsten Herrn von Recht und Reinheit, insonderheit auf dem Boden der zarathustrischen Lehre nicht entgehen konnte. Im Veda dagegen steht Indra im Vordergrund. Wohl erhebt manches Wort in den an Varuṇa gerichteten Liedern auch diesen auf die höchste Höhe, und viele Vergleichungen zwischen beiden Göttern — vor allem das sogleich zu betrachtende Kampfgespräch — zeigen, daß man Varuṇa vor allen anderen als Rivalen der Größe Indras ansieht. Aber der Schwerpunkt des Kultus und der religiösen Poesie fällt doch auf die Seite Indras. Bei den Opfern der kriegerischen Fürsten, für welche die Sänger dichten, muß die Bitte um Macht und Sieg, um diese Gaben Indras, das Verlangen nach Vergebung der Sünden, der Gnade Varuṇas übertönen. Und die liturgische Poesie gilt vornehmlich dem Somaopfer; der große Somatrinker aber ist Indra. So tritt neben Indras Preis der Gedanke an die Hoheit Varuṇas doch nur im einzelnen Moment für den vedischen Dichter in den Vordergrund, etwa wo Nachsinnen über die höchsten Ordnungen der Welt ihn hervorruft oder das Gefühl des Verfolgtseins durch den Zorn des sündenstrafenden Gottes[1]).

[1]) Die von verschiedenen Forschern geäußerte Ansicht, daß Varuṇa und die Ādityas die höchsten Götter eines älteren Zeitalters gewesen seien und dann später erst Indra sie verdrängt habe, geht meiner Ansicht nach über das hinaus, was bewiesen werden kann. Die gegen den alten Zustand der Dinge vollständig verschobenen Verhältnisse des Awesta und wohl überhaupt der iranischen Religion lassen sich dafür nicht geltend machen. Ob vielleicht eher die Reihenfolge der Götter in den Urkunden von Boghazköi (vgl. oben S. 24)? Eine etwas schmale Basis für jene Hypothese. Daß erst nationalindischer Glaube Indra zu seiner vedischen Größe erhoben habe, ist kaum wahrscheinlich. Am wenigsten kann ich in dem Lied vom Rangstreit Indras und Varuṇas (s. sogleich) ein Dokument für einen Umschwung in der Rangordnung der Götter finden. Dort steht nur da, daß jeder Gott seine eigene Macht gegen den anderen rühmt und dann, wie es scheint, auf Anlaß eines bestimmten an beide gerichteten Anliegens ein vermutlich beide gleichstellender Ausgleich getroffen wird.

Das eben erwähnte Kampfgespräch der beiden Götter[1]) hebt mit einer Rede Varuṇas an:

„Mir dem ewigen Herrscher wahrlich gehört das Königtum, wie alle Unsterblichen (es) uns (zuerkennen). Dem Willen Varuṇas folgen die Götter. Ich herrsche über das oberste Reich, über (der Welt) Hülle.

„Ich bin der König Varuṇa. Für mich haben jene Wundermächte, die ersten, sich in Bestand erhalten. Dem Willen Varuṇas folgen die Götter. Ich herrsche über das oberste Reich, über (der Welt) Hülle.

„Ich Varuṇa habe als (der wahre) Indra mit meiner Größe der Lüfte Doppelreich[2]), das tiefe, weite, festgegründete, Himmel und Erde habe ich gefügt und gehalten, der ich wie Tvaṣṭar alles kenne was da ist.

„Ich habe die netzenden Wasser schwellen gemacht. Den Himmel habe ich gehalten an des Rechtes Sitz. Durch das Recht hat der Aditi Sohn, des Rechtes Freund, dreiteilig die Erde ausgebreitet."

Nun spricht Indra: „Mich rufen beim Rennen die Männer mit stolzen Rossen, mich in der Schlacht, wen die Feinde umringen. Wettlauf schaffe ich Indra der Freigebige. Den Staub wirble ich Übermächtiger auf.

„Ich habe alle jene (Taten) getan. Niemand ist, der meiner göttlichen Kraft der unwiderstehlichen wehre. Wenn Somatrank und Loblied mich berauscht hat, fürchtet sich der Lüfte grenzenloses Doppelreich."

Der Poet wird eine schließliche Versöhnung der streitenden Götter sich vorgestellt haben. Er sagt: „Des Purukutsa Weib hat euch Indra und Varuṇa mit Opfer und Anbetung geehrt. Der gabt ihr den König Trasadasyu, den Feindetöter, den Halbgott." Also die beiden Götter haben vereinte Verehrung empfangen, und vereint haben

[1]) IV, 42. Zu den Einzelheiten vgl. meine Noten und die dort angeführte Literatur, zu der jetzt Hillebrandt, Lieder des Ṛv. 87 f., hinzukommt.

[2]) Den niederen und den höheren Luftraum.

sie der Königin den Heldensohn verliehen. So ruft denn auch der Schlußvers des Liedes sie an, gemeinsam dem Beter ihre Gnade zu erweisen.

Übrigens führt der Veda auch da, wo er irgendeinen Gott bestimmt als den höchsten anspricht, dessen Willen die übrigen befolgen, doch eine solche Vorstellung kaum irgendwo durch ihre Konsequenzen durch. Weder veranschaulichen, soviel wir finden können, Erzählungen die über die anderen Götter sich erhebende Macht und Würde eines Götterkönigs, noch weisen die Kultordnungen auf derartiges hin. Das Denken des Zeitalters, mit dem wir uns hier beschäftigen, hat eben die Idee eines höchsten Weltregierers nur oberflächlich gestreift; ihre volle Tiefe zu erfassen ist der indischen Frühzeit nicht gegeben gewesen. —

Wie wir in den hier besprochenen Fragen alles voll von Schwankungen finden, kann überhaupt von den Göttern des Veda gesagt werden, daß die Umrisse der einzelnen zum Verschwimmen in unbestimmte Formlosigkeit neigen. Der Phantasie des vedischen Dichters und des vedischen Volkes fehlt jenes Geheimnis der Gestaltungskraft, das den Göttern Homers ihre ewig lebendige Form gegeben hat. Es wäre zuviel gesagt, daß Agni oder Indra für die vedischen Dichter eigene Individualität nicht besessen hätten, aber die besonderen Züge ihres Wesens werden oft nahezu überdeckt von dem, was allen Göttern gemeinsam ist und alle einander ähnlich macht, dem uniformartigen Gewand von Macht, Licht, Güte, Weisheit, welche in immer denselben stereotypen Ausdrücken zu preisen die vedischen Dichter nicht müde werden. Mancherlei trägt weiter dazu bei, daß die individuellen Gestalten der einzelnen Götter vermischt und verwischt werden. Vielfach begegnen sich mehrere unter ihnen in denselben Funktionen. Hilfe gegen böse Dämonen leistet das Feuer, das sie verbrennt, leistet aber auch der Schleuderer der Vajrawaffe, der sie zerschmettert, und andere Götter mehr. So decken sich Agni und Indra in einer Reihe von Zügen, und die einmal vorhandene teil-

weise Übereinstimmung hat dann natürlich die Tendenz sich über ihre ursprünglichen Grenzen hinaus auszubreiten; der Dichter gerät aus dem einen Geleise der routinemäßigen Götterverherrlichung in ein anderes, das ihn dann eine kürzere oder längere Strecke weiterführt. Hier wird auch die oben (S. 95) berührte Neigung des Veda von Einfluß gewesen sein, die Götter zu Paaren zu verbinden. Indem man Indra und Agni gemeinsam verherrlichte, dehnte man, was dem einen Gott zukam, auch auf den anderen aus: Agni, sonst kein Somatrinker, wurde zum Somatrinker in Indras Genossenschaft; er wurde zum Vṛtratöter und Schwinger des Vajra; er wurde wie Indra zum Gewinner der Kühe und Wasser, der Sonne und Morgenröte. So wandert der Mythus von einem Gott zum anderen; die Forschung muß sich davor hüten, ihm dann an beiden Stellen dasselbe Gewicht zuzuerkennen; sie muß vielmehr das Ursprüngliche und das Übertragene unterscheiden. Ganz besonders übrigens sind gewisse Betätigungen, die sozusagen mythologisch mehr oder weniger herrenlos sind, dem Schwanken zwischen verschiedenen Gottheiten unterworfen. So wird das Lob die Weiten der Erde ausgebreitet, die Höhen des Himmels mit seinen Stützen festgestellt zu haben, bald Varuṇa als dem Herrn aller Ordnungen, bald Indra als dem Stärksten, bald Viṣṇu als dem Durchmesser der Raumesweiten gezollt, und der Dichter, gewöhnt hier diesem dort jenem Gott den Ruhm solcher Taten beizulegen, läßt dann die übrigen Götter nicht gern zurückstehen[1]). Weiter werden die Vermischungen der Göttertypen dadurch befördert, daß dieselbe Naturwesenheit im Zusammenhang verschiedener mythologischer Vorstellungsgruppen erscheint. Das Wasser wird zunächst von

[1]) Wie weit hierin gegangen wird, zeige ein Beispiel. Ein jüngerer Dichter, der Zaubersprüche für ein Amulett aus Darbhagras verfertigt, sagt von diesem Gras, daß es, „wie es geboren ward, die Erde befestigt, den Luftraum und Himmel gestützt hat". Ath. V. XIX, 32, 9.

Dämonen belebt, die eben nur Wasserbewohner sind. Aber das Wasser erweist sich auch durch Betrachtungen man kann sagen naturwissenschaftlicher Art, die dann zur Quelle von Mythen werden, als Ursprungsort des Feuers: in der Tiefe der Wasser wohnt das Feuerwesen. So gelangt das „Wasserkind" (*apām napāt*), ein allem Anschein nach ursprünglich allein auf das Wasser bezüglicher Dämon, dazu mit Agni zu verschmelzen. Agni anderseits gerät, indem das irdische Feuer als mit dem himmlischen Sonnenfeuer identisch aufgefaßt wird, in den um die Sonne sich bewegenden Gedankenkreis. Auf vielen Gebieten, nirgends aber stärker als in der Agnimythologie, wiederholt sich immer dasselbe, daß das Nachdenken über den Naturzusammenhang der mannigfachen Wesenheiten die eine als verborgen in der anderen enthalten herausstellt. So gewinnt allmählich, hinzutretend zu dem gewissermaßen naturwüchsigen Verschwimmen der Typen, eine bewußte Tendenz des Identifizierens alles scheinbar Verschiedenen immer mehr an Bedeutung. Indem man das verborgene Wesen eines Gottes in seiner ganzen Tiefe und Vielseitigkeit zu entfalten sucht, gefällt man sich immer mehr darin es auszusprechen, daß dieser Gott auch das ist was ein anderer Gott ist. Die oberflächlichste Berührung — und manchmal noch weniger — genügt, den Sänger sagen zu lassen: „Du, Agni, bist Varuṇa, wenn du geboren wirst. Du bist Mitra, wenn man dich entflammt. In dir, Sohn der Kraft, weilen alle Götter. Du bist Indra für den Sterblichen, der dir dient. Du bist Aryaman, wenn du, o Selbstherr, der Jungfrauen verborgenen Namen (d. h. verborgenes Wesen) in dir trägst; wie Mitra, den wohlniedergelegten, salbt man dich mit Kühen[1]), wenn du Eintracht schaffst unter den Gatten" (V, 3, 1—2). Alle solche Gedankenspiele geben den monotheistischen und namentlich den pantheistischen Tendenzen, die sich bald immer entschiedener regen, Nahrung und empfangen sie

[1]) D. h. mit der von der Kuh kommenden Butter.

wiederum von jenen. Das Denken strebt dem Punkt zu, wo jede Einzelpersönlichkeit, jedes in sich begrenzte Dasein nur als verschwindende Schaumblase auf dem Meer des einen Alllebens erscheint. Doch den Weg vom vedischen Götterglauben zur Brahmanlehre zu verfolgen ist nicht unsere Aufgabe [1]).

[1]) Nur in der Kürze sei hier der Theorie des vedischen „Henotheismus" gedacht (M. Müller, Ursprung und Entwicklung der Religion 312 ff.; *Physical Religion* 180 ff.; von der anschließenden Literatur hebe ich hervor Hopkins in den *Class. Studies in honour of H. Drisler* 75 ff.), des „Glaubens an einzelne abwechselnd als höchste hervortretende Götter". Der vedische Dichter lege — wenigstens in großen Schichten der Texte — jedem Gott, den er eben anruft, für den Augenblick alles bei, was von einem göttlichen Wesen gesagt werden kann; jeder sei der Reihe nach durchaus unabhängig, durchaus der höchste, durchaus göttlich. Ich kann mein Bedenken gegen diese Vorstellung von einem Versinken des Geistes der vedischen Sänger in den Glauben an wechselnde, jedesmal höchste und einzige Gottheiten nicht zurückhalten. Ich will nicht von den im Ṛgveda so häufigen Liedern an „alle Götter" sprechen, in denen der Reihe nach sämtliche Hauptgottheiten und Scharen auch der kleineren gepriesen werden; ich weise nur darauf hin, daß die große Masse der vedischen Lieder für einen bestimmten rituellen Zweck gedichtet ist, für das Somaopfer, das schon damals in seinem weiten Rahmen die Verehrung ungefähr des ganzen alten Pantheon umfaßte. Die Dichter, die Indra oder Agni mit jenem scheinbar henotheistischen Versinken in die Anbetung immer des einen Gottes besangen, wußten als die erfahrenen Opfertechniker, die sie in der Tat waren, genau, an welche Stelle des Opfers, vor und hinter welche anderen Götter der gerade von ihnen verherrlichte Gott gehörte. Meines Erachtens erklären sich die Eigentümlichkeiten der vedischen Poesie, die den Schein des Henotheismus hervorrufen, einerseits aus jener oben charakterisierten Unbestimmtheit der Umrisse, die den vedischen Göttergestalten eigen ist, anderseits aus der begreiflichen Höflichkeit des Sängers oder Priesters gegenüber jedem der himmlischen Herren, mit dem zu reden er augenblicklich die Ehre hat.

Zweiter Abschnitt

Die einzelnen Götter und Dämonen

Agni

Der vorvedische und der vedische Feuergott. Fragen wir nach der Vorgeschichte Agnis, des vedischen Feuergottes, so sind uns in bezug auf die indoeuropäische Zeit natürlich nur dürftige und unbestimmte Vorstellungen über die mythologische und religiöse Geltung des Feuers erreichbar. Als wahrscheinlich darf gelten, daß der Mythus von der Herabkunft des Feuers aus seiner himmlischen Heimat in jene Zeit zurückgeht, ferner, daß die selbstverständliche Sorge für die kontinuierliche Erhaltung des Feuers schon damals von gewissen Kultformen umgeben war. Ob neben dem dämonenvertreibenden Zauberfeuer auch das eigentliche Opferfeuer der indoeuropäischen Zeit angehört hat, scheint fraglich [1]). Gewiß ist, daß bei vielen Völkern dieses Stammes sich die Sitte findet, dem Feuer selbst Opfergaben zu spenden. Wenn in historischen Zeiten so verschiedene Typen auftreten, wie die weibliche Gestalt der Hestia-Vesta gegenüber dem männlichen Feuergott der asiatischen Völker, möchte man zu schließen versucht sein, daß in der indoeuropäischen Periode die Personifikation der im Feuer lebenden Macht — anders als beispielsweise die des Gewittergottes — noch eine ganz schattenhafte gewesen sein müsse: ein Schluß, der doch in

[1]) Schrader, Reallexikon der idg. Altertumskunde 599 f.

Anbetracht der starken Möglichkeit, daß Altes durch neu sich einschiebende und vorschiebende Vorstellungskreise verdunkelt sein kann, durchaus unsicher bleibt[1]).

Bestimmter ist das Bild, das die Vergleichung von Veda und Awesta für das indoiranische Zeitalter ergibt. Damals bewegte sich um das Feuer ein hochentwickelter Kultus. Man personifizierte es als starken, reinen, weisen Gott, gütig gegen das Haus, in dem man ihm mit Freuden dient, seinen Freunden ein Spender von Ruhm und Nahrung, von Herden, kräftiger Nachkommenschaft, geistiger Kraft, seinen Feinden aber ein Vernichter. Auch die Verschiedenheit der Formen und Aufenthaltsorte des Feuers — wie des Blitzfeuers, des Feuers, das im Holz der Bäume wohnt und aus ihm durch Reiben hervorgelockt wird, usw. — scheint schon jenes Zeitalter beschäftigt zu haben.

Wenden wir uns nun zum Veda, so sehen wir Agni neben Indra im Kultus und der religiösen Poesie geradezu die erste Stelle einnehmen, zu der ihn, den sakrifikalen Gott, offenbar priesterliche Denkweise erhoben hatte. Man kann sogar sagen, daß außerhalb der Sphäre des Somaopfers — mit dem der Ṛgveda es fast ausschließlich zu tun hat — und des großen überwiegend im Namen des Kriegeradels ausgeübten Kultus von jenen beiden im Ṛgveda etwa gleichmäßig hervortretenden Göttern Agni das entschiedene Übergewicht hat. Zwischen ihm und Indra besteht ein fühlbarer Unterschied des Charakters. Bei Indra ragt mehr die unbezwingliche, alles niederwerfende Stärke hervor, bei Agni die Weisheit. Jener ist der große Kämpfer, dieser der große Priester[2]). So zeigt sich auch in den Gütern, deren Verleihung man von beiden erwartet, ein freilich nur

[1]) Man vergleiche die Bemerkungen von Schrader, *Encycl. of Rel. and Ethics* II, 34 f., und von Hirt, Indogermanen II, 510.

[2]) Wobei sich von selbst versteht, daß Anähnlichungen stattfinden, die übrigens ganz vorwiegend in der Richtung auf den Indratypus hin verlaufen: es ging wohl an, den Feuergott zum Vṛtratöter, aber kaum den Indra zum Opferpriester (Hotar) zu stempeln.

leise nuancierter Unterschied: auf seiten Indras mehr Macht, Sieg, Triumph, auf der Agnis häuslicher Wohlstand, Kindersegen, ruhiges Gedeihen.

Bei aller Neigung des Veda, Agnis Bedeutung zu steigern, scheint doch hier und da aus der Ausdrucksweise der Hymnen herauszuklingen, was in der Tat ohne Zweifel die Anschauung einer sehr alten Zeit gewesen ist, daß er, der vorzugsweise auf Erden, in den menschlichen Wohnungen sein Wesen treibende Dämon, den eigentlichen Göttern, den „Himmlischen" nicht vollkommen gleichstand [1]). Wenn er der Bote der Götter heißt, wenn gesagt wird, daß die Götter ihn in den menschlichen Wohnungen niedergesetzt, ihn zum Opferdienst angestellt und ihm als Lohn dafür ewige Jugend verliehen haben, oder auch selbst wenn Ausdrücke von ihm gebraucht werden wie daß er, der Sohn der Götter, zu ihrem Vater geworden sei [2]): immer erscheint er der kompakten Masse der „Götter" gegenüber in einer gewissen Sonderstellung. Vor allem aber ist bemerkenswert, daß Agni an dem vornehmsten Trank der Götter, dem Soma, so gut wie keinen, ursprünglich gewiß keinen Anteil hat. So oft von ihm gesagt wird, daß er den Menschen segnet, der ihm Brennholz, Opferbutter, Anbetung bringt, so seltene Ausnahme ist es, daß der Fromme als den Soma für ihn bereitend erscheint [3]). Darf man nicht annehmen, daß, als Agni zu seiner vollen göttlichen Bedeutung gelangte, die Grundordnungen des Somaopfers bereits feststanden?

Agnis verschiedene Geburten. Die Mythen des Agni berichten, im Gegensatz vor allem zu denen Indras, wenig von Taten des Gottes. Das hängt mit der bereits

[1]) Hängt es damit zusammen, daß in den Dokumenten von Boghazköi (oben S. 24) Agni nicht erwähnt wird?

[2]) Ṛv. I, 69, 2.

[3]) Vgl. I, 99, 1; VI, 16. 16. Häufiger tritt Agni als Somatrinker auf, wo er sich in der Genossenschaft Indras, in zweiter Linie der Marut befindet: da ist er von diesen gewissermaßen attrahiert.

hervorgehobenen geringeren Ausgeprägtheit seines Anthropomorphismus (S. 42) zusammen. Die Spekulationen, mit denen sich die Agnilieder vornehmlich beschäftigen — neben ihrem Hauptthema, der Erscheinung und dem Tun des Gottes in derjenigen seiner Gestalten, die dem Priester die gegenwärtigste ist, als Opferfeuer —, betreffen die Mannigfaltigkeit von Agnis verschiedenen Geburten, seinen Erscheinungsformen, seinen Wohnstätten. Bei keiner Gottheit lagen Betrachtungen dieser Art so nahe wie bei ihm, dessen wunderbare Geburt aus den Reibhölzern und dessen Wesensgleichheit in himmlischen Formen neben der irdischen, in verborgenen neben der offenbaren die Geheimniskrämerei der vedischen Priester angelegentlich beschäftigen und ein beliebtes Thema für den Preis des Gottes abgeben mußte.

Von Geburten oder Formen des Agni werden bald zwei genannt, bald die beliebte Dreizahl; auch längere Aufzählungen finden sich. Die mehrfach ihm beigelegte Bezeichnung „der zweigeburtige" bezieht sich auf seine himmlische und seine irdische Natur: „Wir wollen dir dienen, Agni, in deiner höchsten Geburt; mit Lobliedern wollen wir dienen an der niederen Stätte." „Uns höre Agni mit seinen häuslichen Angesichtern, mit seinen himmlischen höre uns der nie Ermattende." „Seinen Sitz nimmt er auf den unteren Flächen, auf den oberen Flächen nimmt ihn Agni[1])." Derselben Anschauung stehen auch die Äußerungen nah, die — mit oder ohne ausdrückliche Gegenüberstellung des von den Menschen entflammten — den von den Göttern entflammten Agni nennen[2]). Auch wenn es heißt: „Ob du, Agni,

[1]) Rv. II. 9, 3; III. 54, 1; I, 128, 3.

[2]) So am ausgeprägtesten in der bekannten Formel Ait. Br. II, 34. Vgl. die rgvedischen Stellen bei Bergaigne I, 103. Die Vorstellung vom götterentflammten Agni wird einerseits auf dem Gedanken beruhen, daß die himmlischen Formen des Feuers, weil mit den irdischen wesensgleich, auch wie diese von irgendwem entflammt sein müssen: anderseits auf der im göttlichen Anthropomorphismus

himmelgeboren, ob du wassergeboren bist, Krafterzeugter, dich rufen wir mit Gebeten" (VIII, 43, 28), scheint dieselbe Zweiheit [1]) des himmlischen und irdischen Feuers zu verstehen; wir werden bei der Betrachtung der Geburt Agnis aus den Wassern sehen, daß bei diesen vornehmlich an die irdischen Gewässer gedacht ist.

Die oft erwähnte Dreizahl von Agnis Formen oder Geburten [2]) wird nicht immer genau in derselben Weise verstanden. Besonders deutlich ist die Beziehung auf Himmel, Wasser, Reibhölzer in der folgenden Stelle: „Vom Himmel her ward Agni zuerst, von uns zum zweiten ward Jātavedas [3]) geboren; zum dritten in den Wassern . . ." (X, 45, 1). Ein anderes Mal heißt es: „Drei Ursprünge von ihm hegen sie: im Meer den einen, am Himmel den einen, und in den Wassern" (I, 95, 3) — sonderbar, daß hier Meer und Wasser unterschieden werden und von Agnis Erzeugung durch Menschenhand überhaupt nicht die Rede ist [4]). Ich führe noch einige Stellen an, die ohne auf eine bestimmte Zahl Gewicht zu legen von verschiedenen Geburten oder Formen des Agni sprechen. „Du, Agni, der Flammende, wirst von den Himmeln her, du von den Wassern, du aus dem Stein, du aus den Wäldern, du aus den Pflanzen, du, Herr der Männer, wirst als der Männer Besitz in Glanz geboren." „Der Wasser Sproß, der Wälder Sproß, des Stehenden Sproß, des Beweglichen Sproß; selbst im Stein (verehrt man) ihn, in der (menschlichen?) Wohnung; wie

liegenden Vorstellung, daß die höchste und heiligste Tätigkeit der Menschen auch von den Göttern vollzogen werden muß: das Opfer, also auch das Entflammen des Opferfeuers.

[1]) Oder eine Dreiheit, mit dem durch Reibung hervorgebrachten Agni („Krafterzeugter") als dritter Form?

[2]) Siehe Bergaigne I, 21 f., Macdonell 93.

[3]) Beiname des Agni, wohl „der die Wesen (Geburten) kennt".

[4]) Doch hat von dieser der vorangehende Vers gesprochen. Zur Unterscheidung von „Wasser" und „Meer" vgl. I, 163, 4. Sollte das „Meer" auf die Vorstellung eines unterseeischen Feuers deuten (vgl. unten S. 114 A. 3)?

der Gauen Gauherr (?), der Unsterbliche, Weisheitsvolle." „Agni, dein Glanz, der am Himmel und auf der Erde ist, der in den Pflanzen, den Wassern ist, Anbetungswürdiger, mit dem du die weite Luft umspannt hast . . ." [1]).

Was ist nun mit Agnis himmlischer Geburt, was mit seiner Geburt aus den Wassern gemeint? Beim himmlischen Agni kann die Sonne, kann auch der Blitz in Betracht kommen. Der Blitz seinerseits wieder kann wie als himmlisches so auch als dem Wasserreich entstammendes Wesen verstanden werden: seine Heimat ist ja die Wolke. Wir werden aber sehen, daß für die vedische Vorstellung noch außer dem Blitz in ganz anderem Sinne Feuer in allem Wasser, im irdischen wie im himmlischen enthalten ist. Wo nun Himmelsagni und Wasseragni nebeneinander genannt werden, glaube ich im ganzen [2]), daß jener eher als die Sonne, dieser in der eben berührten, vom Blitz verschiedenen Bedeutung zu verstehen ist, der Blitz aber, wie noch weiterhin zu besprechen ist, zurücktritt [3]). Immerhin muß zugestanden werden, daß der Sinn, den jede einzelne Stelle mit den verschiedenen Formen oder Geburten Agnis verbindet, vielfach zweifelhaft bleibt; das Wichtigere aber, wie diese Formen selbst vorgestellt werden, steht fest. Betrachten wir sie der Reihe nach.

Die Wesensgleichheit Agnis mit der Sonne, genauer die Geltung der Sonne als einer Erscheinung Agnis ist ein unzweifelhaft vedisches Dogma. Agni „steht mit seinem

[1]) II, 1, 1; I, 70. 3. 4; III, 22, 2 (zu den ersten Stellen vgl. meine Noten; I, 70. 4 zu lesen *viśpâḥ?*). Aus der späteren vedischen Literatur nehme man dazu etwa die große Aufzählung von Aufenthaltsorten des Agni Atharvaveda III, 21 oder kleinere wie Atharv. XII, 1. 19 f. und in dem Spruch bei Āpastamba Śraut. V, 16, 4.

[2]) Doch nicht ohne Einschränkung; s unten S. 111.

[3]) Dem widerspricht es nicht, wenn die Herabbringung des Feuers durch Mātariśvan (s. unten) vom Himmel her nach dem ursprünglichen Sinn auf den Blitz zu deuten sein sollte. Denn es ist doch recht zweifelhaft, wie weit diese Auffassung den vedischen Dichtern und Denkern selbst noch lebendig war.

Glanz da, als Sonne die Männer über ihre Wohnsitze verbreitend". „Agni mit hellem Glanz leuchtete mächtig als Sonne; am Himmel als Sonne leuchtete er." „Agni, deine Strahlen, die in der Sonne sind, die mit des Sonnenaufgangs Strahlen sich über den Himmel breiten" usw.[1]). Aber es ist verhältnismäßig selten, daß dieser Seite von Agnis Wesen Erwähnung geschieht. Es gehört sozusagen zur Vollständigkeit der ihm zukommenden Titulatur, doch eben nur zu dieser, ihn wie in anderen Gestalten so auch als die himmelgeborene Sonne zu verehren: gewöhnlich ist Agni das irdische Feuer, das mit der Sonne am Himmel vielmehr verglichen als ihr gleichgesetzt wird. „Im Herzen", wird gesagt, „schuf Varuṇa den Willen, im Wasser den Agni, die Sonne am Himmel, auf dem Felsen den Soma" (V, 85, 2): — man sieht, wie dem ohne Voreingenommenheit redenden Dichter die Sonne ein Wesen und Agni ein anderes, vom Schöpfer an eine andere Stelle gesetztes ist. Die Sonne war doch allzusehr eine Potenz für sich, als daß die Auffassung von ihr als Feuer erheblichere Bedeutung hätte haben können.

Im Ritual scheint sich auf den Zusammenhang von Sonne und Feuer neben einigen anderen Riten[2]) namentlich das morgendliche Feueropfer zu beziehen: um die Zeit des Sonnenaufgangs — ebenso dann auch um die des Untergangs — wurde das Opferfeuer[3]) angeschürt und Milch geopfert. Es darf vermutet werden — und außerindische

[1]) Ṛv. III, 14, 4; VIII, 56, 5; Taitt. S. IV. 2, 9, 4. Vgl. auch Ṛv. X, 88, 6. 10. 11; Av. XIII, 1, 11.

[2]) Ich führe an, daß bei der Anlegung des Opferfeuers „auf der Südseite der Brahman einen Wagen oder ein Wagenrad in Bewegung setzt, bis sich das Rad dreimal herumgedreht hat" — offenbar ein Sonnensymbol (vgl. oben S. 85) — und daß man dabei nicht zwischen Sonne und Feuer treten darf (Āpastamba Śraut. V, 14, 6. 10). Die Feuerreibung soll nicht vor Sonnenaufgang vollzogen werden (Maitr. Saṃh. I, 6, 10). — Ein Feuerbrand als Vertreter der Sonne bei einem Ritus findet sich Śatapatha Br. III, 9, 2, 9 (vgl. oben S. 85).

[3]) Resp. die Opferfeuer; die näheren Details sind hier entbehrlich.

Parallelen unterstützen die Vermutung — daß dieser Akt, der auf der einen Seite offenbar die regelmäßige, dem heiligen Feuer selbstverständlich zukommende Unterhaltung und Bedienung darstellt, anderseits zugleich wenigstens in alter Zeit ein der Sonne geltender Zauber gewesen ist. Indem man das Feuer entflammte, bewirkte oder förderte man den Aufgang der Sonne[1]). Vielleicht darf wenigstens eine Spur dieses Gedankens noch in den Sprüchen gesehen werden, welche die jüngeren Veden für jene morgendliche und abendliche Bedienung des Feuers vorschreiben: abends „Agni ist Licht, Licht ist Agni"; morgens „Sonne ist Licht, Licht ist Sonne": eine Parallelisierung der beiden Lichtwesen, die wohl der Rest eines zwischen ihnen gedachten engeren, konkreteren Zusammenhangs sein kann. Sehr ausdrücklich sagt denn auch ein Brāhmaṇa[2]): „Indem er morgens vor Sonnenaufgang opfert, bringt er ihn[3]) zum Geborenwerden; zu Glanz werdend, leuchtend geht er auf. In Wahrheit würde er nicht aufgehen, wenn er nicht in ihm[4]) diese Darbringung opferte." Für die ältere Zeit aber bezeugen Stellen des Ṛgveda[5]) die gleiche Auffassung sehr ausdrücklich. So heißt es: „Laß uns Agni, o Gott, deine himmelhafte, ewig junge (Flamme) entfachen, damit dein wunderbarerer Brand[6]) am Himmel leuchte." „Agni, du führtest das ewig junge Gestirn, die Sonne am Himmel

[1]) Es ist wohl müßig zu fragen, ob dieser Zauber auf der Vorstellung vom irdischen Feuer als Abbild der Sonne oder von seiner Wesensgleichheit mit ihr beruhte: beides fällt für das alte Denken so ziemlich zusammen.

[2]) Śatap. Br. II, 3, 1, 5.

[3]) Die männlich gedachte Sonne.

[4]) In der im Opferfeuer ruhenden Sonne.

[5]) Bergaigne I, 140 f., dessen Darstellung doch die spezielle Bedeutung dieses Ritus zu sehr in der allgemeinen Kategorie „action du sacrifice terrestre sur les phénomènes célestes" verschwimmen läßt.

[6]) Wörtlich „Holzscheit". Da das Feuer am Holz haftet, setzt auch das himmlische Feuer ein Holzscheit voraus. Vgl. Ṛv. III, 2, 9.

empor, den Menschen Licht schaffend [1])." Die letztere Stelle scheint, wie so häufig geschieht, den täglich sich wiederholenden Vorgang in ein der Weltschöpfung zugehöriges Ereignis umzusetzen. Ähnlich ist denn auch der uns hier beschäftigende Vorstellungskreis in den später zu erörternden Mythus von Indras Sonnenerlangung eingefügt worden: wie die Angirasen den Felsen zerspalteten und ihre Stimme mit dem Gebrüll der Kühe vereinten, „da wurde die Sonne sichtbar, als Agni geboren war" [2]).

Nach dem Sonnenagni kommt Agnis Gestalt als Blitz in Frage. Die lange Zeit in der mythologischen Forschung herrschende Vorliebe für das Gewitter hat dazu geführt, daß man diese Auffassung Agnis offenbar in viel zu großer Ausdehnung in die Texte hineingelesen hat [3]). Selbstverständlich soll nicht geleugnet werden, daß die Feuernatur des Blitzes oder die Blitzverwandtschaft des Feuers von den vedischen Dichtern hier und da berührt wird — so heißt Agni einmal [4]) „der leuchtende Donner, der im Lichtraum ist" —, aber das ist eben nur sozusagen eine gelegentliche Randverzierung an seinem Bilde [5]). Gewöhnlich wird er, wo er mit dem

[1]) Ṛv. V, 6, 4 (vgl. meine Note zu I, 30, 9); X, 156, 4.

[2]) Ṛv. IV, 3, 11 — Vgl. auch Taitt. Saṃh. IV, 7, 13, 3, wo von den alten Ṛṣis gesagt wird: „das Feuer entflammend, die Sonne herbeibringend."

[3]) Ich befinde mich hier im Einklang mit Hillebrandt, V. M. II, 128 ff.

[4]) Ṛv. VI, 6, 2. Hervorgehoben sei etwa noch Av. VIII, 1, 11. Weiteres s. bei Bergaigne I, 15, Macdonell 92.

[5]) Aus dem Ritual erwähne ich als die Beziehung zwischen Agni und dem Blitz betreffend die Verwendung von Holz eines blitzgetroffenen Baums beim Ritus der Feueranlegung (Āpast. Śr. V, 2, 4; offenbar sollte die Kraft auch des Blitzfeuers dem Ritus dienstbar gemacht werden), sowie die durch ein Opfer an „Agni in den Wassern" zu vollziehende Expiation, wenn das Opferfeuer sich mit Blitzfeuer vermischt hatte (Śat. Br. XII, 4, 4, 4; Katy. XXV, 4, 33; Ait. Br. VII, 7; Śankh. Śr. III, 4, 7). Von besonderem Interesse ist hierbei die Ausdrucksweise von Ait. Br. a. a. O. „Wessen Feuer sich mit himmlischem Feuer vermischen: was ist dafür die Ex-

Blitz zusammen genannt wird, mit diesem — oder dieser mit ihm — verglichen und eben dadurch von ihm unterschieden. Mit Recht ist bemerkt worden[1]), daß die unstete Natur des Blitzes überhaupt seiner Entwicklung zu einer Gottheit nicht günstig ist. Gewiß ist nicht ausgeschlossen, daß er auch zum Gott wird. Aber am natürlichsten wird er zu einer Waffe, einem Werkzeug in der Hand des Gottes. Es ist der Indramythus mit dem Vajra, nicht der Agnimythus, in dem vornehmlich wir vom Blitz hören.

Die Vorstellung von dem in den Wassern weilenden, „in das Meer sich kleidenden", „den Samen der Wasser belebenden" Agni tritt nun aber doch im ganzen Veda hervor. Eine schon oben (S. 109) erwähnte Stelle läßt Varuṇa „im Herzen den Willen, im Wasser den Agni, die Sonne am Himmel" schaffen; das Wasser wird also im selben Sinn als Agnis eigentliche Heimat angesehen wie der Himmel Heimat der Sonne ist[2]). Man fühlt auch wohl, daß der Dichter hier einen in ihm selbst lebenden, für ihn anschaulichen Gedanken ausspricht, nicht unverständlich Gewordenes wiederholt. So wird es eine andere Vorstellung als die des Blitzes sein, die der vedischen Zeit bei der Wasserheimat des Agni in erster Linie vorgeschwebt hat.

---

piation? Er soll dem Agni in den Wassern einen achtschaligen Opferfladen darbringen" — wofür dann die Verse Ṛv. VIII, 43, 9; III, 1, 3 vorgeschrieben werden, beide Agnis Aufenthalt in den Wassern erwähnend. Mir scheint klar, daß das Blitzfeuer hier allein als himmlisches Feuer bezeichnet wird. Das Feuer in den Wassern aber ist eben das vom Blitzfeuer verschiedene, sozusagen normale Feuer, dem man opfert, um es die fremde Beimischung überwinden zu lassen (vgl. unten S. 114 A. 4). So folgt gleich an derselben Stelle ein ähnlicher Ritus an den „reinen Agni" für den Fall einer Vermischung der Opferfeuer mit Leichenfeuer. — Über ein anderes Opfer an „Agni in den Wassern" s. unten S. 114 A. 2.

[1]) Hillebrandt, V. M. I, 368.

[2]) Man vergleiche auch Av. XIII, 1, 50, wo einem mystischen Agni, der „in der Wahrheit begründet" ist, der reale als der „in den Wassern entflammte" gegenübergestellt wird. Siehe auch Av. XIX, 33, 1, wo Agni deutlich sozusagen als Essenz des Wassers erscheint.

Den Weg zur Ermittlung dieser Seite am Wesen der Wasser, vermöge deren sie eine Heimat des Agni darstellen, scheint mir die schon in indoiranischer Zeit stehend gewordene [1]) Verbindung „Wasser und Pflanzen" anzuzeigen. Wie die Wasser, so sind auch die Pflanzen — die Hölzer, aus denen das Feuer gerieben wird — Heimat Agnis, und der Veda liebt es, gerade auch in Beziehung auf Agnis Wohnsitze Wasser und Pflanzen oder Wasser und Wälder zusammenzustellen [2]). Er gibt aber an einigen Stellen noch deutlichere Fingerzeige über die Art dieser Beziehung [3]). „Der Sprößling der Wasser ist in die fruchttragenden Pflanzen eingegangen." „In den Wassern, Agni, ist deine Stätte; in den Kräutern steigst du empor." „Wenn er vom höchsten Vater hergebracht wird, steigt er . . . die Pflanzen empor in seinen Behausungen [4])." Vom „höchsten Vater", dem Himmel, kommt das Wasser hernieder; aus dem Regen und dem ihm wesensgleichen Wasser der Erde saugen die Pflanzen ihre Nahrung auf. Die Pflanzen sind ja die „erstgeborene Essenz der Wasser", „Wasser ist ihr Wesen" [5]); im Wasser also muß die Kraft latent enthalten sein, die aus dem Holz der Pflanzen als Feuer hervorbricht. Kehrt dann das Feuer wieder als Rauch, also als Wolke, zum Himmel zurück, so ist der Kreislauf geschlossen, den ein Vers des Ṛgveda deutlich beschreibt: „Dasselbe Wasser

[1]) Wie Darmesteter in seiner Schrift „*Haurvatāt et Ameretāt*" gezeigt hat.

[2]) Vgl. Ṛv. I, 70, 3; 145, 5; X, 4, 5; 51, 3; 91, 6; Av. IV, 15, 10; XII, 3, 50.

[3]) In der Würdigung dieser Stellen wie überhaupt in wesentlichsten Punkten des hier Vorgetragenen ist mir Bergaigne (I, 17 f.) vorangegangen.

[4]) Ṛv. VII, 9, 3; VIII, 43, 9; I, 141, 4. Vgl. auch I, 67, 9. Agni wird Taitt. Saṃh. IV, 7, 13, 2 als „Kraftfülle des Wassers und der Pflanzen" bezeichnet; ebendas. IV, 6, 2, 3 wird gesagt, daß „der Vater und Erzeuger der Pflanzen den Sprößling der Wasser (d. h. Agni) an vielen Orten niedergelegt hat". Siehe auch Ṛv. VII, 101, 1.

[5]) Atharvaveda IV, 4, 5; VIII, 7, 8. 9.

geht hinauf und herab im Lauf der Tage: die Erde schwellen die Regengüsse; den Himmel schwellen die Flammen Agnis" (I, 164, 51). Es geht diesen Vorstellungen parallel und erläutert sie, wenn das Amṛta, die lebenverlängernde Kraft, die in den Pflanzen wohnt und die man mit dem Pflanzensaft dem Kranken zu genießen gibt, aus dem Samen Parjanyas des regnenden Gottes hergeleitet wird[1]).

Die Wahrscheinlichkeit soll nicht geleugnet werden, daß diese Gedanken über den Zusammenhang von Wasser und Feuer durch das Phänomen des wolkenentsprossenen Blitzes Verstärkung erhalten haben. Es kann auch vermutet werden, daß noch ein dritter Naturvorgang mit im Spiel gewesen ist: das Erlöschen des Feuers im Wasser, welches Eingehen des Feuers ins Wasser und somit latentes Verweilen in ihm zu bedeuten schien — „er zischt in den Wassern wie ein Schwan sich niederlassend", wird von Agni gesagt[2]). Das Ergebnis aber war in jedem Fall, daß alles Wasser, und zwar in erster Linie, weil der Aufmerksamkeit der vedischen Dichter am nächsten liegend, das irdische Wasser, das Wasser der Flüsse und Teiche, als Agni in sich enthaltend gedacht wurde[3]). Die Erde ist es, von der im Atharvaveda gesagt wird[4]), daß „auf ihr die

[1]) Atharvaveda VIII, 7, 21 f.

[2]) Ṛv. I, 65, 9. Ob es hierher gehört, wenn der Opferer, der ein unglückbringendes Opferfeuer ausgehen läßt, vorher eine Darbringung an „Agni in den Wassern" vollzieht (Āpastamba V, 26, 4; vgl. oben S. 111 Anm. 5), muß zweifelhaft bleiben.

[3]) Vgl. Ṛv. VIII, 39, 8. 10, wo gesagt wird, daß Agni „in allen Flüssen ruht", daß „die herumströmenden Wasser ihn umwallen". — Ein jüngerer vedischer Spruch nennt als den „aus den Wassern entstandenen Samen des Agni" das Gold, das bekanntlich in Flüssen Indiens zu finden ist (Āpast. V, 2, 1). — Ist die offenbar in eben diesen Zusammenhängen entwickelte Vorstellung von dem speziellen im Meere wohnenden, unterseeischen Feuer schon dem Ṛgveda zuzuschreiben? Vgl. Geldner, Ved. Stud. II, 269 ff., Hillebrandt, V. M. II, 143 A. 3, meine Bemerkungen ZDMG. LV, 318 f.

[4]) XII, 1, 37. So werden auch ebend. VIII, 1, 11 „die Agnis die in den Wassern sind" vom „himmlischen Agni mit dem Blitz"

Agnis weilten, die in den Wassern wohnen". In den jüngeren Ritualtexten findet sich mehrfach bei Zeremonien, die sich auf einen Teich oder auch nur auf Wassergefäße beziehen, die Anrufung des im betreffenden Wasser wohnenden Agni bzw. seiner verschiedenen Formen. Der Schüler, der am Ende der Schulzeit das feierliche Bad nimmt, schöpft Wasser mit einem Spruch, durch den er die leuchtende Gestalt des Agni ergreift, die anderen Feuer aber, die ins Wasser eingegangen sind, das geistschlagende, das körperverderbende usw. zurückläßt. Ähnlich wendet sich bei der Dedikation von Teichen, Brunnen oder Seen der Opferer mit Spenden an alle Formen des im Wasser hausenden Agni [1]). Der Priester, der durch einen Wasserguß die Königsweihe vollzieht, ruft dabei „alle Agnis die in den Wassern weilen" an [2]). Hier sei auch auf die zum Ritual der Feueraltarschichtung gehörige Zeremonie der Beschwichtigung von Agnis verderblicher Glut hingewiesen: gewisse Gegenstände, die feuchte Kühle bedeuten — Röhricht, ein Froschweibchen u. dgl. — werden über den Altar hingezogen mit Sprüchen, von denen einer den Agni einlädt, unter dem Röhricht, in den Flüssen seinen Weg zu nehmen; „du bist, Agni, die Galle der Wasser" [3]) — wobei vielleicht die Galle, den Anschauungen der späteren Medizin entsprechend, als wärmeschaffendes Prinzip gedacht ist. Die be-

---

unterschieden; ebenso sind III, 21, 1. 7 „die Agnis in den Wassern" und „die der Bahn des Blitzes folgen" offenbar verschieden. Vgl. auch S. 111 A. 5. — Anders freilich in dem Schematismus von Āpastamba V, 16, 4, wo drei Formen des Agni unterschieden werden: der Agni in den Tieren, auf der Erde; der Agni in den Wassern, in der Luft; der Agni in der Sonne, am Himmel. Hier sind also die Wasser die des Luftreichs.

[1]) Paraskara II, 6, 10 (Mantra Brāhmaṇa 1, 7, 1 fg.); Śānkhāyana G. V, 2, 5. Weiteres unten bei der Besprechung des Apāṃ napāt, S. 118.

[2]) Ait. Br. VIII, 6.

[3]) Taitt. S. IV, 6, 1, 2; VS. XVII, 6. Vgl. Weber, Ind. Stud. XIII, 274; Bloomfield. *Amer. Journal of Philology* XI, 345.

zeichneten Riten und Sprüche mögen vergleichsweise modern sein; daß die ihnen zugrunde liegende Anschauung vom Verhältnis Agnis zu den Wassern mit der ṛgvedischen identisch ist, scheint zweifellos.

Die dargestellten Auffassungen werden die Konsequenz haben, daß an vielen Stellen, die man auf Gewitterwolke und Blitz zu beziehen pflegte, diese Deutung wahrscheinlich hinter der auf das gewöhnliche Wasser — einschließlich des Wassers der Wolke, aber nicht sofern diese blitzt, sondern sofern sie die Erde befruchtet — und auf das in diesem Wasser latente Feuer zurückzutreten haben wird. Man betrachte etwa folgende Stellen aus einem Liede (Ṛv. III, 1), das sich mit besonderer Vorliebe in Agnis verborgenes Dasein vertieft. „Die Götter fanden Agni den Herrlichen in den Wassern bei dem Werk der Schwestern (d. h. eben der Wasser). Die sieben Jungfrauen (die Flüsse) hatten den Gesegneten großgezogen, der weiß zur Welt kommt, den rötlichen, in seiner Größe. Sie liefen zu ihm wie Stuten zum neugeborenen Füllen. Die Götter bestaunten Agni bei seiner Geburt . . . Er ist zu ihnen gegangen, die nicht essen, den untrüglichen, zu des Himmels jungen Töchtern, die sich nicht kleiden und doch nicht nackt sind. Da empfingen die alten, die jungen, die einem Schoß entstammenden, die sieben Töne[1]) eine Leibesfrucht. Ausgebreitet wurden seine allgestaltigen geballten Massen im Mutterschoß der Butter, im Strom der Honigtränke. Dorthin traten die strotzenden Milchkühe. Des Wunderkräftigen Eltern sind

[1]) Die „sieben Töne" — d. h. doch wohl die in den Lobgesängen zur Erscheinung kommenden Töne der Skala (vgl. I, 164, 24; IX, 103, 3) — scheinen in mystischer Einheit mit den sieben Strömen gedacht (vgl. Bergaigne II, 132). Daß diese durch die Übereinstimmung der Siebenzahl begünstigte Identifikation — man vergleiche die Bedeutungsentwicklung von Sarasvatī — von den Donnertönen der Wolke ihren Ausgang genommen habe, ist höchst fraglich; ist es doch richtig, würde die Verselbständigung der Vorstellung es immer noch ganz zweifelhaft lassen, ob das Wasser, an das hier gedacht ist, das Wolkenwasser ist.

die beiden großen einander zugekehrten (Welten). Der du getragen warst (im Mutterschoß), Sohn der Kraft, du hast aufgeleuchtet, helle gewaltige Wundergestalten annehmend. Es triefen die Ströme von Honigtrank, von Butter, wo der Stier herangewachsen ist an Weisheit." Einen überzeugenden Hinweis auf Wolke und Blitz kann ich hier nicht entdecken. Der vedische Dichter, der von diesen spricht, braucht andere Ausdrücke [1]). Mir scheint nur gesagt, daß Agni in den Wassern, die vornehmlich als die sieben irdischen Ströme vorgestellt sind, verborgen weilt und aus ihnen Kraft saugt; dann wird er, indem die sieben Töne des heiligen Liedes erklingen, für das Opfer entflammt, an Stätten, wo Butter und süßer Trank fließt. —

Die Vorstellungen von Agni als dem wasserentsprossenen haben zu einer Kontamination dieses Gottes mit einem ursprünglich von ihm wohl gänzlich verschiedenen Wesen geführt, dem „Wasserkinde" *(apāṃ napāt)*. Dieser Dämon geht auf die indoiranische Zeit zurück. Im Awesta finden wir ihn als einen Geist der Wasser, in deren Tiefe er lebt und mit denen zusammen er stehend angerufen wird: reich an schnellen Rossen [2]) — dies mögen ursprünglich die eilenden Wogen sein —, die Verteilung der Gewässer über die Erde beherrschend. Aber auch im Veda scheint durch die Züge, die er infolge seiner Identifikation mit Agni angenommen hat, sein ursprüngliches Wesen als Wassergott [3]) deutlich durch. Von den zwei an ihn gerichteten Hymnen des Ṛgveda bezieht sich der eine (X, 30), dessen rituelle Verwendung im wesentlichen feststeht [4]), auf Zeremonien, die es ausschließlich mit Wasser [5]), nicht mit Feuer zu tun

[1]) Man vergleiche etwa V, 84, 3; X, 75, 3[c] usw.

[2]) Im Veda ist „schnellfahrend" ein beliebtes Beiwort des Wasserkindes.

[3]) Unter dem Wassergott muß man hier kein dem Poseidon ähnliches Wesen denken. Das Meer war den vedischen Indern zwar nicht unbekannt, lag ihnen aber fern.

[4]) Vgl. meine Noten zu dem Hymnus.

[5]) Ein anderer auf denselben Ritus bezüglicher Hymnus, VII, 47,

haben. Wenn die Priester sich aufmachen, das zum Opfer gehörige Wasser zu schöpfen, wird der Spruch gesprochen: „Ihr Adhvaryus, geht zum Wasser, zum Meere; dem Wasserkind bringt die Opfergabe: das soll euch heute seine Woge die schön geläuterte geben; dem preßt den honigreichen Soma. Wasserkind, das ohne Brennholz in den Wassern leuchtet, das die Priester bei den Opfern ehren, gieb uns honigreiche Wasser, durch die Indra zur Heldenkraft erstarkt ist.“ Und in das Wasser wird eine Spende von Opferbutter geschüttet [1]). Man sieht, es handelt sich durchaus um einen Wasserdämon, der angerufen wird, Wasser zu spenden [2]); nur daß dieser „ohne Brennholz leuchtet“, könnte auf Anähnlichung an Agni hinweisen. Diese Anähnlichung tritt in dem anderen an das Wasserkind gerichteten Liede (II, 35) deutlicher hervor, aber auch hier steht die Wassernatur des Dämons im Vordergrund. Er wird mit den Flüssen zusammen angerufen; er glänzt im Wasser; die Wasserjungfrauen umwandeln ihn den Jüngling [3]). Doch anderseits, ähnlich wie in dem vorher erwähnten Hymnus: „Ohne Brennholz leuchtet er in den Wassern, in das Prunkgewand von Butter gekleidet“ [4]), und

---

wendet sich denn auch überhaupt fast allein an die Wasser, die Flüsse, nur nebenbei an Apāṃ napāt.

[1]) Dazu in den jüngeren Veden (VS. VI, 27 usw.) der Spruch: „Ihr göttlichen Wasser, Wasserkind! Was eure Woge ist . . . die gebt den Göttern“ usw.

[2]) In ähnlicher Rolle zeigt die jüngere vedische Literatur den Apāṃ napāt bei einer Zeremonie des Regenzaubers (der Kārīriṣṭi, Taitt. S. II, 4, 8. 1); ferner ist das dem A. n. darzubringende Opfer, wenn das Opfertier im Wasser umgekommen ist, zu erwähnen (Kāty. XXIII, 4, 14).

[3]) Ist auch im Awesta das Wasserkind von Frauen umgeben? Wohl kaum; vgl. Bartholomae WB. unter *xšaθrya*.

[4]) Was bedeutet das Prunkgewand von Butter? Wir sahen, daß dem Wasserkind Butterspenden gebracht wurden; „Butter ist seine Speise“ (Ṛv. II, 32, 11) — wohl deshalb, weil er seinerseits wieder die Menschen mit Butter speist. Denn aus den Wassern, „wo unsere Kühe trinken“ (I, 23, 18), gelangt in die Kühe die Nah-

mit offenbarer Hindeutung auf den in der blitzenden Wolke geborenen Agni: „Das Wasserkind hat den Schoß der Seitwärtsgehenden bestiegen, selbst aufrecht[1]), in den Blitz sich kleidend.“ Zum Schluß wird Agni direkt angeredet, der dabei freilich doch wohl als vom Wasserkinde verschieden gedacht ist. Es muß hinzugefügt werden, daß an mehreren Stellen der Agnilieder Agni als Wasserkind benannt[2]), an anderen freilich ausdrücklich vom Wasserkinde unterschieden wird.

Der Hergang, der all dem zugrunde liegt, ist wohl klar: ein ursprünglicher Wasserdämon ist, wie das kaum vermeidlich war, infolge der immer beliebter werdenden Spekulationen über Agni als den wasserentstammten und unter dem Einfluß der besonders Agni eigenen Tendenz zum Identifiziertwerden mit den verschiedensten Göttertypen halb mit Agni zusammengeraten; zur anderen Hälfte hat er sein eigenes Wesen bewahrt. —

Der in den Wassern enthaltene, mit dem Wasser in die Pflanzen eingegangene Agni wird sichtbar, indem er aus den geriebenen Hölzern hervorbricht: eine weitere Form von Agnis Geburten. „Den Sproß der Wasser, der Pflanzen, den schönen, vielgestalten hat die Waldung geboren, die

---

rung, die sie dann den Menschen spenden (vgl. Śatap. Br. II, 3, 1, 10); der Regengott wird angerufen: „Mit Butter tränke Himmel und Erde; gute Tränke werde den Kühen“ (V. 83, 8). Daher man die Butter als aus dem Meer, den Wassern stammend ansieht (IV, 58, 1: X, 30, 13 usw.).

[1]) Die Worte „im Schoß der Seitwärtsgehenden, selbst aufrecht“ werden auch I, 95, 5 vom Agni in den Wassern gebraucht.

[2]) Ich führe hier auch einen Vers der jüngeren Veden an (VS. VIII, 24 usw.), der einem anderen das Wasser betreffenden Ritus beim Somaopfer angehört und sich insofern dem Hymnus Ṛv. X, 30 vergleicht. Bei dem auf das Opfer folgenden Reinigungsbad wurde ein Holzscheit ins Wasser geworfen und darüber Opferbutter geopfert mit dem Vers: „Agnis Antlitz ist in die Wasser eingegangen, das Wasserkind, Wundermacht bewahrend. Haus für Haus opfere das Holzscheit, Agni. Möge sich deine Zunge nach der Butter ausstrecken.“

gesegnete" (III, 1, 13). Die zehn Schwestern haben ihn hervorgebracht, die Finger des Reibenden; mit voller Kraftanstrengung muß man reiben: daher heißt er Sohn der Kraft.

Es gibt noch andere Entstehungs- und Daseinsformen des Agni, deren aber kaum mehr als vorübergehende Erwähnung geschieht. Wie mit der Sonne, so wird er ganz vereinzelt auch mit dem Mond identifiziert. Er wohnt in den Steinen, wird aus den Steinen geboren[1]: offenbar der aus dem Feuerstein kommende Funke. Er wohnt (als animalische Wärme, vielleicht auch als Helligkeit des Bewußtseins) in den Menschen — „von unserem Herzen aus blickt der Vielgeburtige" — und ebenso in Rindern und Rossen, in Vögeln und Wild, in allem Zweifüßigen und Vierfüßigen[2]. Er wohnt in der Erde, die schwanger mit Agni genannt wird[3], vielleicht indem man das im Holz enthaltene Feuer nicht nur als mit dem Wasser an diese Stelle gelangt, sondern auch als aus dem Boden in die erdentwachsenen Bäume aufsteigend dachte. Schließlich konnte der an so vielen Orten hausende Gott als überall verbreitet vorgestellt werden, als „Sproß des Ruhenden, Sproß des Beweglichen", als „Sproß alles Daseienden"[4], als eine im Innern aller Dinge ruhende Kraft des Lebens. —

Herabkunft, Auffindung des Agni. Von Großtaten des Agni weiß der vedische Mythus kaum zu berichten, vielmehr vor allem von Erlebnissen, die mit dem Nebeneinander seines himmlischen und irdischen, seines verborgenen und offenbaren Daseins zusammenhängen. Ihm fehlt eben altfeststehende, in den Mythen eingewurzelte Heldennatur großen Maßstabes, wie Indra sie hat.

---

[1]) Ṛv. I, 70, 4; II, 1. 1; Av. XII, 1, 19.

[2]) Ṛv. X, 5, 1; Av. III, 21. 2; XII, 1, 19; 2, 33; Taitt. Saṃh. IV, 6, 1, 3.

[3]) Ṛv. VII, 4, 5 (vgl. 5, 2); Av. XII, 1. 19; Śankh. G. I, 19, 5; Hiraṇyakeśin G. I, 25, 1.

[4]) Ṛv. I, 70. 3; Av. V. 25, 7.

Zwischen den Vorstellungen von Agnis verschiedenen Geburten und denen von seiner Herabkunft oder vielmehr Herabbringung besteht eine gewisse Divergenz. Dort wird, mit Agnis himmlischer Geburt gleichberechtigt, ihm eine irdische zugeschrieben, hier seine irdische Existenz aus der himmlischen abgeleitet. Dort wird Agni, ein Gott, geboren, hier wird er — wenigstens der Grundvorstellung nach — als ein passives Objekt herabgebracht. Dürfen wir die — auf dem Phänomen des Blitzes beruhende? — Vorstellung von dieser Herabbringung, wie der Prometheusmythus wahrscheinlich macht, der indoeuropäischen Zeit zuschreiben, so ist diese Passivität Agnis — ähnlich wie die Somas im Mythus von dessen Herabkunft — leicht begreiflich: das Element war damals noch nicht zur vollen Götterwürde aufgestiegen.

Der Herabbringer, der Prometheus des Veda, ist Mātariśvan[1]). „Den einen", heißt es von Agni und Soma, „brachte vom Himmel Mātariśvan, vom Felsen her raubte den anderen der Adler." „Der umhergeeilt war aus eigener Macht, den Agni, der sich verborgen hatte, ihn führte Mātariśvan aus der Ferne herbei, den Reibungserzeugten

[1]) Vgl. über diesen speziell Charpentier, Kleine Beitr. zur indoir. Myth. 69 ff. Etymologisch wird sich dem Namen kaum etwas abgewinnen lassen; vgl. Macdonell 72, O. Richter, IF. IX, 247 A. 4, Wackernagel, Ai. Grammatik II, 125. 210; Henry, Journ. as. 1905, II, 391. Die oft ausgesprochene Meinung, daß M. nichts als eine Form Agnis selbst sei, hat meines Erachtens keine feste Basis. Die Stellen, die ihn mit Agni identifizieren (Bergaigne I, 53), behandeln größtenteils das beliebte Thema, daß Agni mit den verschiedensten Göttern wesensgleich sei, was natürlich mit wirklicher historischer Identität nichts zu tun hat (so I, 164, 46; III, 5, 9; 26, 2; 29, 11); später Mystik gehört an X, 88, 19 und wohl auch 114, 1. So bleibt I, 96, 4 übrig (man bemerke, daß dort V. 1 Agni Mitra genannt wird), allzu vereinzelt, um etwas zu beweisen. — Daß M. der Wind sei, wie die späteren Texte ihn deuten, scheint mir auf sekundärer Spekulation (auf Grund von III, 29, 11?) zu beruhen (aus dem Ṛv. gehört vielleicht IX, 67, 31 hierher, ein junger Vers). Anders Hillebrandt, V. M. II, 149 ff.

von den Göttern her." „Des Vivasvant Bote brachte Agni her, Matarisvan ihn den allen Menschen eignen aus der Ferne [1])." Vivasvant ist der erste Opferer, der Vorfahr des Menschengeschlechts [2]); sein Bote bringt ihm und damit der Menschheit vom Himmel das Feuer, dessen vornehmste Tugend für den vedischen Dichter seine Wirksamkeit beim Opfer ist. Dies die indisch dürftige Form der Vorstellungen, die der Tiefsinn griechischen Geistes zur weltumfassenden Tragik des Prometheusmythus erhoben hat.

Wesentlich verschieden vom Mythus des Feuerbringers Mātariśvan ist die Vorstellung von der Feuereinführung durch die Bhṛgus. Der Schauplatz des Vorgangs ist dort, wenn auch die priesterliche Dichtung des Veda begreiflicherweise den Opferplatz, den „Sitz des Vivasvant", nicht beiseite läßt, im Grunde doch das Universum; hier handelt es sich vielmehr um die Verbreitung des Feuers, speziell des Opferfeuers, durch ein altes sagenhaftes Priestergeschlecht in den menschlichen Wohnsitzen. Vom Himmel holen die Bhṛgus es nicht; wo vom Ort die Rede ist, an dem sie das Feuer finden, wird die „Stätte der Gewässer" genannt. „Dich haben die Bhṛgus unter den Menschen hingesetzt . . . als Priester *(hotāram)*, Agni, als erwünschten Gast." „Den die Bhṛgus erregt haben, den schatzreichen, an der Erde, der Welt Nabel [3]), in seiner Größe . . ." „Die frommen Dienst taten sind seinen Fußspuren an der Stätte der Wasser nachgegangen wie verlorenem Vieh. Den heimlich Verborgenen fanden die Uśij [4]), die weisen Bhṛgus suchend in Andacht." „Dich haben mit Lobliedern die Bhṛgus entzündet [5])." Daß die Phantasie vedischer Dichter gelegentlich Mātariśvan als den Herabholer des Feuers und die Bhṛgus als seine uralten Pfleger und Verbreiter untereinander in Verbindung

[1]) Rv. I, 93, 6; III, 9, 5; VI, 8, 4.

[2]) Siehe darüber unten den Abschnitt über die Menschen.

[3]) D. h. dem Opferplatz.

[4]) Ein anderer Name eines sagenhaften Priestergeschlechts.

[5]) Rv. I, 58, 6; 143, 4; X, 46, 2 (vgl. II, 4, 2); 122, 5.

bringt, etwa so daß Mātariśvan das Feuer den Bhṛgus holt[1]), kann nicht befremden, kann aber auch nicht über die verschiedene Natur der beiden Vorstellungskreise täuschen.

Wie die priesterlichen Weisen, sind natürlich nicht minder die Götter daran interessiert, daß Agni beim Opfer in Tätigkeit trete. So suchen und finden auch sie ihn. Die Hauptstelle hierüber ist einer jener im Ṛgveda erhaltenen Dialoge, zu denen als Umrahmung der Reden und Gegenreden eine uns nicht erhaltene prosaische Erzählung zu gehören scheint[2]). Varuṇa, als Wortführer der Götter, sagt nach Auffindung des Agni zu diesem:

„An vielen Orten haben wir dich gesucht, Jātavedas, der du, Agni, in die Wasser und Pflanzen[3]) eingegangen warst. Da hat Yama[4]) dich, Hellstrahlender, entdeckt, wie du herleuchtetest zehn Tagereisen weit."

Agni antwortet:

„Vor dem Hotaramt[5]), Varuṇa, fürchtete ich mich und ging fort, damit mich da die Götter nicht anstellten. In viele Verstecke waren meine Leiber eingegangen. Jenes Werk (des Hotardienstes) verstehe ich Agni nicht."

Und Varuṇa (?) erwidert:

---

[1]) I, 60, 1. Vgl. auch I, 71, 4; X, 46, 9. Fraglich ist III, 5, 10: vgl. meine Note zu der Stelle.

[2]) Ṛv. X, 51—53. Siehe meine Noten und die dort angeführte Literatur.

[3]) Wenn Hillebrandt (V. M. II, 144 ff., vgl. 138) den in das Wasser geflüchteten Agni als Sonne deutet, kann ich nicht folgen, insonderheit nicht die Rolle gelten lassen, die in seiner Argumentation dem Agni Vaiśvānara („dem allen Menschen gehörenden") als der Sonne zugewiesen wird. Daß Agni in das Wasser flüchtet, scheint mir darauf zu beruhen, daß man aus den oben (S. 112 f.) dargelegten Motiven ihn als im Wasser verborgen kannte. Beziehung des Ganzen auf die Sonnenwende weiß ich nicht zu entdecken.

[4]) Als göttlicher Repräsentant des Menschengeschlechts, welches für das Opfer des Agni bedarf?

[5]) Über das Wesen des Hotarpriesters s. unten den Abschnitt über die Opferpriester.

„Komm her. Der Mensch ist fromm; er begehrt zu opfern. Nachdem du (früher das Opfer) zugerüstet hast (?), weilst du jetzt, Agni, in der Finsternis. Mach die Götterpfade gangbar. Günstigen Sinnes befördere die Opferspeisen."

Darauf Agni:

„Agnis ältere Brüder haben dies Werk wie der Wagenlenker die Straße durchmessen. Aus Furcht davor, Varuṇa, bin ich in die Ferne gegangen. Wie der Büffel vor dem Schnellen der Sehne scheute ich."

Die Götter verleihen ihm nun, um ihn zum Opferdienst zu gewinnen, ewiges Leben und Anteil an den Opfergaben. Er nimmt an:

„Ihr Götter alle, lehrt mich was ich bedenken muß, wenn ich mich als erwählter Hotar niederlasse. Verkündet mir, wie euch Anteil (am Opfer zukommt), auf welchem Pfade ich die Opfergabe zu euch führen soll . . .

„Herbeiopfern will ich euch heldenreiche Unsterblichkeit, daß ich euch weiten Raum, ihr Götter, schaffe. In Indras Arme will ich den Vajra legen, und siegen soll er in allen diesen Kämpfen."

„Dreihundert" — hier spricht nicht mehr Agni, sondern, scheint es, der Erzähler — „dreitausend Götter, dreißig und neun dienten dem Agni. Sie besprengten ihn mit Opferbutter und streuten ihm den Opfersitz; dann setzten sie ihn als Hotar nieder." —

Agni als Vater des Menschengeschlechts. Bei der Besprechung von Agnis mythischer Vergangenheit muß zuletzt noch die Vorstellung von ihm als Vater des Menschengeschlechts erwähnt werden.

Diese Vorstellung scheint mir eine viel nebensächlichere Rolle zu spielen, als ihr oft beigelegt wird, oder vielmehr eine nahezu verschwindende Rolle. Aus dem Ṛgveda läßt sich nicht viel mehr anführen, als daß von Agni an einer Stelle, die ihn auch zum Schöpfer des Himmels und der Wasser, zum Erzeuger der beiden Welten macht, gesagt

wird, er habe „diese Geschlechter der Menschen erzeugt“ [1]). Es ist klar, daß diese Wendung — inmitten ganz anderer Vorstellungen über den Anfang des Menschengeschlechts — eben nur einen jener zahllosen im Veda auftauchenden und wieder verschwindenden Einfälle darstellt, die so ziemlich jedem Gott irgendwo einmal jede Tat beilegen: welches auf dem fruchtbaren Boden der vedischen Dichterphantasie wuchernde Unkraut man von dem Bestande der festen, bleibenden mythischen Vorstellungen sorgfältig scheiden soll. Ich halte es für müßig der Herkunft solcher Einfälle ernstlich nachzufragen, und glaube insonderheit, daß man unrecht daran getan hat, den hier in Rede stehenden aus der Identifikation der Feuererzeugung durch die beiden Reibhölzer mit dem menschlichen Zeugungsakt abzuleiten [2]). Die Quellen lehren nur, daß man die Reibung des Feuers — wie nahelag — als Erzeugung und Geburt auffaßte; umgekehrt ist in einem die Zeugung befördernden Zauberspruch von der Frucht die Rede, „welche die beiden Aśvin aus goldenen Reibhölzern errieben haben“; das Ritual gibt auch den beiden Reibhölzern die Namen des mythischen Gattenpaars Purūravas und Urvaśī [3]). Diese herüber und hinüber gehende Vergleichung der Feuerzeugung und menschlichen Zeugung ist noch weit entfernt von der Auffassung des Feuers als Erzeugers der Menschen oder als des erst-

[1]) Ṛv. I, 96, 2 vgl. 4. — Stellen wie VI, 1, 5 sind natürlich ohne Gewicht.

[2]) Diese in der Literatur vielfach vertretene Vorstellungsweise knüpft an Kuhn, Herabkunft des Feuers 69 ff. an.

[3]) Ṛv. III, 29, 1 ff.; X, 184, 3; VS. V, 2. Ich glaube nicht, daß Purūravas und Urvaśī irgend in tieferem mythischem Zusammenhang mit der Erzeugung des Feuers stehen. Sie mögen ihre Nennung vor allem dem Umstand verdanken, daß Purūravas als hervorragend eifriger und, indem er den Āyu erzeugte, erfolgreicher Erfüller der Gattenpflichten bekannt war (Ṛv. X, 95, 4 f.). Daß Agni gelegentlich *āyu* genannt wird, kann auf dieser Verknüpfung der Feuererzeugung mit Purūravas und Urvaśī beruhen. Anders Bloomfield, JAOS. XX, 180 ff.

erzeugten Menschen, und eine positive Spur davon, daß die Entwicklung der Vorstellungen diesen Gang genommen, kann ich wenigstens nicht entdecken.

Weitaus fester begründet in der Überlieferung als die Auffassung von Agni als dem Vater der Menschen ist die als Angiras, als des vornehmsten Angiras *(angirastama)*. Es kann scheinen, daß diese Vorstellung der erstbezeichneten nicht fernsteht. Die Angiras sind die halbgöttlichen Vorfahren der späteren Priestergeschlechter oder gewisser unter diesen Geschlechtern: „unsere Väter die Angiras", „unsere alten Väter die Angiras", „die Brahmanpriester die Angiras"; sie haben „die erste Satzung des Opfers ersonnen" [1]); sie haben als Begleiter Indras durch ihre priesterlichen Gesänge den Felsen, der die Kühe umschloß, zerbrochen [2]). Wird nun Agni als Angiras, als vornehmster Angiras bezeichnet, kann darin zu liegen scheinen, daß er ein Erster unter den Vorfahren der Menschheit ist. Ich glaube doch nicht, daß damit der Sinn des betreffenden Ausdrucks getroffen ist. Die Angiras sind ja nicht die ältesten Menschen im allgemeinen, sondern als Vorfahren der historischen Priestergeschlechter sind sie die ältesten Priester. Der Priester κατ' ἐξοχήν aber, und dann natürlich ein ältester Priester, ist Agni. So mußte er ein Angiras sein. Und wenn er, der vornehmste Angiras, dann an einer Stelle auch als Vater der Angiras aufzutreten scheint [3]), so ist dies ebenso begreiflich als ein von der gesicherten Vorstellungsmasse aus sich weiterbewegender ganz geringer Schritt, wie es anderseits doch dieser Masse selbst nicht mehr zugerechnet werden darf; der wahre Vater der Angiras ist der Himmel [4]). —

Agni und die Menschen. Wir betrachten schließlich das Wirken Agnis im tatsächlichen Leben, sein Verhältnis zur gegenwärtigen Welt und zum Menschen.

[1]) Ṛv. I, 62, 2; 71, 2; VII, 42, 1; X, 62, 2; 67, 2.

[2]) Siehe unten bei den Indramythen.

[3]) Ṛv. X, 62, 5. 6.

[4]) Bergaigne II, 308.

Die Funktion, die vielleicht die älteste kultische des Feuers ist und selbst bei den rohesten Völkern aufzutreten pflegt, hat sich beim vedischen Agni erhalten: sein Wirken als Verbrenner und Abwehrer böser Geister und feindlichen Zaubers. Mit seinem hellen, scharfen Auge sieht er die verborgenen Dämonen; er faßt sie mit seiner Zunge, seinem ehernen Gebiß; er trifft sie mit seinem Pfeil, verbrennt sie mit seinen Gluten. Bei der Besprechung des Kultus, insonderheit des Zauberwesens, wird von den Riten, in denen der Glaube an dies Wirken Agnis zur Erscheinung kommt, näher die Rede sein; hier muß nur darauf hingewiesen werden, daß Agni sich in die Rolle des Dämonenvernichters vor allem mit Indra, dem Herrn des Vajra, teilt[1]): Agni, wie in der Natur der Sache liegt, mehr als Verbrenner, Indra als Zerschmetterer der Feinde. Der Eindruck wird berechtigt sein, daß die betreffende Funktion auf seiten Agnis, wie sie historisch vermutlich älter ist, so auch in den Preisliedern als hervortretender, mit seinem Wesen tiefer verbunden erscheint. Auch im Ritual der Dämonenvertreibung spielt Agni oder das Feuer in den verschiedensten Formen eine viel bedeutendere Rolle als Indra; begreiflich daß Agni als der nächste Gott, über dessen Zaubermacht der Mensch mit eigener Hand verfügt, hier den Vorrang vor dem aus ferner Höhe treffenden Indra hat.

Zur Tätigkeit Agnis im dämonenvertreibenden Zauberfeuer fügt sich der Segen, den das Haus- und Opferfeuer den Menschen spendet. Für die vedische Vorstel-

[1]) Materialien s. bei Bergaigne II, 217 f. Gelegentlich wird übrigens, was nicht befremden kann, allen hauptsächlicheren Göttern diese Funktion beigelegt: häufig dem Soma, wobei mir mehr die konventionelle Phraseologie der Somalieder und etwa der Gedanke, daß Soma, zu mächtigen Taten begeisternd, gewissermaßen deren Täter ist, als tieferer mythologischer Zusammenhang im Spiel scheint. Die Stellen, wenn auch verhältnismäßig zahlreich, sind fast alle farblos (auch Ṛv. VII, 104, ein Gebet an Indra und Soma um Dämonentötung, läßt Soma merklich hinter Indra zurücktreten); ebenso scheint im betreffenden Zauberritual Soma keine wesentliche Rolle zu spielen.

lungswelt hebt sich, wie das ihr Charakter mit sich bringt, vor allem das Opferfeuer hervor, liegt Agnis vornehmste Bedeutung in seiner priesterlichen Würde, im Botendienst, den er zwischen Menschen und Göttern tut. Er bei dem „die Opfer zusammenkommen", der Erwecker der Gebete, der Herbeiführer der Götter, mit ihnen auf der Opferstreu sich niederlassend, oder auch der zum Himmel aufsteigende Überbringer der Opfergaben wird in zahllosen Hymnen gefeiert, deren Dichter in ihm das göttliche Gegenbild des eigenen Standes, in seiner Macht die Macht der eigenen Opferkunst zu verherrlichen lieben. Bisweilen gefällt man sich darin, die Qualitäten und Verrichtungen der verschiedensten Opferpriester nacheinander Agni beizulegen; vorzugsweise aber wird ihm die Rolle des Hotar zugeteilt, des Priesters, dem die Rezitation der den Gott preisenden und zum Genuß einladenden Hymnen obliegt: wohl weil dieser Priester, der Inhaber der Poetenkunst und der die Götter gewinnenden Überredung, neben den das eigentliche Opferwerk verrichtenden sakrifikalen Handarbeitern als der vornehmere gegolten haben wird, zumal in seinen eigenen Augen; denn Hotarpriester führen ja vorzugsweise in der vedischen Dichtung das Wort. Dies Hervortreten des vergötterten Opferfeuers, des als mystischer Hotar gedachten Agni überall im Ṛgveda ist offenbar eine vergleichsweise junge Erscheinung, vielmehr eine Schöpfung des zunftmäßigen Priestertums als des Volksgeistes. In dieser Stellung des Opfergotts unter den Göttern bereiten sich die Ansprüche vor, welche die Opfererkaste auf den Vorrang unter den Menschen erhoben hat; das geheimniskrämerische Versteckspiel spitzfindiger Einfälle, das schon im Ṛgveda mit der Gestalt des göttlichen Brahminen getrieben wird, hat zur direkten Nachfolgerin die Opfersymbolik der jüngeren Ritualtexte mit ihrer ganzen unerschöpflichen Verschrobenheit.

Treffen wir auf eine ältere Schicht von Vorstellungen da, wo ohne spezielles Hervortreten der Opferidee Agni

einfach als Gast in den menschlichen Wohnungen, als Freund und Genosse der Leute, ja auch des häuslichen Getiers gefeiert wird? Haben wir hier den Nachklang einer Auffassung, für die das Wichtige vor allem das Feuer des Herdes, der Mittelpunkt häuslichen Daseins war — jenes Feuer, von dessen einstiger religiöser Bedeutung eine Spur darin zurückgeblieben scheint, daß noch im ausgebildeten Ritual der drei Opferfeuer das zugrunde liegende Feuer, aus dem die beiden andern immer wieder entnommen wurden, das „Hausherrnfeuer" hieß?

Die Gṛhyatexte, die den häuslichen Kultus wenn auch entfernt nicht unberührt von der exklusiv priesterlichen Strömung aber doch immerhin in wesentlich populärerer Gestalt schildern als sie dem großen Kultus der drei Feuer eigen war, geben das deutlichste Bild davon, wie man das Leben des einzelnen und der Familie als unter dem Schutz Agnis, in engster Abhängigkeit von seiner Leitung verlaufend empfand. An ihn wurden bei den verschiedensten Gelegenheiten Anrufungen gerichtet wie diese: „Er sei der Versammler von Gütern. Tu uns kein Leid, nicht dem Alten noch dem Knaben. Bring Heil den Menschen und dem Vieh." Bei der Hochzeit opferte man, indem man für die Braut betete: „Möge Agni das Hausherrnfeuer sie schützen; möge er ihre Nachkommen zu hohem Alter führen. Gesegneten Schoßes sei sie, lebender Kinder Mutter; Freude an ihren Söhnen möge sie erleben!" Und wenn der Bräutigam die geröstete Gerste in die Hände der Jungfrau streute, sprach er diesen Akt an als „Vereinigung von mir und dir: dazu gebe Agni seinen Segen". War ein Kind geboren, so opferte man am zehnten Tage, nach Ablauf der durch die Entbindung verursachten Unreinheit, mit den Sprüchen: „Leben möge dir heut bescheren dieser herrliche Agni; gib du unserem Leben Dauer. Sei lebenspendend, Agni, durch Opferspeise gestärkt, von Butter das Antlitz voll, aus der Butter Schoß entsprossen. Trinke Butter, den süßen Honig der Kuh. Wie ein Vater den Sohn, so bewache dies Kind."

Ähnlich betete man zu Agni, wenn der heranwachsende Knabe zum Lehrer gebracht wurde, der ihn in die Kunde des Veda einführen sollte[1]). Der von der Reise heimkehrende Hausherr verehrte sein Feuer mit dem Spruch: „Dieser Agni ist uns gesegnet, dieser ist uns hochgesegnet. In seiner Verehrung mögen wir nicht zuschanden werden. Er lasse uns obenan stehen." Diese einfache, von priesterlichen Künsteleien unberührte Auffassung des häuslichen Agni ist übrigens auch den ṛgvedischen Dichtungen nicht fremd. Auch im Ṛgveda betet der Fromme zu Agni, daß er ihn segne „wie der Vater den Sohn", daß er ihm „der nächste Freund" sei. Der „nie verreisende, große Hausherr" wird er genannt; zu ihm „kehren heim die Milchkühe, kehren heim die schnellen Renner, die eigenen kräftigen Rosse ... bei ihm kommen zusammen die freigebigen Hochgeborenen". „Bei seinem Schein, wenn er entflammt ist, sind die Kühe erwacht": die Kühe „deren Namen Agni durch das Opfer kennt"[2]). Der Sänger, der auswärts reichen Lohn seiner Kunst an Rindern, Rossen, Wagen erhalten hat, meldet nach Hause kehrend dem heimischen Agni die empfangenen Gaben an[3]). Zwar hindert hier nichts, im Ṛgveda wie in jüngeren Texten überall an dasselbe Opferfeuer zu denken, das man sonst mit so künstlich verschlungenem priesterlichem Geheimniswerk zu umgeben pflegte; oder vielmehr, es ist kaum zweifelhaft, daß in der Regel eben dieses Feuer gemeint ist. Aber damit ist der Vermutung nicht der Weg verschlossen, daß sich hier der Ton von Anrufungen fortsetzt, wie sie einst an ein weniger ausschließlich sakrifikales Feuer gerichtet wurden, an ein Feuer, dessen Wesen als Mittelpunkt des häuslichen Lebens eine Intimität der Sprache

[1]) Man kann sagen, bei dem uralten Akt der Pubertätsweihe, die, wie später zu zeigen ist, diesem vedischen Ritus zugrunde liegt.

[2]) Ṛv. X, 169, 2. Wie beim Opfer die Kühe, deren Milch dort verwandt werden sollte, genannt wurden, zeigt Hillebrandt, Neu- und Vollmondsopfer 12.

[3]) Wenn meine Vermutung ZDMG. XXXIX, 86 richtig ist.

und des Verkehrs entstehen ließ, die im Kultus anderer Götter nicht wiederkehrte.

Der vedische Inder empfindet diese Freundschaft zwischen Agni und dem Menschen als eine, die der einzelne von unvordenklicher Zeit her von seinen Vorfahren ererbt hat. Wenn die Berufung auf solches Alter der Freundschaft sich auch bei anderen Göttern findet, tritt sie doch charakteristischerweise wohl nirgends so häufig und sicher nirgends in so typischer Form auf wie bei Agni. Indra wird gepriesen als der Gott, der diesem und jenem Helden der alten Zeit Sieg verliehen hat, Agni vor allem als der Gott, den die Vorfahren entflammt, zu dem die Vorfahren gebetet haben. Bekannt sind die festen Regeln des späteren Rituals, nach denen bei jedem größeren Opfer Agni als Gott der schon den Stammvätern des Opferers angehört hat, unter deren Namennennung angerufen wurde[1]); an einigen Stellen des Rgveda scheint dieser Gebrauch wenn nicht vorzuliegen so doch mindestens sich vorzubereiten. Man darf sich zwar dadurch nicht zu dem Schluß führen lassen, daß eine direkte physische Kontinuität des Opferfeuers von Generation zu Generation stattgefunden habe; das in allen Details bekannte Ritual der Anlegung des heiligen Feuers schließt diese Vorstellung aus, die auch in Widerspruch mit der Auffassung stehen würde, daß der Tod des Opferers sein Opferfeuer verunreinigt und zu weiterem Gebrauch ungeeignet macht. Aber wenn auch keine physische, so wurde doch sozusagen eine ideale Kontinuität des von den Vätern und den Söhnen verehrten Feuers empfunden, ein Zusammenhang, in dem man doch noch etwas Konkreteres sah, als in der Fortdauer etwa der Freundschaft Indras von einer Generation zur anderen. Es ist wohl begreiflich, daß gerade dem Gott, der die Wohnung des Menschen teilte, der sein Leben von Tag zu Tag begleitete und Geschlecht über Geschlecht heranwachsen sah, solche Sonderstellung, solches

[1]) Vgl. Weber, Indische Studien X, 78 ff.

Verwachsensein mit der Vergangenheit der Familie zuerkannt wurde. Wie vom „Agni des Bharata“ [1]) hätte man schwerlich von einem anderen Gott gesprochen.

Indra

Vermutlich kannten schon die Indoeuropäer[2]) das Wesen, das sich dann zum vedischen Indra entwickelt hat: einen übergewaltigen göttlichen oder riesenhaften Helden, blondbärtig oder rotbärtig, den mächtigsten Esser und Trinker, den sieghaften Drachentöter. Daß diese Gestalt, vielleicht — doch das scheint ganz ungewiß — von fremden Einflüssen berührt, die auf asiatischem Boden gewirkt haben mögen, in einer Ausprägung, die der vedischen bereits nahe stand, den Indoiraniern eigen war, kann nicht bezweifelt werden. Der vedische Vṛtrahan (Indra als Töter der Vṛtra) kehrt im Verethraghna des Awesta wieder, und wenn im Awesta selbst dem Gott jene Mythen fehlen, die seinem vedischen Gegenbilde so wesentlich sind, so zeigt, wie längst bemerkt, der armenische Drachentöter Vahagn (= Verethraghna), was wir auch ohnedies behaupten dürften, daß jene Entkleidung des awestischen Gottes vom Mythus der Drachentötung eben sekundär ist. Im Veda finden wir Indra den Vṛtratöter mit einer Menge von Mythen ausgestattet, die ihm unzweifelhaft erst nachträglich zugeeignet sind: teilweise vielleicht schon — was wir im einzelnen hier nicht untersuchen — in vorindischer Zeit, aber auch auf indischem Boden ging dies Anwachsen neuen Stoffes immer weiter; keine andere Göttergestalt lockte so mächtig wie eben die Indras, alle gewaltigsten Heldentaten ihm, dem „Herrn der Kraft“ beizulegen[3]).

[1]) Ṛv. VII, 8, 4.

[2]) Vgl. oben S. 33 f. Hier sei auch verwiesen auf L. v. Schroeder, Herakles und Indra (Denkschr. der K. Akad. Wien 1914).

[3]) Nur in der Kürze sei erwähnt, daß ein Zug, der bei den verschiedensten Völkern in merkwürdiger Übereinstimmung von den

Der Vṛtrasieg. Als Mittelpunkt der Indramythen behauptet ihren Platz doch stets des Gottes vornehmste Heldentat, deren Vollbringung sein mythologisches Wesen ausmacht: die Besiegung Vṛtras und Befreiung der Wasser[1]).

Vṛtra bedeutet als Neutrum „Feind", genauer „feindliche Macht", wörtlich „Umringung", „Einschließung"; als Maskulinum den Einschließer der Wasser, den von Indra bezwungenen Feind[2]). Eine zweite Bezeichnung desselben Wesens ist Ahi „Schlange"; Schlangengestalt dieses Dä-

---

mächtigsten Göttern und Heroen erzählt wird (s. A. Lang, Myth, Ritual, and Religion I, 183; II, 113 f., 244), auch Indra beigelegt wird: die Geburt auf anderem als dem natürlichen Wege. Ṛv. IV, 18, 1. 2 sagt, ehe das Indrakind geboren wird, die Mutter (?): „Das ist der altbekannte Weg, auf dem alle Götter geboren wurden. Auf dem soll stark geworden er geboren werden. Nicht soll er auf die verkehrte Art die Mutter tot machen." Aber das Kind antwortet: „Hier will ich nicht hinausgehen, das ist ein schlechter Weg. Quer durch aus der Seite will ich hinausgehen."

[1]) Man sage nicht: die Besiegung des Feindes, der als Vṛtra, Vala, die Paṇis usw. bezeichnet wird, und die Befreiung der Wasser oder Kühe. Zur Überwindung des Vṛtra gehört die Befreiung der Wasser, zu derjenigen der Paṇis die der Kühe: beides ebenso als parallel wie als getrennt empfundene Mythen, getrennt auch in ihrer ursprünglichen Bedeutung. Diese Trennung wird durch gelegentliche Vermischungen natürlich nicht hinfällig.

[2]) Daß das Appellativum „Feind" vom Eigennamen Vṛtra verallgemeinert sei (wie wir sagen: ein Cato, ein Catilina), ist schon wegen des neutralen Geschlechts von *vṛtra* „Feind" unannehmbar. — Übrigens ist in der Sprache des Ṛgveda *vṛtrá* „der Feind" kein vollkommen lebendiges Wort mehr. Ich glaube nicht, daß es je ohne Seitenblick auf den Dämon Vṛtra gebraucht wird: ganz überwiegend so, daß als Besieger des Feindes oder der Feinde Indra (oder die eigenen Mannen mit Indra verbündet) erscheint, der dann gedacht wird als die Feinde tötend wie er Vṛtra getötet hat. Das stehende Verb dabei ist *han*, auch auf den *vṛtrahan* hindeutend (vgl. z. B. VI, 73, 2, wo es heißt *ghnan vṛtrāṇi, jayañ chatrūn, amitrān sāhan*). Ohne Mitspielen dieser Anklänge, im alltäglichen Sinn ist „Feind" im Ṛgveda *śatru* oder *amitra*. Man betrachte etwa die Ausdrücke in VI, 75; daß dort statt der genannten Worte *vṛtra* nicht am Platze wäre, wird ein Vedakenner empfinden.

mons, nicht menschliche, hat den vedischen Sängern vorgeschwebt.

Wir versuchen einige Verse des schwungvollsten ihrer Lieder (Ṛv. I, 32) hier wiederzugeben.

„Indras Heldentaten will ich verkünden, die ersten die des Vajra[1]) Herr getan hat. Die Schlange hat er geschlagen, den Wassern hat er Bahn gemacht, der Berge Bauch hat er gespalten.

„Die Schlange hat er geschlagen, die auf dem Berg lag. Tvaṣṭar hat ihm den sausenden Vajra geschmiedet. Wie brüllende Kühe eilten die Wasser; stracks gingen sie hinab zum Meer.

„Als du ihn schlugst, Indra, der Schlangen Erstgeborenen, als du der Kunstreichen Künste tilgtest, die Sonne erzeugend, Himmel und Morgenröte, da hast du fortan keinen Feind gefunden.

„Wie ein trunkener Schwächling forderte Vṛtra den großen Helden heraus, den gewaltigen Kämpfer, den stürmenden. Er widerstand seiner Waffen Anprall nicht; . . . zermalmt ward er, des Feind Indra war.

„Fußlos, handlos schlug er die Schlacht wider Indra. Der schleuderte ihm den Vajra in den Rücken. Der Entmannte, der sich dem Stier gewachsen dünkte, vielfach zerstückelt lag Vṛtra da.

„Abwärts ging da ihr Leben, die den Vṛtra geboren. Indra schleuderte die Waffe auf sie herab. Oben lag die Gebärerin, unten der Sohn. Dānu lag wie eine Kuh mit dem Kalbe.

„Mitten in den Stromesbahnen, die nicht Ruhe noch Rast kennen, liegt sein Leib. Vṛtras Geheimstes durchziehen die Wasser. In ewige Finsternis sank er, des Feind Indra war.

„Die des Barbaren Gattinnen geworden, die schlangenbewachten Wasser weilten in der Gefangenschaft wie die

[1]) Die Waffe Indras. Siehe unten S. 138.

Kühe beim Paṇi[1]). Die Öffnung der Wasser, die verschlossen war, die hat er aufgetan der Vṛtra schlug.

„Nicht hat ihm Blitz und Donner geholfen, nicht Nebel noch Schlossenwetter, das er ergoß. Als Indra und die Schlange kämpften, da hat der Schätzespender den Sieg gewonnen auch für künftige Zeiten.

„Was für einen Rächer der Schlange hast du gesehen, Indra, als Furcht deinem Herzen nahte, da du sie getötet, als du über die neunundneunzig Ströme wie ein geschreckter Adler durch die Lüfte eiltest?

„Der den Vajra im Arm hält, Indra ist König von allem was fährt und was zur Ruhe eingekehrt ist, vom Ungehörnten und vom Gehörnten. Er herrscht als König über die Völker. Wie der Radkranz die Speichen hält er alles umfaßt."

Selten erhebt sich die Dichtung des Ṛgveda zu solcher Wucht. Kein Versuch, das Ereignis in der rechten Folge zu erzählen, es im kleinen auszumalen; nur hier und da ein einfaches treffendes Bild, und immer wieder, ohne Scheu vor Wiederholung, derselbe freudige Preis des sieghaften Gottes.

Wir fügen aus anderen ṛgvedischen Liedern noch einzelne Züge hinzu.

Vṛtra hatte sich auf den „sieben ins Weite führenden Bahnen" gelagert, dem Bett der sieben Flüsse, das er versperrte. In neunundneunzig Windungen lag er da. Er hatte die Flüsse gefressen, und da die Flüsse im Berg sind und später aus dem Berge hervorbrechen, führt dies sogar zu der ungeheuerlichen Vorstellung, daß „der Berg in Vṛtras Bauch" war. Voll Furcht „zogen sich die Götter wie Greise zurück", „vor dem Zischen des Vṛtra weichend verließen alle Götter, die Freunde ihn" — den allein standhaltenden Indra, den die Götter „sich vorangestellt haben, Vṛtra zu töten". Indra hat sich Heldenkraft am Soma getrunken;

[1]) Siehe unten S. 143.

von seinen Bundesgenossen bleiben die Maruts treu an seiner Seite und auch Viṣṇu, der in drei Schritten das Weltall durchschreitende Gott: „da sprach Indra, als er Vṛtra schlagen wollte: „Freund Viṣṇu, schreite weiter aus." Es scheint, daß Indra in der eigentlichen Gestalt des Mythus nicht als Wagenkämpfer zur Vṛtraschlacht fährt; eine solche sozusagen moderne Ausmalung ist der Erzählung, ursprünglich wenigstens, wohl fremd. Wie er den Vajra in den Arm nimmt die Schlange zu töten, erheben Berge, Kühe, Priester ermunternden Zuruf. Von Vṛtra, wie er den Todesstreich erleidet, ist bald als Schlafendem die Rede, bald auch wird sein Schnaufen erwähnt und, wie es in dem oben mitgeteilten Liede heißt, Blitz und Donner, Nebel und Schlossenwetter, das er hervorbringt. Indra spaltet ihm mit dem Vajra das Haupt, oder er zerbricht ihm alle Gelenke. Vor dem Brüllen des getroffenen Feindes erschrickt der Himmel. Indras Waffe öffnet das Euter des Berges; die Flüsse rinnen zum Meer wie Vögel zu ihrem Nest fliegen, wie Wagen im Wagenrennen um den Kampfpreis. Dem Sieger jauchzen die Götter zu; die Götterfrauen weben ihm ein Preislied [1]). Und der Gewinn der Wasser erweitert sich zum Gewinn alles glänzenden Lichts. Wie der oben mitgeteilte Hymnus den Gott, als er die Schlange geschlagen, Sonne, Himmel, Morgenröte erzeugen läßt, heißt es an anderen Stellen [2]): „Als du mit deiner Kraft, Indra, Vṛtra geschlagen hattest, die Schlange, da ließest du die Sonne am Himmel aufsteigen, daß man sie schauen möchte." „In den Armen trugst du den ehernen Vajra; du hieltest am Himmel die Sonne fest, daß man sie schauen möchte." Und ein Dichter ruft Indra zu: „Töte Vṛtra, gewinne die Sonne!" —

Überblicken wir die hier gesammelten Züge des Mythus,

[1]) Anderseits begegnet auch der begreifliche Zug, daß Indra sich nach Tötung des Feindes vor dem Rachegeist fürchtet und entflieht (I, 32, 14), Hubert und Mauss (*Année sociologique* 1898, 124 A. 4) scheinen mir die Erklärung davon allzusehr in der Tiefe zu suchen.

[2]) I, 51, 4; 52, 8; VIII, 89. 4.

so drängt sich die Frage auf, ob da in der Tat, wie viele meinen, von Gewitter und Regengüssen die Rede ist. Daß die vedischen Dichter an diese gedacht haben, scheint mir im wesentlichen durchaus zu verneinen[1]). Ein Gott kämpft mit einem schlangengestalteten Dämon und öffnet das Innere der Berge; die Wasser der Flüsse strömen hervor dem Meere zu: das ist es was die Hymnen sagen. Man darf diese einfache Vorstellung nicht durch die Erklärung verwirren, mit den Bergen hätte man Wolken und mit den Flüssen Regenströme gemeint. Das hat man nicht; die Berge waren wirkliche Berge und die Flüsse Flüsse. Hätte man von Wolken und Regen sprechen wollen, könnte nicht an den zahllosen Stellen die Metapher von den Bergen und Flüssen gleichbleibend wiederkehren, ohne daß irgendwo die Sache beim rechten Namen genannt wäre. Wo die Dichter Wolken und Regen meinen, brauchen sie andere Ausdrücke als die stehenden der Indralieder. Man vergleiche etwa das große Lied an Parjanya, den Gott des Regens und Gewitters (V, 83). Da ist von Regen und immer wieder von Regen, Blitz, Donner die Rede; der Gott läßt seine Regenboten erscheinen; er schafft die Regenwolke; Regen vom Himmel her spenden die Maruts; man bittet Parjanya: du hast Regen regnen lassen, nun hör auf. Er schlägt die Bäume, und donnernd schlägt er die Missetäter; die Löwenstimme des Donners erhebt sich; die Blitze fliegen. So schildert ein vedischer Poet das Gewitter: von Indra aber wird im Ṛgveda fast nirgends[2]) gesagt, daß er es regnen läßt[3]). Die Zauberhandlungen für Regenerlangung

[1]) Damit soll natürlich eben nur gesagt werden, daß sie die Wasserbefreiung durch Indra nicht in diesem Sinn verstanden haben. Wenn in der Schilderung von Vṛtras wildem Gebaren auch Blitz und Donner usw. erscheint (S. 135), ist das selbstverständlich etwas anderes.

[2]) Über die Ausnahmen s. Bergaigne II. 184 A. 2. Hillebrandt, V. M. III, 196 A. 3 und vgl. das unten S. 140 f. Gesagte. — Anders über die hier besprochene Frage Hopkins (PAOS. April 1895. CCXXXVI ff.) u. a.

[3]) Diese Beobachtung ist schon von Bergaigne (II. 184 f.) ge-

richten sich überwiegend an andere Götter als Indra. Dagegen sind es personifizierte Flüsse, zweifellos irdische Flüsse, Vipāś und Śutudrī (Biyas und Setledj), die von Indras Tat, durch die sie befreit sind, genau in den stehenden Wendungen der Indralieder reden: „Indra hat uns die Bahn eröffnet, der Träger des Vajra; er hat Vṛtra niedergeschlagen, der die Ströme umfaßt hielt . . . Immer wieder zu preisen ist Indras Heldentat, daß er die Schlange zerhieb. Mit dem Vajra hat er die Umhegungen zerschlagen; die Wasser liefen nach Lauf verlangend“ [1]). Danach ist es klar: für die Dichter handelt es sich bei Indras Sieg nicht um das Gewitter, sondern darum, daß aus Felsentiefen der Gott die Quellen hat hervorbrechen lassen, die als Flüsse den Fluren Segen bringen.

Ausgeschlossen ist es nicht, daß damit der ursprüngliche Sinn des Mythus erreicht ist, daß dieser entstanden ist als Antwort auf die Frage, wie die Menschen des unschätzbaren Gutes der Flüsse teilhaftig geworden sind [2]). Aber doch bleibt möglich, ja, wie ich meine, überwiegend wahrscheinlich, daß wir es vielmehr mit einem ursprünglichen Gewittermythus zu tun haben, daß es in vorvedischer Zeit Wolkenquellen waren, bei denen die Schlange lagerte, daß der Vajra seinem ursprünglichen Wesen nach die Blitzwaffe war. Allzu ähnlich ist der Vṛtrakampf dem stehend wiederkehrenden, bedeutenden Gebilde so vieler Mythologien, der Gewitterschlacht. Allzusehr gleicht Indra dem, man möchte meinen ihm verwandten, Donar-Thor der Germanen, Indras Vajra dem Hammer Thors, der Blitzwaffe [3]). Welche Na-

---

macht worden. Die Deutung aber, welche er ihr gibt — daß das Verb *vṛṣ-* für „regnen“ nur gebraucht wird, wo es sich um einen kampflosen Akt der göttlichen Macht handle — ist verfehlt.

[1]) Ṛv. III, 33, 6. 7. Vgl. auch VII, 47, 4.

[2]) Dies ist in der Tat die Ansicht von der Leyens, German. Abhandlungen H. Paul dargebracht, S. 148 f.

[3]) Hillebrandt (Ved. Myth., Kl. Ausg. 85) freilich, der den Vajra als den Donnerkeil anerkennt, will daraus doch über das Wesen

turerscheinung bei dieser Deutung des Mythus in Vṛtra verkörpert ist, sollte man wohl nicht fragen. Vṛtra ist der für die Erzählung von einem siegreichen Kampf unentbehrliche Besiegte — bei dem Schatz, der erbeutet wird, der unvermeidliche feindliche Hüter: das beliebte Motiv des schatzbewachenden Drachen. Daß die gewaltige Bedeutung der Flüsse für das menschliche Dasein im Pendschab diese in der Vorstellung der Mythenerzähler an die Stelle der Regengüsse treten lassen konnte[1]), ist wohl begreiflich.

Für weniger wahrscheinlich halte ich eine andere Deutung des Mythus, die neuerdings geschickt verfochten worden ist[2]). Vṛtra wäre der Winter- oder Eisriese, der die Ströme gefesselt hält — natürlich nicht in indischem Klima, sondern in nördlicherer Heimat des Mythus —, Indra der Sonnengott, der die Flüsse von den eisigen Banden befreit. Für diese Deutung spricht in der Tat, daß sie die Flüsse des Mythus wirkliche, irdische Flüsse sein läßt. Aber wird dieser Vorzug nicht durch die Momente überwogen, die oben zugunsten der Gewitterhypothese angeführt sind? Wo finden wir in den Mythologien ein so starkes Interesse für die Eisschmelze? Paßt Indras Erscheinung zu der eines Sonnengottes? Der wasserumschließende Berg, der in der

des Mythus nichts schließen. „Wir sehen den Donnerkeil ebenso in der Hand des indischen Bṛhaspati, des iranischen Mithra, des griechischen Zeus." Ich begnüge mich damit, von dem indischen unter den hier genannten Göttern zu sprechen. Soviel ich sehe, kann nur Ṛv. I, 40, 8, Av. XI, 10, 12. 13, s. auch v. 10 (Hillebrandt, Ved. Myth. I, 410) in Betracht kommen. Aber ist an der ersten Stelle (und überhaupt im ganzen betreffenden Pragātha) von Bṛhaspati und nicht vielmehr vom menschlichen Frommen die Rede (vgl. meine Note zu der Stelle)? An der zweiten hat Bṛhaspati einen zauberkräftigen Vajra zubereitet — begreiflich, daß der göttliche Priesterzauberer das tut. Können solche Äußerungen daran rütteln, daß der eigentliche Herr des V. doch eben Indra, nur Indra ist? Könnten sie es, ließe sich mit demselben Recht auf Grund von Ṛv. VI, 16, 14 usw. sagen, daß der Vṛtrasieg so gut Agni wie Indra gehört.

[1]) Vgl. über diese Verschiebung das oben S. 49 Anm. 1 Gesagte.

[2]) Hillebrandt, V. M. III, 162 ff.: Kl. Ausg. 86 ff.

Geschichte vom Vṛtrakampf eine so große Rolle spielt und sich für die Gewitterdeutung leicht als aus der Vorstellung der Wolke hervorgegangen erklärt, wäre er nicht, wenn es sich um gefrorene und auftauende Flüsse handelte, eine müßige, unverständliche Zutat[1])? Von Bedeutung für die Entscheidung zwischen beiden Hypothesen wäre es, wenn eine Vermutung[2]) sich bestätigt, nach welcher der awestische Dämon Apaoša (in Wahrheit *ap-vurta*) in indischer Transliteration einem **ab-vṛt(a)* „Einschließer der Wasser" gleichzusetzen und als ein awestischer Vṛtra aufzufassen wäre. Wie Apaoša überwunden ist, erheben sich Wolken und Winde; Regen, Wolken, Hagel breiten sich über die Lande aus (Yt. VIII, 33): das Luftreich also, nicht die Erde würde im Awesta der Schauplatz jenes Einschließens sein, von dem Vṛtra den Namen hat.

Vielleicht sind doch auch im Ṛgveda wenigstens Reste und Spuren der alten, auf Gewitter und Regenströme zielenden Anschauung zu erkennen: wobei freilich nicht übersehen werden darf, daß zufällige Ausschmückungen, rein momentane Einfälle der einzelnen Dichter an mancher Stelle ununterscheidbare Ähnlichkeit mit solchen Spuren annehmen konnten und mußten. Ein Sänger, der sich mit Indra identifiziert, sagt: „Ich gab Regen dem Sterblichen, der mich verehrte"; im Zusammenhang der Wasserbefreiung wird in einem jungen Liede der Ausdruck „himmlische Wasser" gebraucht. Bei seinem Donnern, heißt es, zittert das Feste und das Bewegliche; den Donner hat er in

[1]) Hillebrandt, V. M., Kl. Ausg. 88: „Die Berge . . . sind nicht die ‚Wolkenschlösser' oder ‚Wolken', sondern die Berge, auf denen der Winter liegt." Der Mythus spricht aber von den Bergen als die Wasser in sich verschließend und darum von Indra zerspalten. So sind sie für den Zusammenhang des Mythus durchaus wesentlich, während im anderen Fall „die Berge, auf denen der Winter liegt", eine bloße Kulisse vorstellen.

[2]) Von Andreas und Wackernagel. Vgl. auch Hüsing, Die iranische Überlieferung 52 f.; E. Lehmann in Chantepie de la Saussayes Lehrbuch der Religionsg.[3] II, 22.

Vṛtras Kinnbacken geschleudert; er hat die unvergleichlichen Geschosse des Himmels erzeugt. Indra hat die Schlange von den weiten Flächen, er hat sie aus dem Luftreich weggeblasen, von Erde und Himmel sie hinweggeschlagen[1]). Das Gewicht der Hindeutungen auf die Gewitternatur des Vṛtrakampfs, die in solchen Äußerungen immerhin liegen können, wird man doch nicht eben hoch anschlagen, wenn man ihre Seltenheit in der ungeheuren Masse der Indralieder erwägt und bedenkt, wie oft im Ṛgveda Macht und Taten jedes Gottes gelegentlich auch in Zügen ausgemalt werden, die seiner eigentlichen Gestalt fremd sind.

Das Nachdenken der späteren Zeit hat übrigens keine Schwierigkeit gefunden, den atmosphärischen Charakter von Indras Drachenkampf wieder aufzudecken; für die Vedenerklärer wie für die Dichter[2]) ist jetzt Indra der gewitternde und regenspendende Gott. Das ändert aber nichts daran, daß er für die Sänger des Ṛgveda der Zerspalter irdischer Berge, der Befreier irdischer Flüsse gewesen ist. —

Die Bezwingung der Paṇis und Gewinnung der Kühe. Neben die Wassergewinnung stellt der Veda als eine zweite Großtat Indras, oder als eine Großtat, bei der Indra wenigstens beteiligt ist, die Kuhgewinnung.

Es darf bezweifelt werden, daß diese Tat von Anfang an Indra zugehört hat. Neben der im Ṛgveda überwiegend vertretenen, auf diesen Gott bezogenen Version findet sich eine Erzählung, die als eine andere Form desselben Mythus zu beurteilen scheint. Trita Āptya, von Indra angefeuert, bekämpft den dreiköpfigen Viśvarūpa (den Allgestaltigen), des Tvaṣṭar Sohn; er schlägt ihm die drei

[1]) Ṛv. IV, 26. 2; X, 124, 9; I, 80, 14; 52, 6; II, 13, 7; VIII, 3, 19. 20; I, 80, 4. Vgl. auch oben S. 137 A. 2.

[2]) Auch die buddhistischen. So lesen wir bei einem derselben, daß „die donnernde Wolke, der hundertfach weise Gott (*śatakratu* d. h. Indra), der blitzbekränzte, Höhen und Tiefen füllt, Regen über die Erde ergießend". Saṃyutta Nikaya vol. I, S. 100.

Köpfe ab und „läßt die Kühe heraus“ [1]). „Dem Trita“, sagt Indra, „brachte ich die Kühe hervor [2]) aus der Schlange“: ist diese Schlange identisch mit Viśvarūpa oder doch eine Variante neben diesem [3])? Sieger aber ist offenbar eigentlich vielmehr Trita als Indra; Indra wird erst nachträglich als anerkannter Vollbringer aller größten Heldentaten auch mit dieser in Verbindung gebracht sein [4]). Dafür spricht auch die Gestalt desselben Mythus im Awesta. Thraetaona vom Āthwyageschlecht tötet die Schlange mit den drei Mäulern, den drei Köpfen, den sechs Augen. Was er befreit, sind zwar nicht Kühe, sondern zwei schöne Frauen [5]). Daß aber die vom Veda gegenüber dem Awesta bezeugte Zusammengehörigkeit der Tötung des dreiköpfigen Ungetüms mit der Kuhgewinnung ursprünglich ist, scheint der griechische Mythus zu bestätigen: Herakles tötet den dreileibigen Geryones und führt seine Rinder fort [6]).

---

[1]) Ṛv. X, 8, 8. In Vers 9 allerdings tut es Indra.

[2]) Wörtlich „erzeugte ich die Kühe“. Ṛv. X, 48, 2. Es sieht aus, als hätte die Schlange die Kühe gefressen und würden dann diese aus der toten Schlange hervorgeholt. Vgl. Taitt. S. II, 1, 4, 5.

[3]) Man bedenke die dreiköpfige Schlange der Awestaparallele (s. sogleich).

[4]) Ṛv. X, 8, 8 treibt Indra den Trita an; II, 11, 19 bändigt er den Viśvarūpa für Trita (in ähnlichem Ton bewegt sich der oben erwähnte Vers X, 48, 2). Dagegen ist X, 99, 6 (vgl. auch X, 8, 9) in der ersten Vershälfte Indra der alleinige Täter; ob die in der zweiten Vershälfte gefeierte Tat des von Indra gestärkten Trita in denselben Zusammenhang gehört, kann fraglich sein. Tritas und Indras Rolle bei der Tötung des Viśvarūpa miteinander zu vereinigen sucht Śat. Br. I, 2, 3, 2. — Auch als Vṛtratöter konkurriert Trita mit Indra (I, 187, 1); sein Hineingeraten in diesen Mythus scheint sekundär.

[5]) Die Rolle des Zurückführens der Kühe, die eine feindliche Macht gefangen hält, ist im Awesta bekanntlich auf Mithra übergegangen. Mihir Yašt 86.

[6]) Für mehr als nur wahrscheinlich gebe ich diese altbekannte Vergleichung des indischen mit dem griechischen Mythus nicht; davon, daß sie ausgeschlossen sei, überzeugt mich Wilamowitz (Euripides Herakles, 2. Bearbeitung, I, S. VIII ff.) nicht. In der römi-

Der uralten Form des Mythus nun mit dem dreiköpfigen Ungeheuer steht im Veda eine andere gegenüber, die vermenschlicht, von Motiven des irdischen, speziell des priesterlichen Lebens durchsetzt ist. Diese Version scheint überwiegend indischen Charakter zu tragen, obwohl nicht unwahrscheinlich ist, daß wenigstens Anfänge von ihr in die indoiranische Zeit zurückgehen [1]).

Die Feinde treten hier als ein ganzer Trupp auf; sie heißen die Paṇis. Wohl auf diese Paṇis des Mythus wird hingeblickt, wenn im Ṛgveda recht häufig für eine Gestalt des wirklichen Lebens die Bezeichnung Paṇi erscheint: es ist der Typus des bei Sängern und Priestern natürlich besonders unbeliebten Reichen, der mit Opfern und den zugehörigen Gaben an den geistlichen Stand geizt [2]). Die Paṇis — so erzählt der Mythus — besitzen Kuhherden, die sie in weitester Ferne, jenseits des weltumfließenden Stromes Rasā, in einer Felshöhle verborgen halten. Indras Botin, die Götterhündin Saramā, hat den Spalt des Felsens ausgespürt, das Brüllen der Kühe gehört. Sie verlangt in

---

schen Fassung der Sage (Hercules-Cacus), wie auch immer deren Verhältnis zur griechischen zu beurteilen ist, stimmt das Höhlenversteck der Kühe mit dem Veda überein.

[1]) Dafür spricht der schon vor langer Zeit von Darmesteter (*Ormazd et Ahriman* 146) bemerkte Anklang der Gāthāstelle Yasna 51, 5 *(yathā ašāṭ hacā gąm vīdaṭ)* an Ausdrücke, die dem Ṛgveda (z. B. III, 31, 5; IV, 3, 11; X, 62, 2) für die Geschichte von der Kuhgewinnung geläufig sind. Man beachte, daß die awestische Stelle in einem Zusammenhang steht, der den Anspruch des Frommen auf irdische Güter betrifft: ähnlich wie im Veda der Mythus als Verherrlichung der Ansprüche der Brahmanen auf Gaben von Kühen erscheint.

[2]) Daß die Auffassung der Paṇis als Kaufleute unhaltbar ist, hat Hillebrandt (V. M. I, 83 ff.) gezeigt. Seine eigene an Brunnhofer anknüpfende Ansicht aber, daß sie ein feindlicher Stamm und zwar die in historischer Zeit am Ochus (Tedschend) wohnenden Parner sind, stimmt meines Erachtens nicht besser zu den vedischen Quellen. Zur Hauptstelle Hillebrandts (a. a. O. 97), Ṛv. VI, 61, 1, verweise ich auf meine Note (vgl. auch GGA. 1914, 447).

Indras Namen die Kühe, wird aber von den Paṇis mit Spott zurückgewiesen. Nun naht Indra selbst mit den Angiras oder mit den „sieben Priestern", den Vorfahren der priesterlichen Geschlechter. Die Höhle tut sich auf, oder Indra öffnet sie für die Angiras, oder auch diese selbst sprengen sie auf „durch ihre Worte" oder „durch ihre Litaneien", „durch ihr Getön", „singend", „mit entflammtem Feuer" — die Vorstellung ist offenbar, daß diese ersten Priester so wie ihre Nachkommen bei einem Opferfeuer singen und rezitieren und durch die magische Kraft dieser Handlung den verschlossenen Felsen öffnen. Es heißt auch, daß sie den Felsen geöffnet haben „durch das Ṛta" (d. h. das Recht) [1]; in ihrem heiligen Tun und in dessen Wirkungen manifestiert sich das Recht der ewigen Weltordnung. Auch Agni tritt hier und da als beteiligt auf (s. oben S. 100. 111): erklärlich, daß neben dem rituellen Gesang auch — wie eben schon berührt wurde — das Opferfeuer nicht fehlt; doppelt erklärlich, wenn der ganze Mythus auf die Erlangung des Lichts zu beziehen sein sollte (S. 147); die Entflammung des Feuers ist ein Zauberakt, der den Aufgang der Sonne herbeiführt. Vor allem aber wird neben den priesterlichen Vätern noch eine göttliche Person als handelnd genannt, Bṛhaspati, der „Gebetsherr" oder besser „Herr des heiligen Worts" [2]; seine Rolle ist im Grunde von derjenigen der Angiras, zu deren Geschlecht er selbst gehört, nicht verschieden; er, die Personifikation der Macht des heiligen Wortes und heiligen Liedes, öffnet „mit feuererhitzten Liedern" die Höhle. Er zerbricht sie und treibt die Kühe heraus wie man ein Ei zerbricht und den jungen Vogel herausholt oder wie man das Mark aus dem Knochen holt. Vala, der Dämon der Höhle, klagt um die entführten Kühe, wie die Wälder um das Laub, das der Winter ihnen geraubt hat. So sind die Kühe und ist damit alle Nah-

[1] Über den Anklang einer awestischen Stelle an diesen Ausdruck s. oben S. 143 Anm. 1.

[2] Vgl. oben S. 65 f.

rungsfülle den Menschen, den Priestern gewonnen: der Verschluß der Kühe ist gefunden „woher die menschlichen Stämme ihre Nahrung nehmen"; die Angiras haben „alle Nahrung des Paṇi gefunden"; Indra hat als erster „dem Brahmanen die Kühe gefunden", „dem *brâhman* die Kuh leicht erlangbar gemacht". Mit dem Gewinn der Kühe aber hängt der Gewinn des Lichts, der Morgenröten und der Sonne, eng zusammen; die Stellen, die diese Verknüpfung ergeben, sind zahlreich. Die priesterlichen Väter „trieben die Kühe heraus nach den Morgenröten rufend"; „sie fanden das Licht". „Sichtbar wurde die Rote durch der Kuh glänzende (Milch?). Es verschwand das unruhige Dunkel; der Himmel erglänzte; das Licht der Göttin Morgenröte erhob sich; die Sonne beschritt die weiten Gefilde, Recht und Unrecht unter den Sterblichen schauend." Als Indra mit den Vätern den Kühen nachging, „fand er die Sonne, die in der Finsternis weilte". Die Väter, die den Felsen zerbrachen, „fanden Tag und Sonne, das Licht der Morgenröte". „Durch das Recht (*ṛta*) warfen sie auseinander den Stein, ihn zerspaltend; die Angiras brüllten (d. h. sangen) zusammen mit den Kühen. Zum Heil umsaßen die Männer die Morgenröte; die Sonne ward sichtbar, als Agni geboren war." Bṛhaspati „fand Morgenröte, Sonne und Feuer; mit seinem Lied zerstreute er die Finsternisse". „Er trieb die Kühe heraus, zerspaltete durch heiliges Wort die Höhle; er verbarg die Finsternis und ließ die Sonne sehn" [1]).

Fragen wir nun nach der Deutung der Erzählung, so

[1]) IV. 1, 13. 14. 16. 17; III, 39, 5; I, 71, 2; IV, 3, 11; X, 68, 9; II. 24. 3. — Einige der Stellen sehen aus als wenn die Gewinnung der Kühe als ein die Morgenröten verschaffender Zauber betrachtet wurde (wer das Bild hat, erlangt die Sache selbst), ähnlich wie die Entflammung des Agni, die IV, 3, 11 mit der Kuhgewinnung zusammen besprochen wird, ein den Sonnenaufgang herbeiführender Zauber ist und als solcher an dieser Stelle erscheint. Vgl. auch meine Note zu I, 6.

treten, scheint es, zunächst die beherrschenden Motive ihrer ṛgvedischen Gestalt klar zutage. Hauptpersonen sind vor allem die menschlichen und göttlichen Prototype des Priestertums: die Väter der Priestergeschlechter und der vergöttlichte Idealpriester Bṛhaspati. Ihnen gegenüber die Prototype der Priesterfeinde, der nicht opfernden und den Priestern nichts gebenden Geizhälse. Und zwischen beiden ein Kampf um eben den Besitz, den der vedische Priester vom Reichen erwartet und der Paṇi ihm vorenthält, um den Besitz der Kühe. So ist die Erzählung eine Ausführung des Themas, daß die Götter es nicht dulden, wenn man den Betern und Opferern den Kuhreichtum verschließt. Einige Stellen des Ṛgveda lassen in der Tat diese Moral der Geschichte recht deutlich hervortreten [1]). „Den Frommen führen die Götter vorwärts; wer heiliges Wort liebt, den erwählen sie wie Freier . . . Unangefeindet weilt man in deinem (Indras) Gebot und gedeiht; herrlich ist deine Hilfe dem Opfernden, dem Somapresser" — sagt ein Dichter und erzählt dann als Beispiel dieser göttlichen Hilfe, wie die Angiras, die das Feuer entzündet hatten und frommem Tun oblagen, allen Besitz des Paṇi gewonnen haben (I, 83, 2ff.). Und an einer anderen Stelle heißt es von Indra: „Abgewendet dem, der nicht Soma preßt, ein Freund der Presser . . . Er holt des Paṇi Nahrung zusammen zur Beute und teilt seinem Verehrer den reichlichen Besitz aus" (V, 34, 6f.).

Mag man dieser mythischen Widerspiegelung priesterlicher Lebensansprüche immerhin hohes Alter zuerkennen [2]): daß damit nicht die Erklärung des ursprünglichen, doch wohl indoeuropäischen Mythus gefunden ist, liegt auf der Hand.

---

[1]) Ṛv. VI, 13, 3 wird gesagt, daß durch Agnis Schutz „der Fürst mit Macht den Feind *(vṛtra)* tötet, der Priester des Paṇi Besitz davonträgt". Wie die Vṛtratötung das Vorbild kriegerischen Heldentums, so ist die Gewinnung der Paṇikühe ein gleichermaßen ausgeprägtes Prototyp priesterlicher Erfolge.

[2]) Vgl. oben S. 143 Anm. 1.

Es ist möglich, vielleicht wahrscheinlich, daß jener Mythus eben nur die Antwort auf die Frage war, wie den Menschen der Besitz ihrer Rinderherden erworben ist[1]). Wer das Problem — vielleicht allzu einseitig — vom Veda her ansieht, dem wird noch ein anderer Gedanke naheliegen. Es ist bekannt, wie lebendig in der Vedasprache das Bild der roten Kühe für die Morgenröten ist. Und an einer Reihe von Stellen sprechen vedische Dichter von der Göttin Morgenröte in Ausdrücken, die unverkennbar an die Geschichte von der Kuhgewinnung erinnern oder ausdrücklich auf sie hinweisen. Von der Morgenröte heißt es, daß sie „das Dunkel öffnet wie Kühe ihre Hürde". „Du hast", sagt der Dichter zu ihr, „die Tore des festen Felsen geöffnet." „Sie zerbrach die Festen; sie gab von den roten (Kühen). Die Kühe haben der Morgenröte entgegengebrüllt." „Deine Kuhhürden fürwahr, o Uṣas, die du auf dem Bergesrücken wohnst, besingen die Angiras. Sie haben sie zerspalten mit Lied und heiligem Wort; wahr ist geworden, um was die Männer zu den Göttern riefen" [2]). Ist es möglich, das Morgenrötenmotiv vom Veda bis zur Entstehung des Mythus zurückzuverlegen und diesen auf die Erlangung des morgendlichen Lichts zu deuten[3])? Hier scheint Beweis wie Widerlegung gleichermaßen ausgeschlossen. —

Die Gewinnung des Lichts. Die Gewinnung von Licht, Sonne, Morgenröte, die in dem eben besprochenen

[1]) Wenn da, wenigstens im Veda, die priesterlichen Vorfahren eine Hauptrolle spielen, so scheint das auf den weitverbreiteten und gewiß uralten Typus der Mythen von den Vorfahren, die dieses oder jenes Gut für die Menschheit erlangt haben, zurückzugehen: so z. B. bei den Buschmännern *„the men who brought the sun"* (Lang, *Myth, Ritual, and Religion* I, 175), und Ähnliches häufig.

[2]) Ṛv. I, 92, 4; VII, 79, 4; 75, 7; VI. 65, 5. Vgl. Bergaigne I, 246.

[3]) Daß der griechische Mythus die Kühe im äußersten Westen weilen läßt, würde dazu, scheint mir, nicht schlecht passen. Die Morgenröten, die in den Osten gehören, werden eben darum doch wohl, solange sie in feindlicher Gewalt sind, als im Westen festgehalten zu denken sein.

Mythus mit der Auffindung der Kühe verknüpft ist, wird häufig auch unabhängig von dieser Tat Indra beigelegt. Er hat die Sonne am Himmel befestigt, hat sie leuchten lassen; er hat den Himmel mit seinen Stützen festgestellt, die Weiten der Erde ausgebreitet. So erscheint er als Vollbringer der Werke und Begründer der Ordnungen, die auch auf Varuṇa zurückgeführt werden[1]: kaum zweifelhaft, daß wir hier einer jüngeren Schicht der auf Indra bezüglichen Vorstellungen begegnen, als in der wilden, ungefügen Krafttat der Drachentötung. Schwerlich knüpft das alles an die Naturbedeutung des Gewittergottes an, insofern dieser das im Gewitter Himmel und Erde umhüllende dunkle Chaos entwirrt und den Anblick der Sonne den Menschen wiedergibt[2]. Wahrscheinlich ist es allein oder doch vornehmlich Indras allüberragende Kraft, um deren willen eben ihm diese Taten beigelegt werden. Muß es nicht der Stärkste aller Starken gewesen sein, der die größten Güter den Feinden abgerungen und dem Menschen gegeben, der die mächtigsten Wesenheiten wie Sonne und Himmel an ihre Stelle gesetzt hat? —

Indras Sieg über die Dāsas. Die Taten Indras, von denen bisher gesprochen wurde, der Vṛtrasieg und die Gewinnung der Kühe, stehen einzeln da, jede für sich ein unvergleichliches Ereignis. Es folgen Taten, die eine Reihe

---

[1]) Siehe unten den Abschnitt über diesen Gott.

[2]) Hie und da sieht allerdings die Gewinnung der Sonne wie eine Folge des Vṛtrasieges aus (vgl. oben S. 136), z. B. I, 51, 4: „Als du, Indra, mit deiner Kraft Vṛtra geschlagen hattest, die Schlange, da ließest du die Sonne am Himmel aufsteigen, daß man sie schauen möchte“ (mehr bei Bergaigne II, 191). Mir scheint im Ganzen der Texte diese Verknüpfung der Lichtgewinnung mit dem Vṛtrasieg doch bei weitem nicht so feststehend und hervortretend, wie ihre Verbindung mit der Kuhgewinnung. Ich glaube, daß hier nicht sowohl an den Naturvorgang des Wiedererscheinens der Sonne nach dem Gewitter als vielmehr an ein Motiv anderer Art zu denken ist: nach Überwindung der furchtbarsten Gefahr, nach dem schwersten Kampf folgt die Aneignung der lichten Güter.

von Exemplaren desselben Typus bilden, für uns wohl noch mehr als an sich, denn an der Form der kurzen Erwähnungen, mit denen sich die Dichter in bezug auf diese meist aufzählungsweise zusammengestellten Taten zu begnügen pflegen, wird es liegen, daß uns von individuelleren Zügen hier so wenig erhalten ist.

Es handelt sich stehend um die Bezwingung von Feinden, die als *dāsa* oder *dasyu* bezeichnet werden. Dies sind die regelmäßigen Ausdrücke, mit denen die indischen Arier die dunkeln Ureinwohner benennen. So liegt von vornherein nahe, daß wir hier dem Nachklang geschichtlicher Ereignisse begegnen: die Überwindung dieser Feinde in Kämpfen, die bis nahe an die Gegenwart der Liederdichter heran oder bis in diese hinein die Volkskraft anspannten, erschien als Tat des kriegsmächtigen Gottes, den sich zum Freunde zu machen nur der Arier verstand. Allerdings wird sich zeigen, daß die Grenze zwischen den geschichtlichen Dāsabezwingungen und den rein mythischen Taten des Gottes keine scharfe ist. Dies kann ja nicht überraschen. War doch für die vedischen Dichter der Unterschied mythischer und historischer Vorgänge, an dem unsere Forschung ein so großes Interesse hat, nicht vorhanden. Für sie setzte sich der irdische Gegensatz der Arier und der dunkeln Dāsas in die Welt der Götter und Dämonen fort: der feindliche Dämon stand ihnen auf derselben Linie mit dem gehaßten und verachteten Wilden, war vielleicht in manchem Fall in der Tat nichts anderes als der Gott eines wilden Stammes. Und ebenso konnte die eindrucksvolle Gestalt eines feindlichen Führers sich mit Zügen bekleiden, wie die Teufel der Mythen sie tragen. So müssen wir von vornherein auf Unsicherheiten der Abgrenzung gefaßt sein, deren Aufklärung bei dem Nebel, der über den geschichtlichen wie den mythischen Elementen dieser Betrachtung liegt[1]), und insonderheit bei der hoffnungslosen Knappheit

[1]) Man bedenke, daß die Forschung gegenüber der indischen

der Unterlagen, die der Ṛgveda liefert, aussichtslos bleibt. Aber auch hier gilt, woran sich der Forscher, der in solchen Nebeln des Ṛgveda Gestalten erkennen will, beständig zu halten hat: ein Verhältnis, dessen Wirkung in diesem Chaos sich kreuzender Unbestimmtheiten an irgendwelcher Stelle aufgehoben ist, darf darum nicht ohne weiteres von der Untersuchung fallen gelassen werden; Charakterzüge, denen irgendwo widersprechende Züge beigemischt sind, können darum nicht weniger die maßgebenden sein. Es gilt, nicht in unterschiedsloser Beleuchtung das Entgegengesetzte aneinanderzureihen, sondern das fundamental Geltende gegenüber den sekundären Alterationen abzugrenzen.

So werden wir trotz der unvermeidlichen Einschränkungen uns dem Wesen des uns beschäftigenden Typus von Indrataten in folgenden Betrachtungen annähern können.

Durch den ganzen Ṛgveda ziehen sich Erwähnungen der Dāsa (Dasyu) als des Gegensatzes der Arier[1]). Der indische Kämpfer, selbst Arier, hat es mit arischen und mit dasischen Feinden zu tun[2]); er betet: „Mögen wir Dāsa und Arier mit deiner Hilfe bezwingen“ (X, 83, 1); „wer gegen uns, vielgepriesener Indra, auf Kampf sinnt, der Gottlose, Dāsa oder Arier: die Feinde seien uns leicht überwindlich; durch dich mögen wir sie besiegen in der

Heldensage in ganz anderer Lage ist als etwa gegenüber der deutschen: die nationale Geschichte des alten Indien kennen wir nicht.

[1]) Die Annahme einer Bedeutungsverschiedenheit von *dāsa* und *dasyu* scheint mir trotz Hillebrandt, V. M. III, 276, gezwungen (unter vielen Materialien hebe ich IV, 28, 4; X, 22, 8 heraus). Die namentlich von demselben Forscher das. I, 94 ff. III, 275 vertretene interessante Hypothese vom Zusammenhang des Worts *dāsa* mit dem Stammnamen der Daer (östlich vom Kaspischen Meer) kann zutreffen (vgl. namentlich Yašt 13, 144). Doch halte ich dann für weitaus wahrscheinlicher, daß von der allgemeineren Bedeutung aus der Stammname sich im Gebrauch der Iranier spezialisiert hat, als das Umgekehrte (s. die Literatur in Macdonell-Keiths *Ved. Index* s. v.). Auf die Bedeutungsentwicklung von *dahyu* (= ved. *dasyu*) im Iranischen gehe ich hier nicht ein.

[2]) Bergaigne II, 209; vgl. unten S. 153 Anm. 1.

Schlacht" (X, 38, 3). Meist aber ist von den Ariern als den Freunden, den Siegern, die Rede, zu denen die unterliegenden dasischen Feinde im Gegensatz stehen. „Du (Indra) hast die Dasyus bezwungen; du allein hast die Lande dem Arier errungen" (VI, 18, 3). „Erkenne heraus die Arier und was die Dasyus sind. Dem der die Opferstreu breitet, unterwirf züchtigend die, welche keine Ordnungen bewahren" (I, 51, 8). Und an einer anderen Stelle, die zu den letzten Worten den besten Kommentar gibt: „Indra mit seinen hundert Hilfen hat in den Kämpfen dem Opfernden geholfen, dem Arier, in allen Wettkämpfen . . . Dem Manu[1]) hat er züchtigend unterworfen, die keine Ordnungen bewahren, die schwarze Haut" (I, 130, 8). So lernen wir die Dāsas kennen als „die schwarze Haut", die Dāsafrauen an einer anderen Stelle als „schwarzen Mutterschoß habend" (II, 20, 7); eine weitere Eigenschaft der Dāsas ist, daß sie „nasenlos" (V, 29, 10) d. h. doch wohl stumpfnäsig sind[2]). Ferner heißen sie in häufigen Äußerungen der Dichter „gottlos", „nicht den Göttern dienend", „nicht opfernd", „nicht betend", „nicht spendend".

Man sieht, daß diese Dāsas Feinde anderer Art sind als die Schlange Vṛtra oder das dreiköpfige Ungetüm Viśvarūpa: es sind menschliche Feinde, von denen gesagt wird, was der arische Fromme von jenen Wilden vor allem sagen mußte: ihre Haut ist schwarz und sie opfern nicht. Es sind die Feinde, von denen altindische Königsnamen erzählen: Trasadasyu „der die Dasyus zittern macht", Dasyave vṛka „der Wolf für den Dasyu".

Damit ist nun, meine ich, für die Erzählungen von den Siegen Indras über einzelne Dāsas die Deutung angezeigt. Mögen mythische Elemente sich beigemischt haben, die Grundlage bleibt irdisch-menschlich. Dies bestätigt sich

[1]) Dem idealen Repräsentanten der wahren Menschen, d. h. der Arier. So heißen die Dāsas *amānuṣa* „unmenschlich": worin natürlich nicht liegt, daß sie nicht in unserem Sinn Menschen waren.

[2]) *a-nās*. Oder „mundlos" *(an-ās)* d. h. unverständlich sprechend?

zunächst in folgendem Zuge: während Indra den Vṛtra tötet zum Segen der Menschen ganz im allgemeinen, die Kühe der Paṇis gewinnt zum Segen der priesterlichen Urmenschen, der Angiras, werden bei der Bezwingung der Dāsas — soweit es nicht allgemein heißt, daß Indra sie für den Arier vollbrachte — einzelne Menschen namhaft gemacht, mit denen im Bunde, denen sich gnädig erweisend Indra jene niedergeworfen hat: nicht, oder nicht in erster Linie, wie bei vielen anderen Wundertaten die Namen priesterlicher Vorfahren, sondern offenbar Namen von Fürsten und Kriegern, zum Teil vielleicht die Namen idealer Repräsentanten von Fürstengeschlechtern, daneben auch allem Anschein nach historische Namen wie Dabhīti, Ṛjiśvan des Vidathin Sohn, vor allem Divodāsa Atithigva[1]), der Vater des berühmten Königs Sudās. Auch die Dāsas werden in großer Zahl mit Namen genannt, von denen einzelne sich zu mythischer Deutung hergeben können wie Śuṣṇa („Zischer", vgl. I, 54, 5?, oder „Dörrer"?), andere so harmlos wie möglich aussehen und wohl die Namen wilder Führer sein mögen so wie die Arier sie sich mundgerecht machten: Pipru, Ilībiśa, Śambara und andere[2]). Der einzelne Arierfürst hat seinen bestimmten Dāsafeind, zuweilen mehrere solche Feinde[3]). Auch untereinander kämpfen die Arier, wie wir schon berührten (S. 150); die Spur dieser Feindschaften zeigt sich gelegentlich darin, daß derselbe

[1]) Hillebrandt (V. M. I, 96, 107; III, 268 ff.) macht diesen Divodāsa selbst zu einem Dāsafürsten, wobei Dāsa als Stammname in dem S. 150 A. 1 bezeichneten Sinne stehen soll. Dieser Ansatz, der den ganzen geschichtlichen Untergrund der Ṛgvedapoesie aus seiner Lage rücken würde, scheint mir grundlos: ein König, der „Knecht des Himmels" heißt (vgl. Bergaigne II, 209), kann darum doch zur Nation der Herren gehören.

[2]) Einige solche Namen sehen auch ihrer Lautgestalt nach unarisch aus.

[3]) So ist Śambara der berühmteste Feind des Divodāsa Atithigva, aber Indra hat auch den Karanja und Parṇaya „mit der allerschärfsten Radschiene des Atithigva getötet". I, 53, 8, vgl. X, 48, 8.

Stamm oder König von den einen Liederdichtern als befreundet und siegreich, von den anderen als feindlich, als von Indra niedergeworfen genannt wird: und im selben Ton, im selben Zusammenhang wie von diesen Rivalitäten der Arier untereinander ist von den Kämpfen gegen die Dāsas die Rede[1]). Es ist klar, daß wir uns hier wie dort auf demselben historischen Boden befinden. Was wir sonst noch von Details über die Taten hören, die Indra mit Ariern verbündet gegen die Dāsahäuptlinge vollbracht hat, fügt sich anschaulich in ein Bild irdisch-menschlicher Vorgänge ein. Der arische Führer oder Priester hat Indra vor dem Kampf angerufen: „Die Preislieder des Gaurivīti haben dich (Indra) stark gemacht. Den Pipru unterwarfst du dem Sohn des Vidathin. Zur Freundschaft führte dich Ṛjiśvan[2]) heran, der dir Opferspeise kochte; seinen Soma trankst du." In den Kämpfen mit einem der Dāsas, mit Śambara, spielt das Gebirge eine Rolle, in dem dieser haust. Indra hat „Śambara, der in den Bergen wohnt, im vierzigsten Herbste gefunden". „Den Dāsa, den Sohn des Kulitara, hast du Indra vom großen Berge herabgeschlagen, den Śambara." „Vom Berge hast du Śambara, den Dāsa, herabgeschlagen und hast Divodāsa gesegnet mit glänzenden Segnungen"[3]). Besonders häufig aber werden die Burgen der Dāsas erwähnt, die Indra und seine menschlichen Genossen zerbrochen haben: das Kampfobjekt — geschichtlicher Wahrheit anders entsprechend als Vṛtras Flüsse oder die Kühe der Morgenröte —, um das Arier und Dāsas streiten. Oft werden fabelhafte Zahlen solcher Burgen genannt: eine Ausschmückung frommer Lobrednerei, die doch

[1]) So wird I, 53, 10; VI, 18, 13; VIII, 53, 2 davon, daß Indra den Kutsa, Atithigva, Āyu dem jungen König Tūrvayāṇa gebändigt hat, ganz wie von einer Dasyubezwingung gesprochen. Von derselben Tat ist II, 14, 7 neben der Überwindung des Śuṣṇa Pipru Śambara usw. die Rede. Vgl. auch IX, 61, 2.

[2]) Dies ist eben der Sohn des Vidathin. — V, 29, 11.

[3]) II, 12, 11; IV, 30, 14; VI, 26, 5.

den realen Charakter dieser Vorgänge ihrem Kern nach nicht zweifelhaft macht. „Du hast Śambaras des Dasyu hundert Burgen widerstandslos niedergestürzt, als du mit deiner Kraft, o Kräftiger, zu Schätzen halfst Divodāsa dem Somapresser ... Bharadvāja dem Sänger.“ „Indra und Viṣṇu, die befestigten Burgen des Śambara, die neunundneunzig habt ihr zerschlagen; hundert Mannen und tausend Varcins des Asura [1]) tötet ihr zumal ohne Widerstand.“ „Du hast, o Mannesmutiger, die Burgen des Pipru zerbrochen; dem Ṛjiśvan hast du geholfen beim Töten der Dasyus“ [2]). — Bei zwei regelmäßig zusammen genannten Dāsas, Cumuri und Dhuni, findet sich stehend der Zug, daß Indra sie eingeschläfert hat; es wird sich um einen nächtlichen Überfall handeln, der ihrem Bezwinger Dabhīti gelungen ist. „Mit Schlaf Cumuri übergießend und Dhuni hast du den Dasyu getötet; dem Dabhīti bist du gnädig gewesen. Da gewann Gold selbst der Greis am Stabe. Das hat Indra im Somarausch getan“ (II, 15, 9). „Es schlafen Dhuni und Cumuri, die du (Indra) eingeschläfert hast. Es erglänzte mit seinem Soma Dabhīti, der ihn dir preßte, der Brennholz herbeitrug und Opfer kochte, mit seinen Liedern“ (VI, 20, 13).

Einen stark mythischen Anflug trägt einer der Dāsas, die Indra überwunden hat, Śuṣṇa [3]). Doch auch hier halte ich für wahrscheinlich, daß zuletzt geschichtliche Ereignisse zugrunde liegen, die mit überirdischem Beiwerk ausgeschmückt sind. Śuṣṇas Gegner und Überwinder ist Kutsa. Ihm zu helfen hat sich Indra beim zauberkundigen Uśana mit Tränken gestärkt und von diesem eine Waffe schmieden lassen. Zu Kutsas Gunsten hat er ein die Sonne betreffendes Wunder getan. Ich stelle einige der Verse zusammen, die sich auf diesen Kampf beziehen. „Du (Indra) hast Kutsa geholfen bei der Tötung des Śuṣṇa; für Ati-

[1]) Siehe über dies Wort unten S. 158 f.

[2]) VI, 31, 4; VII, 99, 5; I, 51, 5.

[3]) Über den Namen vgl. S. 152.

thigva hast du Śambara überwunden. Den Arbuda, so groß er war, hast du niedergetreten mit deinem Fuß: von jeher bist du zur Dasyutötung geboren" (I, 51, 6). Indra steht mit Kutsa auf demselben, von den Rossen des Windes gezogenen Kriegswagen, dem Kutsa selbst ähnlich. Daher in einem Vers, der den Gott und seinen menschlichen Freund zusammen aus dem Kampfe heimkehrend vorzustellen scheint, zu Indra gesagt wird: „Fahr nach Hause den Geist erfüllt von Dasyutod. Kutsa weile in deiner Freundschaft, der danach begehrt. Setzt euch beide nieder in eurer Wohnstatt, gleich von Ansehn; da mühe sich die Frau, die das Recht kennt, euch auseinander zu kennen" (IV, 16, 10). Vom Kampf selbst, den die beiden zusammen bestanden haben, spricht ein anderer Vers (12) desselben Liedes: „Für Kutsa warfst du nieder den ... Śuṣṇa, als der Tag vorrückte (?), den Kuyava und die Tausende. Auf einmal schmettere die Dasyus nieder mit dem Kutsya[1]); reiße der Sonne Rad aus im entscheidenden Augenblick." Weiter ein Vers, der Indras Krafterweisung preist „als du für die Bedrängten, für Kutsa den Kämpfer, der Sonne, Indra, das Rad raubtest" (IV, 30, 4)[2]). „Das eine Rad der Sonne rissest du aus, das andere schufst du für Kutsa, daß er ins Freie gelange. Die nasenlosen (mundlosen? vgl. S. 151)

[1]) D. h. vielleicht mit der kutsischen (Waffe) (Geldner). Oder mit K.s Spruch oder Sāman (Hillebrandt).

[2]) Hier schließt an einigen Stellen die Erzählung vom Roß Etaśa an. Sie ist vielfach dunkel. Ohne auf alle Einzelheiten und Varianten einzugehen, stelle ich die Hauptzüge versuchsweise etwa wie folgt her. Während die Sonne mit ihren goldgelben Stuten (Harit) fährt, treibt Indra zugleich mit den Rossen des Windes auch den Etaśa an, der eigentlich dem Sonnengott gehört: zwischen Etaśa und den Harit scheint Rivalität obzuwalten. Indra schlägt ein Rad des Sonnenwagens ab und hemmt so den Lauf der Harit. Etaśa — als treuer Höriger, der er schließlich ist, des Sonnengottes? — bringt diesem das Rad wieder und setzt es an seinen Wagen an. Aber die Harit hat er bei dieser Fahrt überwunden. Vgl. namentlich Geldner, Ved. Stud. II, 161 ff., Hillebrandt, V. M. III, 278 ff., meine Noten zu Ṛv. II, 19, 5; VIII, 1, 11.

Dasyu zermalmtest du mit der Waffe; an schlimmer Stätte warfst du die feindlich Sprechenden nieder" (V, 29, 10).

Ohne die Unsicherheit zu verkennen, die der Deutung dieser Stellen notwendig beiwohnt, glaube ich doch, wie schon angedeutet, daß der Kern, den sagenhafte Elemente umhüllen, in historischen Ereignissen liegt: nicht notwendig so, daß ein einzelner tatsächlicher Vorfall zu dieser Erzählung ausgestaltet sein müßte, sondern es kann auch der Gesamtcharakter mannigfacher Vorkommnisse das Material hergegeben haben, das hier zu einem Idealbild gestaltet und mit göttlichen Wundern ausgeschmückt ist. Der Held Kutsa, Sohn des Arjuna, ist der — sei es geschichtliche, sei es ideale — Ahnherr einer Familie der Kutsas. Daß er — ganz wie der oft mit ihm zusammen genannte Divodāsa Atithigva — an einigen Stellen als ein von Indra überwundener Feind auftritt [1]), verstärkt den Eindruck geschichtlicher Wirklichkeit. Ein Lichtheros wäre immer Freund, ein Dämon der Finsternis immer Feind des Sängers: wer hier Freund, dort Feind ist, wird — wie Divodāsa Atithigva — ein Mensch oder der ideale Repräsentant einer den einen Sängern befreundeten, den anderen feindlichen menschlichen Gruppe sein. Kutsa kämpft mit Dāsas, deren wirklicher Führer oder wieder deren idealer Repräsentant Śuṣṇa ist. Zuerst wird Kutsa von den Feinden bedrängt. Der Ausgang hängt vielleicht davon ab, ob der Tag lange genug währen wird. Da reißt, als das Dunkel hereinzubrechen droht [2]), Indra das eine Rad vom Sonnenwagen ab und hemmt ihn dadurch; das andere — wie vielleicht die Phantasie eines einzelnen Dichters die Geschichte weiter ausgesponnen hat — gibt er Kutsa, der damit zum Siege fährt; Śuṣṇa erliegt. Der Mythus von Indra, der für das Menschengeschlecht die Sonne erlangt, mag die Erzählung

[1]) ZDMG. 42, 211; Bergaigne II, 337 f. Anders faßt die Sachlage Hillebrandt a. a. O. 292 auf.

[2]) Vgl. I, 121, 10: „ehe die Sonne im Dunkel versinkt". Vgl. X, 138, 3.

beeinflußt haben; identisch aber ist sie mit jenem nicht. Hier ist das Wunder mit der Sonne nur Dekoration in einem Bilde geschichtlicher oder halbgeschichtlicher Kämpfe[1]).

Ein andrer Dāsa ist Namuci: Indra bezwingt ihn zugunsten des Namī Sāpya, indem er ihm mit einer Waffe von Schaum das Haupt abdreht. Es ist aussichtslos, eine Naturbedeutung dieses Zuges feststellen zu wollen[2]) und ebenso aussichtslos zu fragen, woher die Geschichte von dem mit Namuci verknüpften Trinkabenteuer stammt: dem von Katzenjammer gequälten Indra helfen die Aśvin, indem sie „bei Namuci" oder aus seinem Körper heraus, ihn irgendwie extrahierend, einen Mischtrank, bestehend, scheint es, aus dem göttlichen und profanen Rauschtrank, Soma und Sura, durch „sonderndes Trinken" entmischen und dadurch unter Mitwirkung der Sarasvatī Indras Heilung herbeiführen[3]).

In einer Erzählung wie dieser sehen wir den ursprünglich menschlich-geschichtlichen Typus des Dāsa im Mythen- oder Märchennebel verschwinden. Und wenn die Schlange, der Indra die Wasser raubt, oder das sechsäugige, drei-

[1]) Daß Śuṣṇa einmal „gehörnt" heißt (I, 33, 12), mag eine Beimischung von Dämonenmythen her sein, kann aber nicht für den dämonischen Charakter der ganzen Persönlichkeit entscheiden; auch liegt es nah, an Kriegsschmuck des Häuptlings zu denken. Ein erheblicheres Hineinragen dämonischer Charakteristika könnte V, 32, 4 vorliegen. Als Tier *(mṛga)* wird allem Anschein nach Śuṣṇa V, 34, 2 bezeichnet. — Kutsa endlich ist möglicherweise in mythische Zusammenhänge eingereiht in dem unklaren Vers X, 138, 1.

[2]) Jüngere vedische Texte geben eine ausführlichere, ihrem Wesen nach wohl alte Fassung. Indra und Namuci hatten abgemacht, einander nicht bei Tag und nicht bei Nacht, nicht mit Trockenem noch mit Nassem zu schlagen. Indra schlug ihn im Morgengrauen, als es weder Tag noch Nacht war, mit jener weder trockenen noch nassen Waffe. Dies Finden eines Auswegs, wo scheinbar jeder Ausweg versperrt ist, sieht ganz nach einem Märchenmotiv aus.

[3]) Siehe über diese Geschichte Bloomfield, JAOS. XV, 143 ff., Hillebrandt, V. M. III, 255 ff., meine Bemerkungen NGGW. 1893, 342 ff. und meine Noten zu X, 131.

köpfige Ungetüm, das Trita bekämpft, oder Vyaṃsa, der Dämon, der Indras beide Kinnbacken abschlägt, ein Dāsa heißt[1]), so sind dies weitere Züge bezeichnend für das Verschmelzen des Dāsatypus mit dem dämonischer Wesen. Aber durch Tatsachen dieser Art wird doch die Ansicht nicht erschüttert, daß der Grundlage nach Erinnerung an geschichtliche Fakta, wenn auch idealisiert und übernatürlich ausgeschmückt, in den Erzählungen von den Dasyubezwingungen erhalten ist. —

Die Asuras[2]). Einige Stellen legen den von Indra besiegten Dāsas die Bezeichnung „Asura“ oder „des Asura Sohn“ bei. Dies Wort Asura, das in der jüngeren vedischen Sprache so gut wie ausschließlich götterfeindliche Wesen bezeichnet, erscheint in den älteren Texten daneben, und zwar überwiegend, als Beiwort von Göttern. So tritt auch bei den Iraniern dasselbe Wort, in der Gestalt Ahura, als Name des höchsten Gottes auf. Wie erklärt sich dieser Wechsel, der von der Bedeutung „Gott“ zur Bedeutung „Teufel“ hinübergeführt zu haben scheint?

Man hat das Schicksal des Wortes Asura auf einen Zusammenstoß der vedischen Inder mit Anhängern eines anderen Glaubens zurückführen wollen. Iranier seien mit ihrer Asuraverehrung dem Kultus des vedischen Volks feindlich gegenübergetreten, und so seien ihre Götter von diesem als Teufel behandelt worden. Auf konkrete Spuren in der Überlieferung kann sich diese Hypothese meines Erachtens nicht stützen[3]). Die vorliegenden Indizien weisen vielmehr sehr deutlich in andere Richtung. Prüft man die alte, in

[1]) Ṛv. II, 11, 2; X, 99, 6; IV, 18, 19.

[2]) Von Literatur vgl. namentlich Darmesteter, *Ormazd et Ahriman* 269 f.; v. Bradke, Dyâus Asura, Ahura Mazdâ und die Asuras; Geldner, Ved. Studien I, 142; Hillebrandt, V. M. III, 430 ff.; T. Segerstedt, *Rev. de l'hist. des religions* LVII, 157 ff. 293 ff.

[3]) Was Hillebrandt (V. M. III, 441 ff., Kl. Ausg. 189) als vedische Spuren der iranischen Asuraverehrung auffaßt, scheint mir sehr zweifelhafter Natur. Vgl. weiter unten S. 161.

späterer Zeit, wie erwähnt, aus den Texten verschwindende Verwendung des Wortes Asura für Götter näher, so findet sich, daß es nicht für alle Götter mit gleicher Vorliebe verwandt wird; so entfernt es jetzt noch von Gegensätzlichkeit gegenüber *deva* ist, ist es doch wiederum mit *deva* keineswegs synonym. Vielmehr walten hier Unterschiede zwischen den Göttern ob, die auf eine bestimmte Bedeutungsnuance des Wortes Asura schließen lassen. Und diese Nuance stellt sich als genau derartig heraus, daß sie das Zusammentreffen der Götter mit den feindlichen Wesen in der gemeinsamen Benennung erklärt. Unter den Göttern wird nämlich die Bezeichnung Asura mit besonderer Vorliebe denjenigen beigelegt, von deren *māyā*, d. h. geheimer, übernatürlicher Macht, mit Vorliebe die Rede ist: gerade die *māyā* aber ist eine charakteristische Eigenschaft auch der bösen Feinde, mögen sie menschlicher oder dämonischer Natur sein. So tritt, was die Götter anlangt, bei Varuṇa oder dem Paar Mitra-Varuṇa die Benennung Asura mit einer Häufigkeit auf, die gegen Indra oder Agni in scharfem Kontrast steht[1]). Eben Varuṇa oder Mitra-Varuṇa aber sind unter den Göttern die, von deren *māyā* besonders oft die Rede ist. Hier trägt die *māyā*, an sich indifferent in bezug auf den Gegensatz edlen Könnens und niedriger Künste[2]), den Charakter großartiger, in den Wundern des Weltalls herrlich sich manifestierender Macht. Aber nicht weniger häufig wird dasselbe Wort von den tückischen Listen feindlicher Wesen gebraucht[3]): und diese zweite Seite seiner Anwendung trifft wieder genau mit dem zweiten Gebiet zusammen, in dem wir dem Wort Asura begegnen. Die Be-

[1]) Vgl. das Stellenverzeichnis bei v. Bradke S. 120 f.; natürlich ist der geringe Umfang der an Varuṇa oder Mitra-Varuṇa gerichteten Lieder gegenüber den Indra- oder Agnihymnen in Anschlag zu bringen.

[2]) Ich verweise auf den Abschnitt über gute und böse Götter, in dem auf das Wesen der *māyā* zurückzukommen ist.

[3]) Bergaigne III, 80.

ziehung, die so durch die Identität der Gebrauchssphäre der Worte *asura* und *māyā* wahrscheinlich gemacht wird, bestätigt sich auf das schlagendste in der engen Verbindung beider Begriffe an einer Reihe von Stellen, und zwar gleichermaßen solchen, welche die göttlichen, wie die feindlichen Asuras betreffen. So heißt es: „Diese große *māyā* des berühmten asurischen Varuṇa will ich verkünden, daß er im Luftreich stehend wie mit einem Maße die Erde ausgemessen hat mit der Sonne" (V, 85, 5). Mitra und Varuṇa lassen es regnen „mit des Asura *māyā*"; sie bewahren die Rechte der Weltordnung „mit des Asura *māyā* (V. 63, 3. 7; vgl. X, 177, 1). Anderseits aber von einem bösen Feind: „Die Festen des Pipru, des an *māyā* reichen Asura hat Indra zerschlagen" (X, 138, 3)[1]).

Wir sehen daraus, daß das Wort Asura, wo es von Göttern gebraucht wird, nicht einfach den Sinn von „Gott" oder „Herr" hat; es muß vielmehr für das Bewußtsein der vedischen Dichter[2]) etwa so viel wie „Besitzer geheimer Macht" bedeutet haben[3]). Und da geheime Macht in Gestalt niedriger, tückischer List auch den bösen Wesen zukommt, konnte das Wort von vornherein gleichfalls in

[1]) Vgl. Atharvaveda III, 9, 4; IV, 23, 5; VI, 72, 1; VIII, 10, 22; XIX, 66, 1; Śat. Br. II, 4, 2, 5; X, 5, 2. 20; XIII, 4, 3, 11; Taitt. Saṃh. IV, 1, 9, 2; 2, 10, 3. Noch im Rāmāyaṇa erscheint ein Asura Mayavin. Auch an den wenigstens anklingenden Namen des Asura Maya des Epos und der astronomischen Tradition sei erinnert.

[2]) Gleichviel was die Etymologie und Grundbedeutung des Wortes ist. Sollte es schließlich mit *asu* (etwa „Seele" als Prinzip des physischen Lebens) zusammengehören — neben welcher Möglichkeit gleichberechtigte andere stehen —, würde daraus doch für die Herleitung der Asuras des vedischen Glaubens etwa aus Seelenverehrung, Verehrung der Vorfahrengeister nichts folgen. Das ergibt sich aus dem hier vorgelegten Nachweis des entscheidenden Gesichtspunkts, auf dem die Zuerkennung der Bezeichnung *asura* an die verschiedenen Gruppen von Wesen deutlichermaßen beruht.

[3]) Diese Deutung wird bei einer Reihe von Stellen durch deren Inhalt bemerkenswert unterstützt. So in bezug auf Indra VI, 30, 2; X, 96, 11; 99, 2 (dort daneben *māyāḥ*); für Savitar I, 35, 7. 10 usw.

bezug auf diese gebraucht werden und ist in der Tat so gebraucht worden [1]). Der feindlich gefärbte Inhalt also, zu dem man das Wort durch historische Vorgänge wie etwa die Berührung mit Iraniern gelangen lassen wollte, ist in Wirklichkeit in dessen ältester uns erreichbarer Bedeutung der Potenz nach bereits enthalten und mit der sonstigen Verwendung des Worts verwachsen. Der Wandel aber, der sich wirklich vollzogen hat, besteht darin, daß allmählich das Wort für Götter außer Gebrauch gekommen und somit allein den bösen Wesen verblieben ist. Das mag auf fortschreitender Systematisierung beruhen, welche die Götterfeinde zu einer einheitlichen, kompakt den Göttern gegenübertretenden und nun natürlich einen Namen verlangenden Gruppe zusammenfaßte. Auch die Volksetymologie mit einer Deutung der Asuras etwa als Sonnenfeinde kann leicht ihren Einfluß geltend gemacht haben [2]).

---

[1]) So heißen Indra und Agni „Asurentöter" an Stellen, deren hohes Alter zu beanstanden kein Grund vorliegt (VI. 22, 4; VII, 13, 1). Man beachte, daß es im selben Lied, dem die erste dieser Stellen entnommen ist, von Indra auch heißt, daß er „den durch *māyā* Großgewordenen" zerbrochen, alle *māyā* zerstört hat (Vers 6, 9).

[2]) Vgl. Darmesteter 269 und v. Bradke 100 A. 2, der treffend auf Maitr. Saṃh. I, 102, 1; 124, 8 hinweist. Vgl. auch Ṛv. V, 40, 5. 9. Die Auffassung, daß *asura* das *a privativum* enthält, zeigt sich bekanntlich auch in der Erfindung des späteren Wortes *sura* „Gott". — Im ganzen sei bemerkt, daß Geldner a. a. O. und namentlich Darmesteter a. a. O. der hier entwickelten Ansicht über die Asuras in vieler Hinsicht sehr nahe stehen; meine Differenzen ihnen gegenüber sind leicht ersichtlich. — Man hat bekanntlich vielfach die beiden Vorgänge der „Verteufelung" der Asuras in Indien, der Devas in Iran miteinander parallelisiert. Mir scheint kein ernstlicher Zweifel, daß sich das eine und das andere hüben und drüben in gegenseitiger Unabhängigkeit, überhaupt unabhängig von Einflüssen der anderen Nation vollzogen hat. Und zwar in wesentlich verschiedener Weise. In Iran ließen große religiöse Umwälzungen die alten Götter den Anhängern eines neuen Glaubens als Teufel erscheinen: so wurde das Wort *deva* von seiner früheren sozusagen positiven Bedeutung zur negativen hinübergeworfen. Sehr anders als wie in Indien ohne

Es läßt sich nicht mit Sicherheit behaupten, daß von Anfang an da wo Asuras als überwundene Feinde Indras oder anderer Götter erscheinen, die Vorstellung von einer eigenen Klasse dämonischer Wesen mit diesem Namen verbunden gewesen ist[1]). Wenn Agni oder Indra Asurentöter heißt, braucht darin eben nur zu liegen, daß er mit übernatürlichen Zauberkräften begabte Feinde getötet hat; diese Feinde können an sich ebensowohl Dasyus sein — so werden Pipru und Varcin als Asuras bezeichnet — wie Dämonen: so der die Sonne verfinsternde Svarbhānu. In jüngeren Liedern des Ṛgveda aber ist die Vorstellung von den Kämpfen und Siegen einzelner Götter über einzelne Asuras zu der, so viel ich sehe, der älteren Zeit noch fremden Gegenüberstellung zweier großer feindlicher Heerlager, des guten, freundlichen, göttlichen und des bösen, feindlichen, asurischen[2]), weiter entwickelt worden. Agni, von den Göttern zum Opferpriester eingesetzt, sucht nach dem Zauberwort „durch das wir Götter die Asuras überwinden mögen" (X, 53, 4). Eine andere Stelle erzählt, wie „die Götter, als sie die Asuras getötet hatten, einherzogen — die Götter ihre Göttlichkeit bewahrend" (X, 157, 4). Ein philosophierendes Lied, das sich mit den Anfängen des Daseins beschäftigt, spricht von dem „was jenseits von Göttern und Asuras ist" (X, 82, 5). Am eingehendsten ist von der Rivalität der Götter und Asuras in einem erzählenden Lied die Rede, in dem die Asuras als die Weltbeherrscher in einem der Obmacht der Götter vorangehenden

---

erheblichen Wandel des Glaubens die ursprünglich gegenüber Positivem und Negativem indifferente Bezeichnung *asura* auf die negative Seite beschränkt worden ist und allein auf dieser fortgelebt hat (s. oben im Text).

[1]) Daß die Bezeichnung Asura auch auf Götter zutrifft, spricht gegen die Annahme einer solchen bestimmten Wesenklasse.

[2]) Mit dem letzteren fließt dann dasjenige der Dasyus offenbar ganz zusammen, vgl. Ṛv. III, 29, 9; X, 54, 1; Av. IX, 2, 17. 18; X, 3, 11; Taitt. Saṃh. IV, 3, 11. 3 usw.

Zeitalter gedacht scheinen[1]). Agni, der lange in dunkler Verborgenheit geweilt hat, geht „von dem Nichtgott" ins Lager der Götter über, „von der nicht opferwürdigen Seite zum Anteil am Opfer". Er sagt sich vom „Vater Asura" los, und so gehen die Asuras ihrer Zaubermacht *(māyā)* verlustig; Indra tötet Vṛtra, und die Herrschaft der Götter ist entschieden[2]). —

Geschichtliche Vorgänge. Wie in den Siegen über die Dasyus blicken geschichtliche Ereignisse noch an anderen Stellen der Indrahymnen durch: so wenn Indra als Herbeiführer des Turvaśa und Yadu gepriesen wird. Dies sind die eponymen Ahnherrn zweier eng verbundener arischer Stämme, die neben freundlich gehaltenen Äußerungen gelegentlich auch — das sicherste Kennzeichen geschichtlicher Wirklichkeit — in feindlichem Ton genannt werden[3]). Indra hat Turvaśa und Yadu aus der Ferne hergeführt und die Flüsse ihnen überschreitbar gemacht. „Den Turvaśa und Yadu, ob sie gleich nicht schwimmen

[1]) Ṛv. X, 124; vgl. meine Noten und die dort angeführte Literatur, sowie oben S. 94.

[2]) Es liegt außerhalb unserer Aufgabe, die in den Brāhmaṇatexten und der übrigen späteren Literatur zu unendlichen Malen wiederholten und variierten Geschichten von den Kämpfen der Götter und Asuras zu betrachten, welche für die Phantasie dieser Theologen fast so im Vordergrund stehen, wie für awestische oder nordische Mythendichter die Kämpfe zwischen den Reichen Ahuramazdas und Anromainyus, zwischen Asen und Riesen. Hier sei nur auf den in diesen Erzählungen häufigen Zug hingewiesen, daß die Götter zuerst im Nachteil sind; darauf erfinden sie diese oder jene List, diesen oder jenen Opferkunstgriff, und nun gewinnen sie den Sieg. Ich glaube, daß man die Erklärung dieses Zuges zu sehr in der Tiefe gesucht hat, wenn man dabei „die Erinnerung an den alten Asura, welcher einst die schöne Welt regierte" (v. Bradke 106 A. 2), oder etwa Rassenunterschiede (T. Segerstedt, *Revue de l'hist. des religions* LVII, 161 ff.) im Spiel sein läßt. Da jene Geschichten in den Sieg der Götter auslaufen und den in der Regel von einem bestimmten Kunstgriff herleiten, so gehört zu wirkungsvoller Erzählung, daß es den Göttern zuerst schlecht ging.

[3]) ZDMG. XLII, 220.

konnten, hat Indra, der Herr der Kräfte, der Kundige, hinübergebracht" (IV, 30, 17): der Herr aller Kämpfe ist eben auch der Patron der Wanderungen, die sich damals durch das stromreiche Land bewegten. — Ganz in historische Zeit hinein reichen die Kämpfe des Königs Sudās; ihm hat Indra auf das Gebet seiner Priester, der Tṛtsu, unter denen der hochberühmte Vasiṣṭha mit den Seinigen damals voran gestanden zu haben scheint[1]), den Sieg gegeben und die Feinde in Wasserfluten umkommen lassen. „Der Gang, den sie gingen, zur Paruṣṇī, ward zum Untergang. Da ist auch der Schnelle nicht zum Ziel gelangt . . . Auf einmal hat Indra alle ihre Festen, ihre sieben Burgen mit Macht zerbrochen" (VII, 18, 9. 13). Man sieht, wie die für die Bezwingung der Dasyus charakteristische Wendung — die von Indra zerbrochenen Burgen — hier im Zusammenhang unzweifelhaft historischer Kämpfe erscheint. „So hat mit ihnen (den Vasiṣṭhiden)," heißt es in bezug auf diese und verwandte Kämpfe, „Indra den Strom überschritten, so hat er mit ihnen den Bheda geschlagen; so hat in der Zehnkönigsschlacht Indra dem Sudās geholfen auf euer Gebet, ihr Vasiṣṭhas" (VII, 33, 3). Zu ihm, dem Siegverleiher in den Kämpfen, der auf seinem Streitwagen, von den beiden Falben gezogen, den Vajra in der Hand die Schlachten lenkt, wenden denn auch die Krieger immer von neuem ihr Gebet. Er ist es, „der von den Helden anzurufen ist und von den Furchtsamen, der von den Fliehenden gerufen wird und von den Siegern" (I, 101, 6). „Ihn rufen auf beiden Seiten die Männer beim Zusammenstoß; im Kampf auf Tod und Leben machten sie ihn zu ihrem Schützer" (IV, 24, 3). „Mit wenigen," sagt man zu ihm, „tötest du den zahlreicheren Feind, der übermütig ist in seiner Kraft — mit den Freunden, die bei dir sind" (IV, 32, 3). Ich schließe diese Zusammenstellung mit dem ersten Vers eines Schlachtliedes (X, 103), das nach einem jüngeren Ritualtext[2]) der

[1]) Ebendaselbst S. 203 ff.; meine Noten zu VII, 18.

[2]) Āśvalāyana G III, 12, 13.

königliche Hauspriester spricht, indem er den in die Schlacht ziehenden König anblickt: „Der Schnelle, die Hörner wetzend wie ein furchtbarer Stier, der Dreinschläger, der Erschütterer der Lande, der Brüller, mit stets geöffnetem Auge, der einzige Held: hundert Heere zumal hat Indra besiegt." —

Sonstige Indramythen und -geschichten. An Indras Namen als des tatenreichsten aller Götter knüpfen sich selbstverständlich noch viele andere Mythen und Erzählungen. Sie stehen unzweifelhaft nur zum kleinsten Teil mit Indras ursprünglicher Naturbedeutung im Zusammenhang; Geschichten verschiedenster Art, in denen ein Täter mächtiger Taten vorkam, sind vom Indramythenkreis attrahiert worden.

Indra ist der Besieger der Göttin Uṣas (Morgenröte). „Des Himmels Tochter Uṣas hast du Indra, der Große, sie die groß tat, zermalmt. Von ihrem Wagen, dem zermalmten, floh Uṣas voll Furcht hinweg, als der Stier (Indra) ihn zusammenschlug. Ganz und gar zermalmt lag ihr Wagen in der Vipāś; sie selbst entwich in die Fernen" (IV, 30, 9—11). Ist hier ursprünglich an ein Morgengewitter gedacht, bei dem der blitzende Gott die Morgenröte vom Himmel verscheucht? Oder bezog sich der Mythus einst auf das Weichen der Morgenröte vor dem übermächtigen Sonnengott, und ist der dann durch Indra als den berühmtesten göttlichen Sieger verdrängt worden?

Mit dem Sonnengott selbst kommt Indra in Konflikt in der Geschichte von Kutsa, Śuṣṇa, Etaśa. Oben (S. 154 f.) ist von ihr die Rede gewesen.

Daß Trinkabenteuer und Liebesabenteuer aller Art für Indra erfunden oder auf ihn übertragen wurden, ist selbstverständlich. Ehrliches Staunen über den gewaltigen Zecher — der übrigens ein ebenso gewaltiger Esser ist [1]) — bleibt

[1]) Der Gewittergott scheint von indoeuropäischer Zeit her das eine wie das andere zu sein.

nicht ohne Beisatz von Humor. Freund Agni brät für Freund Indra dreihundert Büffel, und dazu „trank Indra den gepreßten Soma des Manu, drei Teiche voll auf einmal, den Vṛtra zu töten“ (V, 29, 7). Doch nicht jeder Rausch ist dem mächtigen Trinker wohl bekommen: das zeigt die Geschichte von Namuci (oben S. 157). Auf ein anderes Trinkabenteuer deutet vielleicht [1]) der Halbvers: „Die gewaltigen Somasäfte haben dich (Indra) aufgeregt. Von Pūṣan begleitet erfreutest du dich des Trunks, Schwinger des Vajra, zusammen mit deiner Gattin“ (I, 82, 6). — Galante Fahrten Indras treten im Veda weit hinter den Abenteuern des Trinkers zurück. Ihre Spur aber haben doch auch sie zurückgelassen. So wird Indra in einer alten Litanei als „Buhle der Ahalyā, Brahmane vom Kauśikageschlecht, der sich Gautama nennt“ angerufen; das Rāmāyaṇa hat die Erzählung aufbewahrt, wie Indra der Ahalyā in der Gestalt ihres Gatten Gautama genaht ist [2]). Gewiß hat auch die älteste Zeit genug Geschichten dieser Art besessen, wie sie in den späteren Texten vielfach begegnen [3]). Als Naturmythen werden jene Erzählungen schwerlich zu deuten sein. Bedürfen sie überhaupt einer Erklärung? Wie sollten Erlebnisse, die für die Menschen selbstverständlich waren, dem Gott gefehlt haben?

Indra und Vṛṣākapi [4]). Hier sei zum Schluß noch eine Dichtung erwähnt, in der eine Episode aus Indras

[1]) Pischel-Geldner. Ved. Studien I, XXVII, die wohl an diese Stelle denken. Doch kann es sich da auch um eine Situation des Rituals handeln, die mit keiner Erzählung zusammenzuhängen braucht. Der oft angeführte angebliche Monolog des trunkenen Indra X, 119 ist diesem Gott abzusprechen; er ist wahrscheinlich ein Erguß des somaberauschten Dichters selbst. Siehe meine Note zu dem Lied.

[2]) Vgl. namentlich Weber, Sitzungsb. der Berl. Akad. 1887, S. 903.

[3]) Beispielsweise sei auf das von Örtel, JAOS. XXVI, 176 ff. Beigebrachte verwiesen.

[4]) Ṛv. X, 86. Siehe meine Noten zu dem Hymnus und die dort angeführte Literatur.

häuslichem Leben mit derbem Humor geschildert wird. Es scheint sich um keine allgemein verbreitete Sage zu handeln, sondern um die übermütige Erfindung eines einzelnen Dichters aus der jüngeren Ṛgvedazeit: möglich — der Schlußvers könnte darauf hindeuten —, daß unter dem Namen des göttlichen Ehepaars menschliche Persönlichkeiten verspottet wurden. Leider ist der Zusammenhang nur ganz ungefähr klar, da wir allein Verse — meist Reden und Gegenreden — besitzen, die vermutlich von einer Prosaumhüllung umgeben waren. Zwischen Herrn Indra und Frau Indra[1]) erhebt sich ein Zwist über Indras Lieblingstier, seinen Affen Vṛṣākapi („Bullenaffe"). Das unnütze Tier hat unter den Sachen der Frau Schaden angerichtet. Sie schilt: „Dein lieber Vṛṣākapi, den du in Schutz nimmst, Indra, den soll der Hund, der Eberjäger, beim Ohr packen[2]) . . . Dem geb' ich was auf den Kopf. Der Bösewicht soll mir nicht gelinde davonkommen." Aber um das vorsichtige und vermutlich Schlimmes ahnende Tier zu fassen ist List nötig. Die Göttin stellt sich als locke sie ihn zur Liebe; in sehr konkreten, aber nicht wiedergebbaren Ausdrücken preist sie ihm ihre Reize an. Er geht in die Falle: „Hei, hei, du gefälliges Weiblein! Was jetzt wohl passieren wird — der Hintere, Bein und Kopf, die jucken mir schon danach!" Aber sein Vertrauen bekommt ihm schlimm. Kaum hat er sich sicher machen lassen, so fällt sie über ihn her. Und im selben Moment — die schlaue Götterfrau wird das so eingerichtet haben — erscheint der Gatte in eigener göttlicher Person. Nun helfen dem Affen alle schönen Worte nichts, mit denen er sich herausreden will; er muß froh sein, daß er arg zerprügelt entkommt. So hat Indra seinen lieben Vṛṣākapi verloren und empfindet das immer schmerzlicher. „Frau, seit Freund Vṛṣākapi fort ist, macht mir nichts mehr Vergnügen. Wie schön war es, wenn seine

[1]) Indrāṇī.

[2]) Hier und am Ende jedes Verses folgt ein Refrain: „Indra über alles!"

wässerige Opferspeise bei den Göttern ankam!" — Wie die Geschichte weiter geht, ist noch unsicherer als der Anfang. Verse voll derber Zoten scheinen zwischen Indra und Frau Vṛṣākapi gewechselt zu werden, die er besucht und die den eßlustigen Gott bewirtet. Vielleicht ist eine Andeutung, welche bei dieser Gelegenheit fällt, dahin zu verstehen, daß Indras männliche Kraft augenblicklich nicht auf der vollen Höhe steht. Doch dafür weiß der Flüchtling Vṛṣākapi Rat. Der scheint jetzt in wilder Einsamkeit zu hausen; da hat er gerade die Dinge gefunden, die für ein Heilverfahren gegen des Gottes Schwäche nötig sind. Unter diesen Umständen kann man ihm denn nicht länger gram sein. Auch Frau Indra bleibt nicht unversöhnlich: „Komm wieder, Vṛṣākapi; wir beide wollen Frieden schließen." So endet alles in Glück und Freundschaft.

Indras Charakter. Der Schwank vom nichtsnutzigen Affen und den schlimmen Geschichten, die Herrn und Frau Indra mit ihm passiert sind, beschließe unseren Überblick über die hauptsächlichsten Indrasagen. Wir fassen nur noch mit wenigen Worten das Bild des vedischen Indra zusammen. Er ist der Größte der Großen, der Stärkste der Starken, stiergleich; er ist heftig und gutmütig, wenn bei Laune unerschöpflich freigebig, Trinker und Dreinschläger, lärmend, Staub aufwirbelnd, alles kurz und klein schlagend. Er ist Freund seiner Freunde und Feind seiner Feinde: der Freund vor allem der Großen und Mächtigen, sofern sie freigebig opfern. Indra ist nicht der Herr und auch nicht der Diener eines ungeheuren Weltplanes oder des ewigen Rechts[1]); ebensowenig ist er ein Erzieher der Menschheit zur Ordnung, Sitte und Kunst. Aber doch ist es sein starker Arm, der den Menschen höchste Güter gebracht hat: das befruchtende Wasser, das Licht, die Nahrungsfülle der Kühe. Man ruft ihn um Macht und Sieg an; er steht im

[1]) Wir kommen auf seinen Kontrast gegenüber Varuṇa in dieser Hinsicht unten zurück; vgl. den Abschnitt über Götter und sittliche Welt.

Mittelpunkt des Kultus, der an den heiligen Feuern fürstlicher Opferherren getrieben wird. Auch im kleinen Kultus des täglichen Lebens, bei den Handlungen für das Gedeihen von Haus und Nachkommenschaft, von Herden und Feldern begegnet Indra oft genug — wie könnte das anders sein? — aber die Indraverehrung hat hier doch nicht ihre eigentliche Heimat. Ihr Element ist Krieg und Siegesglanz und der Somarausch prunkvoller Opfer mit Scharen betender, singender, hantierender Priester, mit reichem Opferlohn von Rossen und Wagen, von Herden und Gold. —

Soma der Göttertrank[1]). Der Trank, der Indra zu seinen Taten begeistert, ist der Saft der Somapflanze.

Die Vorstellung eines berauschenden Göttertranks scheint in die indoeuropäische Zeit zurückzugehen. Der Trank, der am Menschen geheimnisvolle, ekstatisch erregende Kraft beweist, muß von göttlicher Wesenheit, besonderes Eigentum der Götter sein: so heißt auch der Soma der Indianer, durch den sie sich in den Zustand übernatürlicher Erregung versetzen, der Tabak, bei ihnen das „heilige Kraut"; auch die Götter rauchen, um derselben Erregung teilhaft zu werden. Die Heimat des Göttertranks scheint schon für den indoeuropäischen Glauben der Himmel gewesen zu sein; schon damals war man ja gewohnt, wie die Bezeichnung der Götter als der „Himmlischen" *(deivo-)* zeigt, den Himmel als den eigentlichen Sitz göttlicher Wesen anzusehen. Aus seinem himmlischen Aufbewahrungsort holt den Trank oder raubt ihn dem eifersüchtig hütenden Dämon der Vogel des Gottes oder der Gott selbst in Vogelgestalt: der Adler Indras, der nektarbringende Adler des Zeus, der als Adler den Met davontragende Odin. Vielleicht — man kann hier natürlich nur Vermutungen aussprechen — ist auch schon vor der Völkertrennung der Trank der Götter vornehmlich der Trank eines Gottes gewesen, des großen göttlichen Trinkers

[1]) Man vergleiche die Besprechung des Soma im Abschnitt über den Kultus.

und Trunkenen, des Gewitterers. Endlich darf vielleicht angenommen werden, daß die Vorstellung der göttlichen Unsterblichkeit schon für die Indoeuropäer mit dem Göttertrank (Amṛta, Ambrosia) verknüpft gewesen ist. Wie das menschliche Leben durch Speise und Trank, insonderheit durch den wenigstens eine Zeitlang den Tod bezwingenden Medizintrank erhalten wird, muß auch das göttliche Dasein auf dem Genuß eines Trankes beruhen, dessen Wesen Unsterblichkeit ist.

Die Anschauung, daß die Götter den himmlischen Trank trinken, und die Erzählung von der Erlangung dieses Trankes kann schwerlich in dem Sinne als Naturmythus angesehen werden, daß irgendwelche am Himmel sich ereignenden Vorgänge zur Entwicklung dieser Vorstellungen den entscheidenden Anlaß gegeben hätten. Sondern der Ausgangspunkt war der irdische Rauschtrank; seine geheimnisvollen Eigenschaften führten dazu, in ihm den Trank der Götter zu sehen. Und dieser himmlische Trank, den natürlich kein anderes Wesen so gut wie ein zum Himmel auffliegender Vogel — selbstverständlich der stärkste, schnellste der Vögel — herbeibringen konnte, wurde dann von dem in der Mythologie so vielfach wirkenden Zuge berührt, alle höchsten Güter als einem sie hütenden Feinde entrissen zu betrachten: einem Feinde, in dem — ebenso wie in dem raubenden Vogel [1]) — ein bestimmtes Naturwesen zu erkennen nichts uns Anlaß gibt.

Damit soll nicht geleugnet werden, daß dieser ganze Kreis von Vorstellungen nicht auch durch Naturvorgänge, die man mit der konkreten berauschenden Substanz verknüpft glaubte, festeren Halt habe empfangen können. Es ist wahrscheinlich, daß es bei den Indoeuropäern ein Honigmet war, an dem man sich berauschte und dem dann auch die Würde des Göttertranks beigelegt wurde. So wird die

[1]) Siehe über diesen oben S. 53. 72 f. Auch den Mythologien primitiver Völker ist dieser Vogel wohlbekannt.

Vermutung Glauben verdienen, daß die weit verbreiteten Vorstellungen von der himmlischen Herkunft des Honigs oder Honigtaues [1]) Einfluß auf den Göttertrankmythus geübt haben. Und weiter wird man wenigstens die Möglichkeit nicht abweisen können, daß auch der Mond, der Spender des himmlischen Taus [2]), der, wenn er abnimmt, von göttlichen Wesen ausgetrunken zu werden scheint [3]), schon in so alter Zeit als Sitz oder Inbegriff jener himmlischen Substanz vorgestellt worden ist [4]).

Gehen wir vom schwankenden Boden der Vermutungen über den Glauben der Indoeuropäer weiter zur Betrachtung der indoiranischen Zeit, so finden wir hier die feste Tatsache, daß an Stelle des alten Honigmets der gepreßte Saft der Somapflanze getreten ist. Die Pressung und Opferung dieses Trankes, in komplizierten Riten geordnet und verherrlicht, ist zu einer der vornehmsten, ja zur vornehmsten Feier des höheren Kults geworden. Jetzt tritt neben die alte mythische Himmelsheimat des Göttertranks [5]) eine zweite reale: die Somapflanze wächst auf den Bergen. Der awestische Liturg preist Wolken und Regen, die den Körper des Soma auf dem Gipfel der Berge wachsen lassen. Ein kunstreicher Gott hat ihn gebildet und auf dem großen

[1]) Siehe Roscher, Nektar und Ambrosia S. 13 ff.

[2]) Ebendas. S. 76. 79; derselbe, Selene 49 f.

[3]) Siehe T. Segerstedt, *Le monde Oriental* IV, 60 f.

[4]) Kommt auch die Vorstellung von dem honigträufelnden himmlischen Baum als indoeuropäisch in Betracht? Siehe Roscher, Nektar und Ambrosia 20 f.; E. H. Meyer, Indog. Mythen II, 589 und die von demselben German. Mythologie 81 gesammelte Literatur. Der urgermanische Charakter der Esche Yggdrasil wird bekanntlich bestritten.

[5]) Haben wir für diese Zeit direkten Anhalt, Identifikation des Soma mit dem Monde (vgl. oben S. 171, unten S. 175 f.) anzunehmen? Was Hillebrandt (V. M., Kl. Ausg. 76 f.) dafür anführt, läßt meines Erachtens Zweifel übrig. Wenn er sich beispielsweise auf den „sternengeschmückten Gürtel" des Haoma beruft, so verliert dieser Zug, scheint mir, stark an Beweiskraft, betrachtet man ihn im Zusammenhang der gesamten awestischen Belege für „Sternengeschmücktes".

Berg Haraitī niedergesetzt; von da haben ihn die mit heiligen Kennzeichen gezeichneten Vögel nach allen Seiten getragen. Weiter aber ist der von dämonischer Kraft erfüllte Opfertrank jetzt — ähnlich wie das Opferfeuer — zu einem mächtigen Gott geworden: bezeichnend für die Atmosphäre priesterlichen Opferkünstlertums, in der man sich schon im indoiranischen Zeitalter bewegt. In diese Periode weist die bis ins einzelne gehende Übereinstimmung zurück, in welcher Veda und Awesta die Wohltaten dieses hilfreichen Gottes feiern: er gibt schnelle Rosse und treffliche Kinder; er, der König der Pflanzen, spendet Heilmittel und entfernt den Tod und alle Nachstellungen der Bösen [1]).

Dies ist den Grundzügen nach die Vorgeschichte des vedischen Soma: wir wenden uns jetzt zum Veda selbst.

Sehr sichtbar kreuzen sich hier die beiden Vorstellungskreise des alten indoeuropäischen Himmelstrankes und des jüngeren indoiranischen Bergsoma. An einer Reihe von Stellen erscheint der Berg als Heimat des Soma. Vom Weltordner Varuṇa wird gesagt: „In den Wäldern breitete er die Lüfte aus, in den Rossen rasche Kraft, in den Kühen Milch. In den Herzen hat Varuṇa den Willen geschaffen, in den Wassern Agni, am Himmel die Sonne, den Soma auf dem Felsen“ (V, 85, 2). Und in einem Lied an die beiden göttlichen Opferpatrone Agni und Soma: „Den einen (nämlich Agni) brachte Mātariśvan vom Himmel [2]); den anderen raubte der Adler vom Felsen“ (I, 93, 6). Aber ebenso bestimmt, wie hier, der Wirklichkeit entsprechend, der Berg, ausdrücklich vom Himmel unterschieden, als Heimat des Soma betrachtet wird, nennen andere Stellen den Himmel.

[1]) Außer an den Soma hat sich — was mit größerer oder geringerer Sicherheit schon in diese Zeit zurückverfolgt werden kann — die Vorstellung der Unsterblichkeitsnahrung auch an andere Substanzen geknüpft. So an Wasser und Pflanzen (vgl. Darmesteters Schrift Haurvatāt et Ameretāt); vielleicht auch an die Produkte der Kuh, die im Veda gern Amṛta genannt werden.

[2]) Vgl. oben S. 121 f.

„Gedankenschnell stürmte er einher und durchdrang die eherne Burg; zum Himmel fliegend brachte der schönbeschwingte Vogel den Soma dem Träger des Vajra“ (VIII, 100, 8). „Der einherschießende Adler, das Kraut tragend, aus der Ferne der Vogel die frohe Trunkfreude, den Soma brachte er fest ihn packend der Gottgesellte, von jenem Himmel droben ihn greifend“ (IV, 26, 6).

Schwungvolle Verse beschreiben des Vogels Tat:

„Voran den Vögeln, ihr Maruts [1]), soll der Vogel stehen, der schnellfliegende Adler voran den Adlern, da der schönbeschwingte in eigener Kraft fahrend ohne Rad dem Menschen das gottgefällige Opfer brachte.

„Als der Vogel fliehend es von dannen trug, schoß er gedankenschnell auf breitem Pfade. Rasch fuhr er einher mit des Soma Süßigkeit. Da hat Ruhm der Adler erworben“ (IV, 26, 4. 5).

Ein anderer Hymnus, dem vorangehenden eng verwandt (IV, 27), läßt den Adler selbst sprechen:

„Als ich noch im Mutterleibe war, kannte ich alle Geschlechter der Götter. Hundert eherne Burgen hielten mich in Gewahrsam. Da flog ich Adler schnell heraus“ [2]).

Nun spricht Soma:

„Nicht gütlich konnte er mich davontragen. Überlegen war er an Rüstigkeit und Kraft. Rasch (?) ließ Segensreich [3])

[1]) Spricht Indra zu seinen Kampfgenossen, den Maruts?

[2]) Der Eingang des Verses scheint mir etwa zu besagen, daß der Adler, der schon im Mutterleibe alle Götter kannte, darum auch inmitten der feindlichen Festungen ihrer gedacht und den rechten Weg gefunden hat. Wohl Märchenmotiv: dem Wesen, das die große Tat vollbringen soll, stehen schon, ehe das Werk beginnt, unüberwindlich scheinende Hindernisse im Wege. Vgl. im übrigen meine Note zu der Stelle und über das Wesen des Adlers oben S. 73 A. 1.

[3]) Es ist nicht ausgeschlossen, daß der „Segensreich“ *(puraṃdhi)* in diesem und dem nächsten Verse sowie in IV, 26, 7 eine eigene Person ist, die an dieser Luftreise teilnimmt. Wahrscheinlicher ist doch der Adler gemeint, wo dann die stehende Wiederholung desselben Ausdrucks darauf führen könnte, daß ein Eigenname vorliegt.

die mißgünstigen Unholdinnen zurück und die Winde durcheilte er mit Macht."

Der Erzähler fährt fort:

„Als da der Adler vom Himmel herabsauste, als (er?) fort — oder aber als sie (die Götter?) von dort den Segensreich davonführten [1]), als Kṛśānu der Schütz auf ihn schoß, erregt in seinem Sinn die Sehne losschnellen ließ [2]) —

„Da brachte ihn der einherschießende Adler, wie (die Aśvin) aus dem Meer [3]) den Bhujyu, vom hohen Himmelsrücken. Da fiel eine geflügelte Feder des Vogels dazwischen, der in seinem Flug einherstürmte."

Nun kommt der Soma bei den Sterblichen an und sie pressen ihn für Indra:

„Den weißen Becher, mit dem Kuhtrank gesalbt, den schwellenden glänzenden Saft, der Süßigkeit Erstes, von den Priestern dargereicht, möge da Indra der Gnadenspender an den Mund setzen zum Rauschtrank; der Held möge ihn an den Mund setzen zum Rauschtrank."

Soweit die Herabholung des Soma. —

Die göttliche Persönlichkeit, die Soma beigelegt wird, bleibt in freier Entfaltung menschengleichen Wesens merklich etwa hinter Indra oder Varuṇa zurück. Die greifbare Gegenwart des Gottes auf dem Opferplatz in Gestalt der Somapflanze und des Somatrankes setzte dem allzustarken Schalten der vermenschlichenden Phantasie Schranken. Die Dichter preisen Somas Weisheit und lichte Hoheit, aber sie sprechen nicht viel von menschengleicher Gestalt und menschengleichem Tun. Wo von seinen Heldentaten oder wunderbaren Werken die Rede ist, pflegen ihm Indras Taten beigelegt zu werden, zu denen er als Rauschtrank ihn begeistert hat, oder es sind jene farblosen Taten, die nahezu

[1]) Abgerissener Ausdruck. Der Text ist vielleicht verderbt.

[2]) Über die Episode vom Schützen und der Feder, welcher eine Naturbedeutung schwerlich beizulegen ist, vgl. oben S. 53.

[3]) Mit Hillebrandt (Lieder des Ṛv. 29 A. 5) lese ich (GGA. 1914. 447) *údrāvato.*

Gemeingut aller Götter sind: er hat die Erde ausgebreitet, den Himmel in seiner Höhe befestigt. Man preist ihn, daß er den Menschen erfreut und stärkt: „Wir haben Soma getrunken; unsterblich sind wir geworden. Wir sind zum Licht gedrungen und haben die Götter gefunden. Was kann uns jetzt Mißgunst anhaben, was die Bosheit, du Unsterblicher, des Sterblichen?“ (VIII, 48, 3). Und vollends gedenkt man zu unzähligen Malen des Soma als des Genossen und Begeisterers der Götter, von dessen Kraft erfüllt Indra seine ungeheuren Taten getan hat. Angerufen aber wird Soma selbst fast nur in jenen Liedern „an den sich Läuternden“, in den Zaubergesängen, die über dem das Wollensieb durchlaufenden Trank gesungen werden. Da preist man die Somagüsse, die sich in den Wald der hölzernen Kufe wie mächtige Büffel stürzen, sich darin niederlassen wie Vögel im Walde. Wie Rennpferde nach Ruhm verlangend über die Bahn jagen, wie Ströme in die Tiefe rinnen, wie Regenfluten sich über die Erde ergießen, eilen sie Indra zu. Soma kleidet sich in das Kuhgewand — die ihm beigemischte Milch —; er umhüllt sich mit Sonnenglanz und läßt selbst durch seine Kraft die Sonne erglänzen. Die Sänger singen schön geschmückte Lieder über ihn wie Mutterkühe dem Kalbe zubrüllen. Ein formloses Gewirr von Bildern und mystischen Phantasmen. Wie anders als die Poesie, die Griechenland dem dionysischen Rauschtrank und seinem Gott gewidmet hat! Hier die Dumpfheit des von rituellem Geheimniswerk umgebenen feierlich frommen Zauberrausches, dort das unwiderstehliche, schönheitverklärte Sichlösen aller Tiefen der weinbegeisterten, gottbegeisterten Seele. —

Wir müssen schließlich hier auf eine schon erwähnte Vorstellung zurückkommen, die mit Sicherheit zuerst in jungen Teilen des Ṛgveda nachzuweisen ist: die Identifikation des Soma mit dem Monde[1]). Schon oben (S. 171) wurde be-

[1]) Bekanntlich hat Hillebrandt in seiner Vedischen Mythologie

rührt, daß eine solche Vorstellung über den himmlischen Sitz des Göttertrankes uralt gewesen sein kann. In der großen Hauptmasse der rgvedischen Lieder scheinen doch ihre Spuren entweder ganz zu fehlen oder nur von nebensächlicher Bedeutung zu sein [1]). Unter der kaum übersehbaren Menge jener Phantasiespiele, die in den Somaliedern um die Vorstellung des vergöttlichten Trankes gehäuft werden, findet sich manches, was auf Verkörperung des Soma im Monde gedeutet werden kann, aber daß diese Deutung jedesmal eben nur möglich ist, vermindert ihre Wahrscheinlichkeit. Ich glaube eher, daß es sich da in der Tat um Zusammenhänge anderer Art handelt. Sehr häufig wird der Soma in Beziehung zu den Vorstellungen von Himmel, Licht, Sonne gesetzt. Er hat die Sonne aufgehen lassen, leuchtet wie die Sonne, läutert sich am Himmel, blickt vom Himmel herab, wehrt durch sein Licht das Dunkel ab: wo da über den allgemeinen Vorstellungskreis von Licht und Himmel hinaus eine Hindeutung auf ein bestimmtes Himmelslicht vorliegt, ist es die Sonne, zu welcher der Soma in mystische Beziehung gebracht wird. Diese Beziehung beruht wohl vornehmlich darauf, daß wie Indra, wie Agni, so auch dieser Gott ein Kämpe des Lichts gegen die Finsternis ist: der höchste Ausdruck aber des Lichts ist die Sonne. Und Indra begeisternd hat ja Soma an dessen Krafttat, der Gewinnung der Sonne, teilgenommen. Wo aber diese Beziehung zur Sonne oder auch die oft berührte uralte Vorstellung von der himmlischen Heimat des Göttertranks in unbe-

(namentlich Bd. I) diese Identifikation, in der er ein Fundament schon des ältesten indischen religiösen Wesens erblickt, zum Gegenstand eingehender Erörterungen gemacht. Ich habe dazu Stellung genommen in einem Exkurs der ersten Auflage dieses Buchs, den in der zweiten zu wiederholen nicht nötig schien. Vgl. auch ZDMG. LIV, 57 ff.

[1]) So ist auch das Ritual des Somaopfers in keiner Weise auf den Typus eines Mondfestes zugeschnitten. Der Mythus von der Herabbringung des Soma sähe sicher anders aus, wenn die lunarische Natur ein Hauptzug des Soma wäre.

stimmter Allgemeinheit ausgedrückt wurde — wie so oft im Veda geschehen ist —, konnten sich leicht Wendungen ergeben, die, wenn man sie mit dem Gedanken an die im späteren Glauben hervortretende Gleichung Soma = Mond betrachtet, die Deutung auf den andern großen Lichtträger möglich scheinen lassen.

Indes, wie schon erwähnt, an einigen jungen Stellen des Ṛgveda zeigt sich in der Tat jene Gleichsetzung durchaus unzweideutig. So vor allem im großen Hochzeitslied (X, 85), in dem als Gatte des Sonnenweibes oder der Sonnentochter Soma erscheint: „Am Himmel hat Soma seine Stätte . . . im Schoß der Gestirne ist Soma hingesetzt. Soma meint man zu trinken, wenn das Kraut zerquetscht wird: der Soma aber, den die Brahmanen kennen, von dem genießt niemand . . . Was man von dir abtrinkt, o Gott, das schwillt dir wieder zu. Vāyu ist des Soma Wächter. Der Jahre Abbild sind die Monde."

Man sieht, hier wird die Vorstellung von der Somanatur des Mondes als Geheimnis ausgesprochen, das nur die Brahmanen kennen. Ist der Gedanke aus alter Vergessenheit wieder aufgelebt? Oder ist er neu? Eine sichere Entscheidung scheint unmöglich. Aber die Motive, aus denen heraus er verständlich wird, lassen sich wohl auffinden. Von solchen Motiven, sofern sie schon den indoeuropäischen Göttertrank betroffen haben können, war bereits die Rede (S. 171)[1]. Hier sei hinzugefügt, daß der Soma, wie wir sahen, gleich dem Monde ein himmlisches, lichtes, die Dunkelheit bekämpfendes Wesen ist. Der Mond nimmt ab und wieder zu. So kennt das Ritual ein dem „Anschwellen" des Mondes paralleles „Anschwellen" der Somapflanzen, wenn die halb ausgepreßten Stengel frisch befeuchtet werden. Der Mond ist Beförderer des Pflanzenwuchses, Herr und Schutzpatron

[1]) Was das Verzehrtwerden des abnehmenden Mondes durch die Götter anlangt, ist aus der vedischen Literatur auf Śatapatha Br. II, 4, 2, 7, Bṛhad Ār. Up. VI, 2, 16, Chandogya Up. V, 10, 4 zu verweisen.

des Pflanzenreichs; der König aller Pflanzen aber ist als vornehmste und heiligste Pflanze der Soma. Der rötlich helle, feurige Somatropfen fließt ins Wasser, wie der helle, feurige Lichttropfen des Mondes in den Wolkenwassern schwimmt[1]). So wird es begreiflich, daß der Mond als der in Himmelshöhen weilende Soma erscheinen konnte. Eine Idee, die dann bei den Rituallehrern, dazu auch bei den Poeten Indiens größten Erfolg gehabt hat. Aber das darf uns nicht verleiten, ihr Gewicht für den Ṛgveda falsch einzuschätzen. Sofern sie dort überhaupt berührt wird, hat sie schlechterdings nicht die Bedeutung, Somakult und Somapoesie verständlich zu machen, indem sie diese als Mondkult und Mondpoesie enthüllt. Sondern Kult und Poesie gilt dem heiligen, wunderkräftigen Rauschtrank. Unter den Spielen der Phantasie aber, die dessen Erscheinung umgeben, tritt als eines unter vielen, in bescheidener Geltung auch das mit dem Mondmotiv auf.

Varuṇa, Mitra und die Ādityas

Wir kommen zu einem Götterkreis, der in sich ebenso fest zusammenhängt wie er sich von den übrigen Gottheiten scharf abhebt. Es sind Götter, bei denen nicht wie bei Indra bestimmte Taten, mächtige durch sie bewirkte Katastrophen des Weltlebens im Vordergrund stehen, sondern der große gleichmäßige Charakter ihres Daseins und steten Wirkens: wo dann freilich die Vorstellung nicht ausbleibt, daß die Ordnungen, in denen und nach denen sie walten, auch von ihnen gesetzt sind. Zwei große Götter, Mitra-Varuṇa, untereinander eng verbunden, stehen an der Spitze der Ādityas, einer von ihnen ein allergrößter, Varuṇa. Die Gesamtzahl der Ādityas ist nach der ältesten Vorstellung höchst wahrscheinlich sieben[2]), aber nirgends

[1]) Ausdrücklich heißt es VIII, 82, 8: „Der Soma, der in den Kufen anzusehen ist wie der Mond in den Wassern."

[2]) „Die sieben göttlichen Ādityas, mit denen, Soma, beschütze

zählt der Ṛgveda die sieben Namen auf. Wenn es allenfalls möglich ist, Namenreihen, die sich an verschiedenen Stellen finden, zu einer Liste von sieben zu kombinieren,

---

uns" (Ṛv, IX, 114, 3): ein gänzlich unverdächtiges Zeugnis; daß ein späterer Autor den Vers in Taitt. Ār. I, 7 in wertlose Umgebung gesetzt hat, kann nicht gegen ihn selbst geltend gemacht werden. Um die Ādityas zu fesseln, schlägt man sieben Pflöcke ein (Taitt. Saṃh. II, 3, 1, 5; Kāṭh, XI, 6; Maitr. S. II, 2, 1): ein um so bezeichnenderer Ritus, als die Brāhmaṇatexte im ganzen vom Glauben an die Zwölfzahl der Ādityas (s. sogleich) beherrscht werden: hier wird denn bemerkt, die Ādityas seien „dreimal je sieben" (s. auch Pañc. Br. XXIII, 15, 3). — Ṛv. X, 72, 8. 9 ist von einem achten Kind der Aditi die Rede, dem „aus dem toten Ei entsprossenen" (mārtāṇḍa): dies wurde von der Mutter verworfen, während sie „mit den sieben zu den Göttern hinging". Was auch der Sinn der Vorstellung von dem achten Kind sein mag (vgl. meine Note zu der Stelle), auch hier bestätigt sich, daß die Zahl der lebendig wirkenden, göttlichen Aditikinder sieben ist. Das Śatapatha Br. (III, 1, 3, 3) sagt bei Besprechung des betreffenden Ṛgverses ganz richtig: „Acht fürwahr sind die Söhne der Aditi" (dies in Anlehnung an jenen Vers); „was man aber die Ādityagötter nennt, die sind sieben". — Spielt jene Achtzahl mit, wenn in Taitt. Br, I, 1, 9 (vgl. Ath. V. VIII, 9. 21) viermal zwei Ādityas mit Namen aufgezählt werden? Taitt. Ār. I, 13, 3 wird diese Aufzählung in der Tat ausdrücklich mit dem Ṛgvers in Verbindung gebracht. Daß unter den acht Göttern Indra und Vivasvant erscheinen, ist für den geringen Wert der Liste bezeichnend. Eine Variante liegt Taitt. Saṃh. VI, 5, 6, 1. 2 vor mit 4 + 1 Ādityas (auch hier Vivasvant). — Daß in den jüngeren vedischen Texten die Zahl der Ād. auf zwölf angegeben zu werden pflegt, beruht offenbar auf dem bekannten dreigliedrigen, nach der Silbenzahl der Hauptmetra sich richtenden Schema: es gibt 8 Vasus, 11 Rudras, 12 Ādityas, deutlichermaßen jüngere Zurechtrückung. Die aus diesen Materialien sich als die authentische hervorhebende Siebenzahl scheint mir dann weiter durch das Awesta bestätigt zu werden; s. unten. — Anders beurteilt die ganze Frage Hillebrandt, V. M. III, 97 ff. Wenn dieser sagt (S. 103): „Warum dann aber nicht fünf wie VIII, 18. 3 oder sechs wie II. 27, 1" usw., so antworte ich, daß diese Stellen fünf bzw. sechs Namen nennen ohne jedes Anzeichen, daß sie die Ādityas vollständig aufzuzählen beabsichtigen. Wenn dagegen IX, 114, 3 festgestellt wird, die Ād. seien sieben, so ist das doch ein Zeugnis von anderem Range.

so ist doch eben die Tatsache, daß man zu diesem Verfahren zu greifen genötigt ist, bezeichnend für die Unsicherheit, in der die Individualität der kleineren Ādityas schwebt: welcher Eindruck durch den oberflächlich allegorischen Charakter einiger dieser Namen wie Aṃśa „Anteil" und Dakṣa „Tüchtigkeit" noch verstärkt wird [1]). In der Tat hören wir von manchen dieser Götter kaum etwas; sie tragen einen Gesamtcharakter, der eben nur die im großen Maßstab dem Varuṇa und Mitra zukommenden Züge wiederholt. Ihre Siebenzahl beruht allem Anschein nach nicht darauf, daß von den einzelnen als Ādityas betrachteten göttlichen Persönlichkeiten gerade sieben vorhanden waren, sondern jene Zahl bildete einen feststehenden Rahmen, den man durch Hineinfügung der einzelnen Götter ausfüllte oder vielmehr auszufüllen kaum auch nur den Versuch machte.

Der Charakter Varuṇas und der Ādityas überhaupt faßt sich zusammen in der Vorstellung eines himmlischen Königtums, das alle Ordnungen der Welt verwaltet und dessen physische Erscheinung die Attribute höchsten Lichts, besonders des Sonnenlichts an sich trägt. „Lichtreiche Fürstlichkeit" heißt es einmal kurz und bezeichnend (I, 136, 3). Der Titel König *(rājan)* oder Fürst *(kṣatriya)* wird zwar nicht ausschließlich, aber doch weitaus vor allen anderen Göttern diesen beigelegt; von Fürstlichkeit, schöner Fürstlichkeit, erhabenster Fürstlichkeit u. dgl. ist vorzugsweise bei ihnen die Rede [2]). Von ihrer besonderen Beziehung zum Ṛta, der physischen und moralischen Weltordnung, werden wir bald eingehend zu sprechen haben (S. 194 ff.). Vielleicht am deutlichsten tritt das Wesen dieser Götter

[1]) Ebenso urteilt Bergaigne III, 99; vgl. auch M. Müller, S. B. E. XXII, 253; Darmesteter, *Ormazd et Ahriman* 59 f. Die konkreteste Gestalt unter den kleineren Ādityas — uns freilich doch nicht durchsichtig — ist Aryaman (vgl. unten S. 190 A. 1).

[2]) So nimmt denn auch im Ritual der Königsweihe und verwandter Zeremonien Varuṇa eine besonders hervorragende Stellung ein.

hervor, wenn man sie neben Indra hält. Man glaubt neben einem Barbarengott die Götter einer höher zivilisierten Welt zu sehen. Dort ein übermächtiger Held, der etwas von einem göttlichen Raufbold an sich hat, der unergründlichste Trinker, nicht ohne humoristischen Anflug. Hier die ruhig leuchtende Erhabenheit eines heiligen, die Ordnungen des Kosmos bewahrenden, sündenstrafenden Königtums. „Der eine tötet die Feinde in den Schlachten; der andere schirmt die Gebote immerdar," sagt ein Dichter von Indra und Varuṇa [1]).

Doch wir müssen noch bei den physischen Attributen dieser Götter verweilen. Im allgemeinen lassen sich diese in die Worte zusammenfassen: Himmel — Licht — Sonne [2]). Vom weiten Himmel her blicken Mitra und Varuṇa über die Welt. Am höchsten Himmel besteigen sie ihren Wagen. Sie besteigen ihren Thron beim Aufleuchten der Morgenröte, beim Aufgang der Sonne. Die Sonne ist Varuṇas Auge oder das Auge von Mitra und Varuṇa: „Auf geht das große Auge der beiden, Mitra und Varuṇa, das liebe, untrügliche." „Verehrung dem Auge des Mitra und Varuṇa ... dem weithin sichtbaren, gottgeborenen Glanz, dem Sohn des Himmels, der Sonne singt." Mitra und Varuṇa lassen die Sonne am Himmel emporsteigen; Varuṇa hat ihr die Wege geöffnet; oft ist in Liedern an die Ādityas vom Sonnenaufgang die Rede [3]). Ja die Sonne wird wie in der späteren

[1]) Wir haben das im Veda direkt als solches ausgesprochene Verhältnis einer gewissen Rivalität, die zwischen Indra und Varuṇa obwaltet, schon oben S. 96 ff. berührt. Hier sei noch darauf hingewiesen, daß — wie schon Bergaigne (III, 108, vgl. 207) bemerkt hat — die verschiedene Natur Indras und Varuṇas oder der Ādityas sich auch in der Verschiedenheit dessen widerspiegelt, um was man sie bittet: Indra soll für seinen Verehrer kämpfen, ihm Sieg und Güter spenden, Varuṇa ihn über die Not hinüberführen, seine Schuld vergeben, sich sein erbarmen.

[2]) Die speziell Varuṇa betreffende Beziehung zum Wasser halte ich nicht für wesentlich. Siehe darüber unten S. 200 f.

[3]) Die Materialien gibt Bergaigne III, 109. 116 ff.

Literatur so schon im Ṛgveda geradezu Āditya genannt[1]). Es scheint, daß einmal[2]) als die beiden weißen, weithinschauenden (Augen? Diener?) des Varuṇa Sonne und Mond verstanden werden, und von Mond und Sternen ist als dem Befehl Varuṇas gehorchend die Rede in dem Verse: „Jene Bären[3]), die dort droben hingesetzt sind, die man nachts sieht, sie sind bei Tage fortgegangen, wohin auch immer. Untrüglich sind Varuṇas Gebote. Der Mond geht einher durch die Nacht blickend."

Neben dieser unterschiedslosen Verbindung aber, in welche die meisten Texte Varuṇa so gut wie Mitra und wie die Ādityas überhaupt mit Licht und Sonne bringen, finden sich Spuren einer anderen Auffassung, die das Reich Mitras und das Varuṇas gegeneinander abgrenzt: Mitra herrscht über Tag und Sonne, Varuṇa über die Nacht.

Zwar der einzige an Mitra gerichtete Hymnus des Ṛgveda[4]) ist nur voll von allgemeinen Ausdrücken ohne Spur konkreter Züge, die auf eine solche Unterscheidung hinwiesen[5]). Aber im Atharvaveda (XIII, 3, 13) lesen wir, leider — das darf nicht verschwiegen werden — mitten unter einem recht wirren Gemisch alter mythologischer Brocken und moderner Spekulationen, folgende Wendung in bezug auf den in allen Wesen lebenden höchsten Gott: „Am Abend wird er Varuṇa, Agni; Mitra wird er morgens aufgehend." Das heißt abends identifiziert sich der Gott mit dem nächtlichen Träger des Lichts, Agni, und zugleich mit Varuṇa, den wir hier wie an den weiterhin zu besprechenden Stellen als Beherrscher der Nacht kennen lernen, morgens aber — was kann das aufgehende Wesen, das dann

[1]) Ebendas. 107 A. 1.

[2]) VIII, 41, 9. Vgl. meine Note zu der Stelle.

[3]) Das Gestirn. — Ṛv. I, 24, 9.

[4]) III, 59, vielleicht in zwei Hymnen (1—5, 6—9) zu zerlegen.

[5]) Ist doch aus dem Ṛgveda hier vielleicht I, 115, 5 anzuführen? Vgl. auch meine Noten zu VI, 62, 9; VII, 44, 3; VIII, 26, 15; Bergaigne III, 119 f.

Mitra heißt, anders sein als die Sonne? Ich weiß von keiner Stelle des Veda, an der Mitras Identifikation mit der Sonne so bestimmt auftritt wie hier. Sehr viel häufiger sind Äußerungen, welche die Rolle von Varuṇa und Mitra kurzweg nach dem Gegensatz von Nacht und Tag oder Morgen unterscheiden. So im Atharvaveda (IX, 3, 18): „Was Varuṇa zusammengedrückt hat, soll Mitra am Morgen auseinanderbiegen." Und dann durch die ganze Brāhmaṇaliteratur zahlreiche Stellen, welche dieselbe Vorstellung wiederholen, daß Mitra der Tag, Varuṇa die Nacht gehört, daß Mitra den Tag, Varuṇa die Nacht geschaffen hat[1]): wozu es stimmt, daß überhaupt nicht selten und in verschiedenen Formen bei Varuṇa im Unterschied von Mitra Züge des Düsteren, Unheimlichen, Gefährlichen hervortreten[2]). Damit steht denn auch im Ritual die öfters begegnende Vorschrift im Einklang, daß man Mitra ein helles, Varuṇa ein dunkles Opfertier, oder daß man beiden Göttern zusammen ein „zweigestaltetes"[3]) darbringen soll.

Es wäre ein schablonenhaftes Verfahren, dessen Unrecht sich an immer zahlreicheren Punkten des vedischen Forschungsgebiets herausstellt, wollte man aus dem verhältnismäßig jungen Alter dieser Stellen schließen, daß es sich hier um eine gegenüber dem ṛgvedischen Gedankenkreise sekundäre Vorstellung handelt. Es ließe sich nicht absehen, wo im Kreise der alten Auffassungen — wenn wir für alt nur die in den alten Texten belegten anerkennen — die Wurzeln der neuen gelegen hätten: zumal die Richtung, in

[1]) Einige dieser Stellen s. bei Bergaigne III, 116 f., Böhtlingk-Roth s. v. Varuṇa, V. Henry zu Av. XIII, 3, 13.

[2]) Dahin gehört, was Lévi, *La doctrine du sacrifice dans les Brāhmaṇas* 154 A. 5 beibringt.

[3]) So Taitt. Saṃh. II, 1, 7, 3 f. Gemeint ist natürlich weiß und schwarz, wie durch Maitr. S. II, 5, 7 ausdrücklich bestätigt wird. Siehe auch Hillebrandt. V. M. III, 25 A. 2. — Ganz ebenso wird für Sonne und Mond (siehe über deren Beziehung zu Mitra-Varuṇa im Text weiterhin) ein weißes und ein schwarzes Tier vorgeschrieben (Āpastamba Śr. XIX, 16. 21).

der das jüngere Zeitalter die Konzeption des Varuṇa weiterentwickelt hat, bekanntlich eine ganz andre ist als die auf eine Gottheit der Nacht.

Ehe wir nun aber auf Grund dieser Materialien das ursprüngliche Wesen der uns beschäftigenden Gottheit zu bestimmen versuchen, müssen wir die im Awesta für sie nachweisbaren Entsprechungen beachten.

Die Gleichung zwischen Mitra und dem awestischen Mithra drängt sich ohne weiteres auf.

Wie aber im Veda Mitra und Varuṇa in einer steten Verbindung auftreten, für deren Alter das Götterpaar *mi-it-ra u-ru-w-na* von Boghazköi (siehe oben S. 24) eine außerindische, freilich kaum notwendige Bestätigung liefert, so finden wir auch im Awesta Mithra als Glied eines Paares, bei dem genau wie bei Mitrā-Varuṇā die Form des dualischen Kompositums die Verbindung als eine wesentliche, dauernde kennzeichnet[1]). Es ist das Paar Mithra-Ahura oder Ahura-Mithra[2]), die beiden großen, gefahrentnommenen Götter, Freunde des Aša (vgl. S. 195). Kein Vedaleser kann die awestischen Stellen betrachten, ohne die Gleichwertigkeit dieses Paares und des vedischen von Mitra-Varuṇa, den beiden Herren des Ṛta, mit unmittelbarer Evidenz zu empfinden. Eben Varuṇa ist es ja, der vor allen andern vedischen Gottheiten die Bezeichnung Asura (= iranisch Ahura) stehend führt. So ergibt sich die Entsprechung Varuṇas und des großen Ahura der Zarathustrier, d. h. des Ahura Mazda[3]). Wie könnte man es auch anders erwarten?

[1]) Ich reproduziere hier teilweise Darlegungen, die ich ZDMG. L, 45 ff. gegeben habe.

[2]) Schon vom Standpunkt des Awesta aus wird man die erstere Reihenfolge für die ursprüngliche halten. Denn die andere erklärt sich leicht als durch die überragende Stellung des Ahura (Mazda) herbeigeführt.

[3]) Man hat dem entgehen wollen, indem man die Gleichsetzung der beiden Götterpaare zwar, wie unvermeidlich, zugab, aber die Identität des da neben Mithra stehenden Ahura mit Ahura Mazda bestritt (Hillebrandt, V. M. III. 11 f.; Kleine Ausgabe 121). Mir scheint es

Während Mithra in Iran solche Lebenskraft bewiesen hat, soll sein alter Gefährte Varuṇa dort spurlos verschwunden sein? Und anderseits, soll der große Ahura Mazda Irans eine Schöpfung ans dem Nichts sein, ohne Grundlage im alten Glauben? Wo aber kannte dieser Glaube eine Gestalt, die geradezu so prädestiniert war, zu der Ahura Mazdas fortgebildet zu werden, wie Varuṇa? Überzeugend fügen sich die Linien zu einer klaren Figur aneinander; was die Gesamtlage erwarten läßt, bestätigen die positiven Zeugnisse.

Von Zeugnissen nun, die das Bild Varuṇas in Zügen aller Art dem des Ahura Mazda ähnlich zeigen, ist in der Tat Veda und Awesta voll. Wenige Andeutungen mögen genügen [1]). Beide sind Herren und höchste Vertreter der Weltordnung, des Ṛta-Aša. Untrüglich, schlaflos durchschauen sie alles, die offenbaren wie die verborgenen Taten der Menschen. Sie haben die Welt geordnet, allen Wesen [2]) ihre Stelle angewiesen und ihre Wege vorgezeichnet. „Wer ist der Erzeuger, der Vater des Aša, der erste? Wer hat der Sonne und den Sternen den Weg gesetzt? Wer ist es,

willkürlich, in jenes Götterpaar einen anderen, man weiß nicht woher genommenen und wo sein Dasein beweisenden Ahura hineinzudeuten als den sich geradezu zwingend aufdrängenden Ahura Mazda. „Mich schütze Auramazda und Gott Mithra," betet Artaxerxes Ochus, als habe er zu jenen awestischen *ahura*-Stellen einen Kommentar geben wollen. Auch im Awesta selbst fehlt es nicht an Zeugnissen, die zusammen mit Mithra Ahura Mazda nennen. Dazu bemerkt freilich Hillebrandt: „Dort wo Ahuramazda wirklich neben Mithra steht, ist er ihm nicht gleich, sondern sein Herr und Schöpfer." Als ob nicht Ahura Mazda oft genug neben anderen Göttern wie ein Gleichstehender genannt würde, deren Schöpfer er nach zarathustrischer Dogmatik doch ist. Man bedenke auch, daß jenes dualische Kompositum eben ein Überrest aus jener Frühzeit zu sein scheint, wo die beiden Götter mehr als im zarathustrischen System einander gleichstanden.

[1]) Ich erinnere an das schon oben S. 180 f. Bemerkte. Ausführlicher habe ich das hier kurz Besprochene ZDMG. L, 47 ff. behandelt.

[2]) Für Ahura Mazda genauer: allen guten Wesen — entsprechend dem zarathustrischen Dualismus.

durch den der Mond wächst und abnimmt?" — so fragt der zarathustrische Dichter, an Ahura Mazda denkend. Und der vedische sagt: „Der Sonne hat Varuṇa die Pfade geöffnet. Vorwärts eilten die Meeresgewässer der Flüsse, die Stuten (= Wasser) wie ein ergossener Erguß, der dem Ṛta folgt." „Untrüglich sind Varuṇas Gebote. Der Mond geht einher durch die Nacht blickend."

Ich halte nun weiter für höchst wahrscheinlich, daß den bis jetzt besprochenen vedisch-awestischen Gleichungen noch eine weitere, längst von Roth und Darmesteter [1]) erkannte hinzuzufügen ist, die des ganzen Ādityakreises und des Kreises der zarathustrischen Amešaspenta.

Daß mit dem Paar von Mitra-Varuṇa noch weitere, minder bedeutende Ādityas zusammengehören, steht als Tatsache in der vedischen Überlieferung ebenso fest, wie innerhalb des vedischen Anschauungskreises jede Motivierung hierfür versagt: es ist klar, daß hier ein auf fernere Vergangenheit zurückgehendes, aus deren Vorstellungen zu erklärendes Erbteil vorliegt [2]). Das würden wir auch unabhängig vom Awesta aus dem Veda allein schließen, und dem Vedaforscher könnte dies Wissen genügen. Aber es ist doch schwer hier an der Tatsache vorüberzugehen, daß eben an der Stelle, für welche der Veda auf das schon vorgeschichtliche Vorhandensein einer Anzahl kleinerer Götter hindeutet, im Awesta tatsächlich eine Gruppe von solchen erscheint. Es sind die sechs Amešaspenta [3]), das Gefolge Ahura Mazdas, mit diesem, dem sie auf das innigste vereint

[1]) Roth, ZDMG. VI, 69 ff.: Darmesteter, *Ormazd et Ahriman*.

[2]) Urkundlich bestätigt würde dies werden, sollte der Text von Boghazköi — worüber mir kein Urteil zusteht — zu übersetzen sein: „Die Götter mit Mitra zusammen: die Götter mit Varuṇa zusammen" (v. Schroeder, WZKM. XXII, 348 f.).

[3]) Wenn auch in den Gāthās, den ältesten zarathustrischen Dichtungen, diese Kollektivbezeichnung nicht vorkommt, so ist doch die Zusammengehörigkeit der betreffenden Wesenheiten in eben dieser Anzahl zu einer festen Gruppe schon für die Gāthās meines Erachtens keinem ernstlichen Zweifel unterworfen.

sind, die Siebenzahl ergebend: vergöttlichte, man möchte sagen in blasse Lichtgewänder gekleidete Abstraktionen wie „das beste Aša", „der gute Gedanke". Ein Zusammenhang dieser Amešaspenta mit den Ādityas wird sich nun gewiß nicht in dem Sinn annehmen lassen, daß der auf beiden Seiten anzutreffende Vorstellungsinhalt mehr oder minder identifiziert werden könnte [1]). Aber die übereinstimmende Zahl der Gottheiten, ihr Zusammenschluß untereinander und mit demselben höchsten Lenker, Varuṇa oder Ahura Mazda, spricht dafür, daß die Zarathustralehre hier ihre Neuschöpfungen wenigstens auf dem überkommenen Grundriß aufgebaut und insofern eine gewisse Beziehung zu dem alten Vorstellungskreise bewahrt hat, von dem im Veda mehr erhalten ist [2]).

Doch selbst wenn dies irrig sein sollte, bleibt als sicherer indoiranischer Bestand die Gleichung Mitra-Varuṇa = Mithra-Ahura übrig, dazu als ebenfalls uralt und doch wohl in dieselbe Zeit zurückgehend die Zugehörigkeit von, scheint es, fünf kleineren gleichartigen Göttern zu jenen beiden großen. Gelingt es, zunächst ein einzelnes Element dieses Göttersystems mit einer Naturwesenheit in Verbindung zu setzen, so läßt sich hoffen, daß damit die Erklärung für das Ganze gefunden sein wird.

Die Gottheit, bei der eine solche Verknüpfung am sicher-

---

[1]) Immerhin sei erwähnt, daß, wie längst bemerkt, die beiden Göttergruppen in den Beiworten *sajoṣa (sajoṣas)* „einträchtig" und *sukṣatra* „schöne Herrschaft übend" (resp. den iranischen Äquivalenten dieser Worte) zusammentreffen.

[2]) Ein erheblicher Unterschied zwischen dem vedischen und dem awestischen Götterkreis drängt sich auf: im Veda ist Mitra einer der beiden großen Ādityas; im Awesta gehört Mithra den Amešaspenta nicht zu. Die Diskrepanz erklärt sich leicht aus den im Zarathustratum herrschenden Tendenzen abstrakter Vergeistigung. Die populäre Gestalt Mithras konnte in das Allerheiligste des Amešaspentaglaubens keinen Eingang finden, während doch die oben besprochenen außerhalb der Gāthāpoesie auftretenden Zeugnisse Mithras uralte Verbindung mit dem höchsten Ahura bestätigen.

sten nachgewiesen werden kann, ist nun offenbar Mitra. Das Awesta kennt Mithra als einen Lichtgott, „den seine Rosse fahren, die geistigen, weißen, strahlenden, hervorleuchtenden, heiligen, kundigen, keinen Schatten werfend, den Himmelsraum durchfliegend". Er erscheint beständig mit der Sonne engst verbunden. Und so wird man unbedenklich die geringe Distanz, in der er sich von jener selbst befindet, auf die so geläufige Tendenz zurückführen, die den Gott unabhängig neben das Naturobjekt zu stellen strebt. Für die geradlinige Konkretheit des vorgeschichtlichen Denkens kann ein Gott kaum der Sonne so nah stehen wie Mithra, ohne eben Sonnengott zu sein (vgl. schon oben S. 47). Wozu denn von alten Zeugen das Awesta selbst stimmt, wenn da, wie es den Anschein hat, gesagt wird, daß seinen (des Mithra) Wagen, des lichten Sonnengottes, die Morgenröte lenkt[1]); weiter keilschriftliche Dokumente, falls die Kombinationen richtig sind, die dort auf Gleichsetzung des Sonnengottes Dul-azagga mit Mi-it-ra hinführen sollen[2]). Von späteren Zeugen aber führt, wie bekannt, die Überlieferung der antik-klassischen Welt zum gleichen Ergebnis, von Strabos ἥλιον ὃν καλοῦσι Μίθρην bis zur unübersehbaren Menge der Inschriften, die dem *Sol invictus Mithras* gesetzt sind[3]).

---

[1]) Yt. 10, 143, dazu Bartholomae IF. V. 360 A. 1. Im vorangehenden ist Yt. 10, 68 zitiert. Ich verweise noch auf die Materialien bei Meillet, Journ. as. 1907, II, 152 f.

[2]) Hommel, *Proc. Soc. Bibl. Arch.* XXI, 139; vgl. auch Sayce, JRAS. 1909, 1106, der von einem Ideogramm für Mithra *„the dawn-completer"* spricht. Selbstverständlich bin ich hier nicht kompetent zu urteilen.

[3]) Zu Mitras Sonnennatur paßt gut seine im Veda wie im Awesta hervortretende Rolle als Schützer von Verträgen und Freundschaftsbündnissen. Das allschauende Auge der Sonne blickte auf deren Abschließung und Bewahrung. So kommt das Wort *mitra* vedisch wie awestisch zur Bedeutung „Bund, Vertrag", dann weiter in Indien zur Bedeutung „Verbündeter, Freund" (offenbar hat nicht umgekehrt von dieser Bedeutung her der Gott M. seinen Namen als „Freund"

Eine gewisse Bestätigung aber für Mitras Sonnennatur liegt in der überzeugenden Einfachheit und Durchsichtigkeit der sich ergebenden Konsequenzen. Jenem ältesten, hervortretendsten und aufs tiefste mit Mitras Wesen verwobenen Zug, daß dieser Gott mit einem zweiten Gott ein Paar bildet, entspricht es, daß die Sonne ein Paar mit dem Mond bildet [1]). Damit langen wir bei der Deutung Varuṇas als eines Mondgottes an [2]) — sie soll durch ein keilschriftliches Zeugnis bestätigt werden [3]) —: wobei natürlich an das ursprüngliche Wesen des Gottes gedacht ist, nicht an die für die vedischen Ṛṣis lebendige Vorstellung von Varuṇa [4]) und noch weniger an die der zarathustrischen Theologen von Ahura Mazda [5]). Auf das schlagendste aber stimmen

---

empfangen). Betreffs Meillets (a. a. O. 143 ff.) Ansicht, daß der Gott geradezu als indoiranische Personifikation des „Kontrakts" aufzufassen sei, kann ich mich den Gegenbemerkungen von Hillebrandt (V. M., Kl. Ausg. 123) nur anschließen. Allzuviel bleibt dabei unerklärt. Die Ableitung von Wurzel *mi-* „vertauschen" scheint mir kaum überzeugend. Es sind Freundschaftsbündnisse, über denen wir M. im Veda walten sehen, nicht Tauschhandel.

[1]) Nicht, wie man gewollt hat, mit dem Himmel. Vgl. meine Bemerkungen ZDMG. L, 62; Hillebrandt, V. M. III, 6.

[2]) Hierin stimmt Hillebrandt, V. M. III, 3 ff., mit mir überein. Er ist es, der, soviel ich weiß, zuerst diese Lösung des Varuṇarätsels angedeutet hat (V. M. I, 535).

[3]) Hommel a. a. O. 138, nach welchem an der betreffenden Stelle (*Western As. Inscr.* II, 57, 14 a) der Mond, *„was called by his name* Marun *(pronounced* Varun)".

[4]) Spuren der lunaren Anschauung mögen sich immerhin doch auch im Veda erhalten haben. Ich verweise auf Ṛv. VII, 87, 6; VIII, 41, 8 (Hillebrandt, V. M. III, 9), auf den Widder als Varuṇas Tier (Śatap. Br. II, 5, 2, 16, wegen der Hörner des Mondes?); zweifelhaft scheint mir freilich, ob der kahlköpfige, gelbäugige Mann beim Schlußbad des Roßopfers mit V. etwas zu tun hat (s. unten den Abschnitt über Dīkṣā und Opferbad; Hillebrandt a. a. O. III, 32). Hierher aus dem Awesta Yt. X, 145 (vgl. Yasna VII, 13): „Mithra und Ahura . . . und Sterne und Mond und Sonne"?

[5]) Hier sei gefragt, ob sich aus der Deutung auf Sonne und Mond vielleicht die, wie es scheint, uralte Voranstellung des Mitra

zu dieser Auffassung die oben (S. 182) erwähnten Materialien, die das Verhältnis von Mitra und Varuṇa an den Gegensatz von Tag und Nacht, hell und dunkel knüpfen oder in irgend einer Form dem Varuṇa, anders als Mitra, Züge des Unheimlichen beilegen. Ein großes Lichtwesen, dem besondere Beziehung auf die Nacht zukommt: drängt sich da der Gedanke an den Mond nicht von selbst auf?

Halten wir uns nun ferner an den oben verfochtenen Ansatz der Ādityas auf sieben, so gelangen wir, scheint es, noch zu einer weiteren Konsequenz. Neben den zwei großen Ādityas stehen fünf kleine. So stehen neben Sonne und Mond die fünf Planeten[1]). Daß dieser Götterkreis freilich indoeuropäisches Erbteil sei, wird man schwerlich annehmen wollen. So stark sich auf diesem Gebiet die Übereinstimmung zwischen Indien und Iran akzentuiert, so dürftig steht es hier mit Vergleichungen, die das weitere indoeuropäische Gebiet betreffen[2]). Man halte daneben die Verhältnisse,

vor Varuṇa im sprachlichen Ausdruck erklärt, die angesichts der überwiegenden Bedeutung des Varuṇa (Ahura) im Veda und Awesta befremden kann. Daß jene Stellung auf rein grammatischem Gesetz beruhe (vgl. Wackernagel, Altind. Grammatik II, 168), scheint mir wenigstens nicht gewiß. Für den Veda könnte man das Metrum in Betracht ziehen. Aber dieselbe Reihenfolge hat auch im Awesta ihre Spuren hinterlassen (S. 184 A. 2) und kehrt in Boghazköi wieder.

[1]) Man darf vielleicht hinzufügen: einer unter ihnen (Venus) an Bedeutung voranstehend, wie einer unter den kleineren Ādityas voransteht: Aryaman, dessen hervortretendes Charakteristikum ist „Aryamans Pfad" — die Ekliptik in ihrer Eigenschaft als (annähernde) Planetenbahn? Vgl. Hillebrandt, V. M, III, 80, meine Note zu Ṛv. I, 105, 16.

[2]) Die alte Gleichung Varuṇa = οὐρανός unterliegt bekanntlich lautlichen Bedenken, die nur durch gezwungene Auskunftsmittel zu überwinden sind. Vgl. zuletzt Meillet, Journ. as. 1907, II, 156 f. Ist die oben vorgetragene Deutung des V. als ursprünglicher Mondgott richtig, ist jener Gleichung vollends aller Boden entzogen. Ist für V. überhaupt die Etymologie auf indoeuropäischem Gebiet zu suchen (vgl. ZDMG. L, 60)? — Ob Aryaman (awest. Airyaman) mit Airem, dem Namen eines sagenhaften Stammvaters des Irenvolks, zusammen-

die bei altererbten Gestalten wie Indra oder den Aśvin oder den alten Elementen des Soma vorliegen: man wird sich des Eindrucks nicht erwehren können, daß bei so hervortretenden Gottheiten wie Varuṇa und den Ādityas doch sicherere Spuren ihrer Existenz außerhalb Indiens und Irans zu erwarten wären, als wir tatsächlich antreffen. So werden wir annehmen, daß das indoiranische Volk diese Götter entweder selbst geschaffen oder von auswärts aufgenommen hat. Nun erwäge man, daß jenes Volk einen Sonnengott und Mondgott von alters her besaß, die als solche auf das unverkennbarste charakterisiert waren und „Sonne" und „Mond" hießen. Hier nun erscheint ein zweiter Sonnengott; hier erscheint ein Mondgott, dessen Naturbedeutung allem Anschein nach schon in indoiranischer Zeit über ethischen Attributen vergessen oder nahezu vergessen war: hier treten weiter, scheint es, in diesem Kreise höchster Herren der Welt, gleichfalls ihrem ursprünglichen Wesen nach unverständlich geworden, Götter der fünf Planeten auf, um die sich das vedische wie das awestische Volk kaum bekümmerte[1]), und die überdies im iranischen Glauben zu den bösen Mächten gerechnet wurden. Ist es da nicht wahrscheinlich, daß die Indoiranier hier von einem Volk, das ihnen in der Kenntnis des gestirnten Himmels über-

---

gehört (vgl. Fick, Vgl. W. B.[4], II, 19; Brugmann, Grundriß [2] II, 1, 63), und ob zwischen iran. *baga* (= altind. *bhaga*, Namen eines der Ādityas; vgl. über ihn meinen Aufsatz Nachr. Gött. Ges. der Wiss. 1915, 361 ff.) und altslav. *bogŭ* Urverwandtschaft oder Entlehnung vorliegt, ob weiter der phrygische Ζεὺς Βαγαῖος ebendorthin gehört, entzieht sich meiner und wohl jeder sicheren Beurteilung. Hat es mit der Verwandtschaft dieser Namen seine Richtigkeit, wäre dadurch immer noch nicht gesichert, daß die betreffenden indoeuropäischen Götter in einem solchen Siebenerkreis ihre ursprüngliche Heimat gehabt haben.

[1]) Doch siehe über Spuren vedischen Wissens von den fünf Planeten Zimmer, Ai. Leben 354 f. und meine Noten zu I, 105, 16; X, 55, 3, sowie die mir allerdings sehr unsicher scheinende Vermutung Hillebrandts, V. M. III, 423 über III, 7. 7.

legen war, also aller Vermutung nach von einem Volk, das dem babylonischen Kulturkreis angehörte[1]), entlehnt haben — entlehnt als etwas vielleicht von Anfang an nur halb Verstandenes[2])? Und wenn man die Götterwelt des Veda daraufhin überblickt, empfängt man nicht in der Tat den Eindruck, daß dieser festgeschlossene Kreis von Lichtwesen sich von den übrigen vedischen Göttern als etwas Eigenartiges, Fremdes abhebt? Ist nicht Varuṇa neben Indra, der weltbeherrschende Souverän neben dem starken, durstigen Dreinschläger — wir berührten diesen Gegensatz schon oben (S. 181) — der Repräsentant einer älteren, höheren Kultur, der Zeuge einer belebenden Berührung des Volks, das damals noch vor der Schwelle Indiens stand, mit der Kultur westlicherer Nationen? Früher, scheint es, als die indoeuropäischen Völker waren jene zum Ernst ethischer

[1]) Daß von dort wohl materielle Einwirkungen und Kulturerzeugnisse zu den Indoiraniern dringen konnten, nicht aber Götter, scheint mir eine willkürliche Annahme (E. Meyer, Gesch. d. Alt. [2], I, 2, 821). Natürlich aber wird das Urteil über die hier vorgelegten Vermutungen wesentlich davon abhängen, ob und wie sich die gegenwärtig noch so umstrittenen Fragen über die ältere babylonische Himmelskunde klären werden. Es sei etwa verwiesen auf J. Hehn, Siebenzahl und Sabbat, Leipz. Semit. Studien II. 5 S. 44 ff.; Zimmern in Schraders Keilschr. u. A. Testament 3. Aufl., 620 ff.; Kugler, der schreibt (Sternkunde und Sterndienst in Babel II. 1, 19): „Daß man schon tausend und zweitausend Jahre zuvor (vor dem 7. Jahrhundert v. Chr.) die Wandelsterne als solche erkannt hat, ist ja wahrhaftig keine wissenschaftliche Tat; diese Erkenntnis war vielmehr eine naturnotwendige Folge des Sternkultes und der günstigen Lage des Landes, über das sich ein acht Monate hindurch fast ungetrübter Himmel wölbt." Das hier veranschlagte Alter der Kenntnis der Planeten genügt für meine Hypothese reichlich.

[2]) Wird man gegen eine solche Hypothese prinzipiell ein Widerstreben fühlen, das man doch gegen die Anerkennung der nichtindoeuropäischen Herkunft der Namen Apollon und Artemis nicht fühlt? Ich wüßte wirklich kaum warum. Möchten nun Fortschritte der Entdeckungen über die asiatischen Wanderungen der Arier und die Beziehungen, in die sie dabei eintraten, hier unserem Urteil festere Unterlagen schaffen.

Lebensbetrachtung herangereift: ist es ein Zufall, daß es gerade diese vielleicht von ihrem Einfluß berührte Stelle ist, wo der Glaube an die gewaltig wirkenden Naturmächte die entschiedenste Richtung auf das Ethische nimmt?

Doch mag nun diese Entlehnungshypothese das Richtige treffen oder nicht, mögen die fünf Planeten die hier vermutete Rolle gespielt haben oder nicht: an Anhaltspunkten für das Verständnis der Wandlungen, in denen ein ursprünglicher Mondgott sich zur Höhe Varuṇas, Ahuramazdas hat emporheben können, fehlt es uns nicht[1]). Die Sumerier erkannten in Nannar, dem Mondgott von Ur, „den Herrn und Fürsten der Götter"; sie beteten zu ihm: „Am Himmel wer ist der Höchste? Du allein bist der Höchste. Auf Erden wer ist der Höchste? Du allein bist der Höchste." Bei den Indianern Amerikas hat der Mond vielfach den Vorrang vor der Sonne, und zwar tragen, ganz wie bei Varuṇa, die auf ihn bezüglichen Vorstellungen oft einen bösen, unheimlichen Anflug. „Der Mond," sagen ähnlich die Finnen, „hat ein sonderbares, mannigfaltiges Aussehen. Bald ist er schmal, bald wiederum allzu breit in seinem Gesicht. Nachts ist der Grause in Bewegung, tags ruht er[2])." Haben wir hier nicht den Schlüssel zu jenem Hervortreten der Mondverehrung? Der himmlische Nachtwandler, der so bedenklich im Dunkeln sein Wesen treibt, der mit solcher Kunst — hier trifft das in Verbindung mit Varuṇa beliebte Wort „Māya" (S. 159 f.) auf das genaueste zu — seine Erscheinung fortwährend zu verändern und sich oft ganz unsichtbar zu machen weiß, ist offenbar ein viel gefährlicherer Zauberer als die Sonne, die immer in der-

[1]) Ich wiederhole hier Ausführungen, die in meiner Schrift „Aus Indien und Iran" 179 f. gegeben sind.

[2]) Man vergleiche auch die estnischen Lieder, die K. Krohn, Finn.-ugr. Forschungen III, 22 (1903) mitteilt; weiter Frobenius, Weltanschauung der Naturvölker 368 f.; Frazer, *Golden Bough* ², II, 159 f.

selben Gestalt am hellen Tage waltet. Daß dann die fortschreitende Entwicklung eben diesem nächtlichen Gott die Herrschaft über Recht und Ordnung der Welt beigelegt hat, ist ebenfalls begreiflich. Als größter Zauberer war der Mondgott vorzugsweise befähigt, die kunstvollen Bewegungen des Weltalls zu beherrschen. Und er, dessen Auge durch die Nächte blickt, erspähte vor allen anderen Göttern eben die Sünden, die sich im Dunkel bergen und denen gegenüber darum das Bedürfnis nach einem göttlichen Wächter besonders stark gefühlt wurde. Nun aber vollzog sich auch an diesem Gott der Vorgang, daß die aus der Anschauung des Naturlebens erwachsenen Vorstellungselemente durch die das menschliche Dasein betreffenden in den Hintergrund gedrängt wurden. Der Gedanke an den Mond verblaßte vor dem dringenden Bedürfnis des sozialen Lebens nach einem das Recht schützenden, die Sünde strafenden Gott. Langsam mächtige, gewiß nach Jahrtausenden zu bemessende Wandlungen menschlichen Denkens und Trachtens müssen es gewesen sein, die den tückisch-gefährlichen Zauberer Mond zu dem kunstvoll weltordnenden Asura Varuṇa der Indoiranier und Inder, und dann weiter zu dem leuchtend erhabenen Beherrscher alles Guten haben aufsteigen lassen, den Zarathustra anbeten lehrte.

Das Ṛta. Die Betrachtung der Rolle Varuṇas und der Ādityas als Herren der Weltordnung, als höchster Wächter über Recht und Unrecht, macht es notwendig, vor allem noch die Beziehung klarzustellen, in der diese Götter zur Idee des Ṛta („Recht", „Ordnung") stehen. So müssen hier über die Bedeutung dieser Idee in der vedischen Betrachtung natürlicher und menschlicher Dinge einige Bemerkungen eingefügt werden.

Schon in indoiranischer Zeit hatten sich die Gedanken über die in der Welt herrschende Ordnung, über das durch eine höhere Macht vorgezeichnete Eintreffen dessen, was eintreffen muß oder soll, vorzugsweise an den Begriff

des Ṛta (Grundbedeutung etwa „Fügung"? „Gang"?) geknüpft[1]).

Das Geschehen, in dem das Ṛta zur Erscheinung kommt, ist ein höchst mannigfaltiges, durch die ganze Welt reichendes[2]). Für uns — begreiflicherweise nicht für die vedischen Dichter selbst — sondert sich zuvörderst das Wirken des Ṛta in der Natur ab. Die Vorgänge, deren stetes Sichgleichbleiben oder deren regelmäßige Wiederkehr die Vorstellung der Ordnung erweckt, gehorchen dem Ṛta oder ihr Geschehen ist Ṛta. „Ṛta strömen die Flüsse." „Nach dem Ṛta hat die himmelgeborene Morgenröte aufgeleuchtet." Die weltordnenden Väter „haben nach dem Ṛta die Sonne am Himmel emporgeführt", die selbst „das helle, sichtbare Antlitz des Ṛta" ist, während das Dunkel der Sonnenfinsternis, das unter Durchbrechung der Naturordnung die Sonne umhüllt, „dem Gebote zuwider" *(apavrata)* sein Wesen treibt. Um den Himmel läuft das zwölfspeichige Rad des Ṛta, das nie alt wird — das Jahr. Besonders wird die Macht des Ṛta auch da sichtbar, wo das Befremdende, scheinbar Widerspruchsvolle zur immer wieder sich erneuernden Tatsache wird: jenes Wunder, welches dem Menschen Nahrung schafft, daß die dunkle Kuh die weiße Milch gibt, die rohe den garen Trank, wird vom vedischen Dichter als „das durchs Ṛta gelenkte Ṛta der Kuh" gepriesen; Agni, das geheimnisvoll in Wassern und Pflanzen

[1]) Man vergleiche Darmesteters vorzügliche Auseinandersetzung über ved. *ṛta* = awest. *aša*, *Ormazd et Ahriman* S. 7 ff., weiter meinen Aufsatz Nachr. der Gött. Ges. der Wiss. 1915, 167 ff. Charakteristisch dafür, wie weit die Übereinstimmung zwischen Veda und Awesta hier geht, ist u. a. das längst bemerkte wörtliche Zusammentreffen der beiderseitigen Texte im Ausdruck „Born des Ṛta" (*khā ṛtasya* Ṛv. II, 28, 5; *ašahe xå* Yasna X, 4). — Ohne Zweifel wäre im Veda noch viel mehr vom Ṛta die Rede, hätte dieses zu den alten Objekten von Anbetung und Opferkultus gehört.

[2]) Daher die vedischen Dichter gern in längeren Abschnitten verschiedenste Wendungen zur Verherrlichung des Ṛta aneinanderreihen.

wohnende, aus den Reibhölzern hervorbrechende Feuer, heißt der Sproß des Ṛta, der im Ṛta geborene. Im Tun der Menschen wirkt das Ṛta als das sittliche Gesetz, das, um die von der vedischen Ausdrucksweise in den Vordergrund gestellten Wendungen zu gebrauchen, Wahrheit und Gehen auf dem geraden Wege gebietet. „Ṛta und Wahres" ist eine stehende Verbindung; als Gegensatz zu „wahr" wird häufig *anṛta* „was nicht *ṛta* ist" gebraucht. Dem Menschen, der durch Trug oder tückischen Zauber seinem Mitmenschen schadet, steht der Ehrliche gegenüber, „der nach dem Ṛta trachtet". „Wer dem Ṛta folgt, des Pfad ist schön zu gehen und dornlos."

Besonders aber tritt unter den Gebieten, auf denen sich das Ṛta manifestiert, der Kultus hervor. Man gibt, scheint mir, dem Gedanken eine zu enge Wendung, wenn man das Ṛta in dieser Beziehung nur als den technisch korrekten Gang der Kultusvollziehung versteht. Vielmehr spielt die Vorstellung mit, daß im Opfervorgang die großen Ordnungen des Weltganzen leben. Wie dem Ṛta gehorchend die Flüsse strömen, die Morgenröten zu ihrer Zeit wiederkehren, so geschieht es auch „unter des Ṛta Anschirrung", daß Agni zum Opfer entflammt wird, „der Sproß des Ṛta", „der mit dem Ṛta sein Werk tut"; „auf des Ṛta Pfad" bringt er den Göttern die Opferspeise. Und zugleich wird das Opfer auch von der moralischen Seite des Ṛtabegriffs berührt, insofern es im Gegensatz zu den Ränken der mit bösen Geistern verbündeten Zauberei als Verkörperung des Wahren und Rechten dasteht. Die Väter haben die Satzung des Opfers erfunden, „das Ṛta kündend, das Rechte *(ṛju)* denkend". „Die Götter ruf' ich rein von Zauber; mit dem Ṛta tue ich mein Werk, schaffe ich mein Denken." Wenn das Gewicht, das im Veda auf diese Beziehungen des Ṛta zum Opfer fällt, unverhältnismäßig bedeutend scheinen kann, müssen wir eben im Auge behalten, daß hier durchweg Priester von ihrem priesterlichen Werk reden, welches für sie im Mittelpunkt alles Denkens und Tuns steht; in der

Tat wird es doch dabei zu bleiben haben, daß das Wesentliche in der Idee des Ṛta die Vorstellung der physischen und moralischen Weltordnung ist, die sakrifikale Bedeutung des Ṛta aber darauf beruht, daß die Sphäre des Kultus als besonders mächtig von den Strömungen dieser Weltordnung durchdrungen erschien und erscheinen mußte.

Personifiziert worden ist das Ṛta nicht. Jene weit und breit durch das Weltganze reichenden Erscheinungen, die zur Anschauung des Ṛta geführt haben, untereinander durch tief innerliche Gleichartigkeit zusammengehalten, konnten sich wohl — wir kommen hierauf sogleich zurück — mit fertig herzugebrachten Göttergestalten assoziieren, aus sich selbst aber mußten sie eher die Vorstellung einer unpersönlichen Macht erzeugen. Wohl haftet dem Ṛta ein gewisser Anflug von Konkretheit an[1]). Es finden sich Ansätze zu einer wenn auch vagen Lokalisierung: die Morgenröten kommen erwachend vom Sitz des Ṛta her; oder der Opferplatz wird als Sitz des Ṛta vorgestellt. Es gibt Pfade des Ṛta — eine besonders beliebte Vorstellung, begreiflicherweise, da ja das Ṛta eben eine Richtung des Geschehens ausdrückt —; es gibt Wagenlenker des Ṛta, Schiffe des Ṛta, Kühe und Milch des Ṛta. Aber dem Ṛta Opfergaben gebracht oder zu ihm gebetet hat man nicht[2]).

Nun aber mußte, ähnlich wie bei Homer die Macht der Moira mit der des Zeus, so im vedischen Glauben — oder richtiger im Glauben der Indoiranier — die Vorstellung vom weltordnenden Ṛta mit derjenigen von der Herrschermacht der Götter, „über deren Willen nicht lebt auch wer hundert Seelen hätte“ (X, 33, 9), in Einklang gesetzt werden. Vor allem waren es Varuṇa und die Ādityas, deren königlicher Charakter es mit sich brachte, daß ihnen ein Wirken ähnlich dem des Ṛta beigelegt wurde. In ihrer

[1]) Bergaigne (III, 220) hat dies mit Recht betont.
[2]) Mit verschwindenden Ausnahmen.

souveränen Herrlichkeit erschienen sie vor allen anderen Göttern[1]) als Begründer und Lenker der Gesetzmäßigkeit in Natur und Menschenleben. Die Morgenröten leuchten nach dem Ṛta auf, heißt es einmal; ein anderes Mal läßt der Dichter sie, die heute und morgen gleich erscheinen, der großen Satzung *(dhāman)* des Varuṇa folgen. Wir führten schon oben (S. 182) den Vers an: „Jene Bären[2]), die dort droben hingesetzt sind, die man nachts sieht, sie sind bei Tage fortgegangen, wohin auch immer. Untrüglich sind Varuṇas Gebote *(vrata)*. Der Mond geht einher durch die Nacht blickend." Jahreszeiten, Monde, Tage und Nächte haben die Ādityas geordnet, das Opfer und den Opferspruch. Den Geboten Varuṇas, oder den Geboten des Mitra und Varuṇa folgt der Fromme, aber doch ist es Menschenart, Varuṇas Gebot Tag für Tag zu verletzen, wie Untertanen ihres Königs Gebot. Yama, der sich auf das Ṛta beruft, wie er Yamīs verbotene Liebe zurückweist, spricht zu ihr auch von der „großen Satzung des Mitra und Varuṇa". So deckt sich der Inhalt des Ṛtabegriffs mit den Satzungen *(dhāman)*, den Geboten *(vrata)* des Mitra und Varuṇa. Und so konnte es nicht ausbleiben, daß neben Äußerungen, die das Ṛta als weltumfassende Macht verstehen, ohne Hinblick auf eine Gottheit, die es gegründet hätte oder regierte (s. z. B. IV, 23, 8—10), sich auch solche finden, in denen es als Schöpfung des Varuṇa gefaßt wird, und anderseits wieder solche, die Varuṇa sozusagen zu einem obersten Diener des Ṛta machen: eine Mehrheit von Auffassungen, die ähnlich wie die Schwankungen der homerischen Vorstellungen über das Verhältnis von Zeus und Moira das natürliche Ergebnis der Kreuzung verschiedener, unabhängig entstandener Vorstellungsreihen in der von dogmatischen Fixierungen wenig berührten, widerspruchsreichen Sphäre des vedischen Glaubens darstellt.

[1]) Wie der vedische Sprachgebrauch vorzugsweise ihnen das Beiwort *dhṛtavrata* „die Gebote aufrecht erhaltend" beilegt.

[2]) Das Gestirn.

„Die Flüsse," heißt es, „hat Aditis Sohn, der Ordner, strömen lassen; sie gehen ihren Weg nach dem Ṛta des Varuṇa." Himmel und Erde „fördern das Ṛta des Mitra". Hier sprechen die Dichter vom Ṛta Varuṇas oder Mitras im selben Sinn wie von ihren Satzungen oder Geboten; das Ṛta ist etwas von diesen Göttern Herstammendes oder ihnen Gehöriges, wie sie auch selbst geradezu „die beiden Herren des Ṛta, des Lichts" genannt werden. Anderseits werden sie mehr zu Vollstreckern, Verwaltern, höchsten Anhängern des Ṛta als zu seinen Herren gemacht, wenn sie „Wächter des Ṛta", „Wagenlenker des Ṛta", „Führer des Ṛta" heißen, wenn von ihnen gesagt wird, daß sie „in des Ṛta Wohnung herangewachsen sind". Man sieht, die Nuancen wechseln, in denen das Verhältnis Varuṇas und der ihm verbundenen Götter zum Ṛta sich zeigt; durchgehend aber ist, daß gerade sie in besonders enge Beziehung zu jener Potenz der Weltordnung gesetzt werden.

Neben ihnen, offenbar hinter ihnen zurückstehend, ist es vor allem noch ein Gott, der eine ähnliche Rolle spielt, Agni[1]: in ihm manifestieren sich ja mächtigste Ordnungen des natürlichen und des kultischen Geschehens; als nächster göttlicher Genosse des menschlichen Lebens durchschaut er, der „Aufseher der Satzungen"[2], alles sündige Tun, unterscheidet er Gutes und Böses, mit Absicht und aus Unbedacht Getanes; als Feind des Dunkels, als Verscheucher und Verbrenner böser Dämonen verbrennt er auch die menschlichen Übeltäter, die Verletzer von Varuṇas und

[1]) Daß Agni hier neben Varuṇa den zweiten Rang einnimmt, zeigt sich sehr deutlich z. B. Ṛv. X, 8, 5. Unter allerlei Identifikationen Agnis mit verschiedenen Wesen heißt es: „Du wirst Varuṇa, wenn du dem Ṛta zustrebst." Der eigentliche Verwalter des Ṛta also ist Varuṇa. — Es versteht sich übrigens von selbst, daß irgendwo und irgendwie so ziemlich jeder Gott zum Ṛta in Beziehung gesetzt wird. Daß diese Beziehungen verglichen mit denen der Ādityas zurücktreten und auf der Oberfläche bleiben, hat für Indra Bergaigne III, 249 treffend gezeigt.

[2]) *adhyakṣaṃ dharmaṇām* Ṛv. VIII, 43, 24.

Mitras Geboten[1]), ist er Vorkämpfer von Recht und Ordnung.

Wie aber diese Seite von Agnis Wesen allein im Zusammenhang der gesamten ethischen Vorstellungen des Veda ins Licht gesetzt werden kann, so muß auch unsere Darstellung Varuṇas und der Ādityas einen wesentlichen Teil ihres Inhalts an jene Erörterung, die uns später beschäftigen soll, abgeben. Dort wird die Rede sein von Varuṇas und seiner Späher alldurchschauendem Blick, von seinem Zorn gegen die Bösen, von seinen Fesseln und seinen Listen; dort werden wir auch von jenen Gebeten um Vergebung und Erbarmen zu sprechen haben, in denen das geängstete Herz des von Ungemach Verfolgten zur göttlichen Gnade flüchtet. —

Varuṇa als Wassergott. Anhangsweise mögen über eine für das vedische Zeitalter nebensächliche Seite am Wesen Varuṇas hier wenige Bemerkungen gemacht werden: über sein Verhältnis zu den Wassern. Varuṇa, oder häufiger das Paar Mitra-Varuṇa, läßt es regnen; sie gehören zu den Göttern, die am häufigsten um Regen angerufen werden: eine sehr natürliche Funktion für diese himmlischen Machthaber, aus deren hohem Reich der Regen herabfällt — vielleicht auch im letzten Grunde eine Konsequenz der weitverbreiteten Vorstellung, daß der Mond den Regen sendet[2]). Wenn der letztbezeichnete Zusammenhang von den vedischen Dichtern natürlich nicht mehr verstanden wurde, scheint doch ihre Ausdrucksweise gelegentlich die ursprüngliche Vorstellung geradezu auszusprechen, so wenn es von den himmlischen Wassern heißt: „In deren Mitte König Varuṇa einhergeht[3]), herabblickend auf Wahrheit und Unrecht unter

[1]) Siehe z. B. Ṛv. IV, 5, 4; VIII, 23, 14.

[2]) „Aus dem Monde entsteht der Regen" Ait. Br. VIII, 28, 15. Auch von einem „regenspendenden Strahl der Sonne" ist die Rede, Śatap. Br. XIV, 2. 1, 21.

[3]) Vgl. dazu I, 105, 1: „Der Mond läuft einher in den Wassern."

den Menschen, die honigträufelnden, glänzenden, läuternden, die göttlichen Wasser mögen hier mich segnen" (Ṛv. VII, 49, 3). Weiter aber steht Varuṇa zu den Wassern in Beziehung, indem er als Herr aller Naturordnungen den Flüssen ihre Bahn anweist. Von diesen Ausgangspunkten aus entwickelt sich die Vorstellung dahin, daß Varuṇa sich in die Flüsse wie in ein Kleid hüllt (Ṛv. IX, 90, 2), daß die sieben Flüsse ihm zujauchzen wie Kühe ihrem Kalb zubrüllen, daß sie „in seinem Schlund hinströmen wie in einer hohlen Röhre" (VIII, 69, 11. 12). Ja die später so hervortretende Beziehung Varuṇas, des indischen Poseidon, zum Meer findet sich schon im Ṛgveda[1]). „Am Himmel," heißt es (I, 161, 14), „gehen die Maruts einher, auf der Erde Agni; durch die Luft geht der Wind dort. Durch die Wasser, die Meere geht Varuṇa." Die Stelle steht im wesentlichen allein, was bei der geringen Bedeutung des Meeres für die ṛgvedische Zeit nicht befremdet[2]). Und überhaupt ist festzuhalten, daß die Verbindung zwischen Varuṇa und den Wassern im ältesten Veda noch merklich von dem hervortretenden Charakter entfernt ist, der ihr später zukommt[3]). Wie sich dieser Charakter entwickelt hat — wie auf der einen Seite die zentrale, weltbeherrschende Macht des alten Varuṇa verblaßte und auf neue Gottheiten überging, auf der anderen die jüngere Zeit das Bedürfnis nach einem Meergott lebhafter empfand, wofür

---

[1]) Beiläufig bemerkt scheint mir auch die Vorstellung von Varuṇa als Wassersucht sendend mit Recht bis in den Ṛgveda zurückverlegt zu werden. Diese Herleitung des im menschlichen Leibe erscheinenden Wassers von dem Gott, der das Wasser im Universum beherrscht, ist ganz im Charakter der alten Zeit.

[2]) Diesem Altertum ein Wissen um die Herrschaft des Mondes über Ebbe und Flut zuzuschreiben und dies bei der Varuṇamythologie in Rechnung zu stellen trage ich Bedenken.

[3]) Schwerlich hätte z. B. ein auf die rituelle Verwendung des Wassers bezügliches Lied wie X, 30 sich in späterer Zeit mit der flüchtigen Nennung Varuṇas begnügt, die V. 1 erscheint.

eben diese Seite Varuṇas die Anknüpfung bot — kann hier nicht näher erörtert werden[1]).

Aditi. Die Mutter der Ādityas, nach der sie heißen, die Göttin Aditi[2]), ist historisch betrachtet jünger als ihre Kinder. Jene stammen aus indoiranischer Zeit, diese ist wenigstens nach den hauptsächlichsten Seiten ihres Wesens offenbar rein indisch, nicht verflochten, soviel sich sehen läßt, in die alten Kultordnungen. Im Ṛgveda wird sie nur in gelegentlichen Anrufungen, fast immer mit ihren Söhnen zusammen, und in kosmogonischen Spekulationen genannt; eigene Lieder an sie erscheinen dort nicht.

Aditi ist ein personifizierter Begriff. Ihr Name bedeutet „Nichtgebundenheit“ [3]), wir dürfen einfacher übersetzen

[1]) Die Ansicht, daß Varuṇa vielmehr von Haus aus als Meergott aufzufassen sei, habe ich ZDMG. L, 56 f. als unbegründet zu erweisen versucht. Ähnlich Hillebrandt, V. M. III, 13 ff. Einen Versuch, sie von neuem zu verteidigen, kündigt Lüders an (Sitz.-Ber. Berl. Akad. 1910, 931), dessen Argumente abzuwarten sein werden. — Wesentlich anders als ich faßt das hier besprochene Problem Lévi auf (*La doctrine du sacrifice* 159 ff.).

[2]) Kein Zweifel, daß die sich aufdrängende Ableitung des Worts *āditya* von *aditi* zu Recht besteht. Die Auffassung von *āditya* als *ādi-tya* („von Anfang her bestehend“) ist wenig glücklich.

[3]) Hillebrandt (V. M. III, 107) scheint das unsicher zu finden. Ich kann die Bildung des Worts nur für besonders durchsichtig halten, mit *ákṣiti ácitti ábhūti áriṣṭi ámati* usw., mit dem als Bezeichnung eines dämonischen Wesens auftretenden *árāti* auf einer Linie stehend und auf Wurzel *dā-* „binden“ zurückgehend. Dazu paßt der Inhalt der Anrufungen, wie alsbald zu zeigen sein wird, auf das genaueste. Man beachte das Detail, daß die Göttin Aditi eine besondere Rolle in der Nähe der Geschichte von Śunaḥśepa spielt (I, 24, 1. 2. 15, vgl. v. 12. 13); der aber war *nídita* „gebunden“ (V, 2, 7). Wenn dort für den *nídita* Agni angerufen wird, die Fesseln zu lösen, und wenn sonst dieselbe Bitte um Lösung an Aditi gerichtet wird, ist wohl klar, was das *-di-* im Namen der Göttin bedeutet. So steht auch das von derselben Wurzel abgeleitete *dáman* „Band“ genau in dem hier in Betracht kommenden Vorstellungskreis II, 28, 6; VII, 86, 5. An Wurzel *dā-* „teilen“, also „Ungeteiltheit“, „Ganzheit“ (so zuletzt Geldner, Zur Kosmogonie des Ṛv. 5) ist gewiß nicht zu denken.

„Freiheit". Dem Menschen drohen die Fesseln von Schuld und Leiden; die Ādityas sind es vor allem, die diese Fesseln regieren und zu denen man um Befreiung von ihnen betet: so konnte als Mutter der Ādityas eine Göttin vorgestellt werden, die das von allen Fesseln gelöste Dasein darstellt und verleiht, zu welcher der Gefesselte spricht: „Wer soll uns der großen Aditi wiedergeben, daß ich Vater und Mutter schauen möge?" (I, 24, 1)[1]. So wird Aditi mit anderen befreienden, schuldtilgenden Gottheiten zusammen angerufen: „Agni, durch diese Verehrung entflammt, sprich du für uns zu Mitra, Varuṇa, Indra. Die Sünde, die wir begangen haben, darüber erbarme dich; die mögen Aryaman und Aditi von uns ablösen." „Erlöst ihr uns aus der Wölfe Rachen, ihr Ādityas, wie einen gefesselten Dieb, o Aditi." „Die oberste Fessel, Varuṇa, hebe auf von uns; laß die unterste fallen, löse die mittelste ab, und laß uns, Āditya, in deinem Gebot schuldlos vor Aditi sein"[2]. Wenn dem getöteten Opfertier der Strick abgenommen wird, mit dem es gebunden war, spricht man: „Aditi soll diese Fessel lösen[3]." Es fällt in die Augen, daß die Göttin da überall genau in der Ideenverbindung steht, auf die ihr Name hinweist. Den so sich aufdrängenden Schluß über ihr Wesen zu beanstanden haben wir nicht den mindesten Grund. Aus diesem Wesen erklärt es sich, daß man besonders häufig

[1]) Hillebrandt (a. a. O.) findet es auffallend, daß, wenn Aditi „Ungebundenheit" bedeutet, zu den Ādityas, ihren Söhnen, nicht der Wind gehört, der jenes Prädikat am ehesten verdienen würde. Aber die Bindung, an die hier gedacht ist, ist vor allem in dem Sinn zu verstehen, der eben durch den Vorstellungskreis der Ādityas angezeigt ist: als die Fesselung durch Schuld und durch die Bedrängnis, welche Folge der Schuld ist (ich kann hier auf die guten Bemerkungen v. Schröders, Arische Religion I, 401 A. 1 verweisen). Die freie Schnelligkeit der Windbewegung liegt davon ab.

[2]) Ṛv. VII, 93, 7; VIII, 67, 14 (s. auch v. 18); I, 24, 15. Wörtlich heißt der Schluß der letzten Stelle: „schuldlos für Aditi" — schuldlos, daß die befreiende Göttin uns ihre Gabe der Freiheit spende.

[3]) Taitt. Saṃh. III, 1, 4, 4; Schwab, Altind. Tieropfer 108.

der Vorstellung der Schuldlosigkeit im Zusammenhang mit Aditi begegnet: „Schuldlosigkeit möge uns Aditi schaffen" — „Mitra und Aditi, Gott Savitar möge uns als schuldlos dem Varuṇa künden"; an einer Stelle lesen wir: „in Schuldlosigkeit, in Aditischaft" (VII, 51, 1) oder vielleicht besser „in Schuldlosigkeit, in Freiheit von Banden" — wo aber in dem Ausdruck für Freiheit die Anspielung auf den Namen der Göttin nicht überhört werden kann. Weiter[1]) finden wir Aditi als Erlöserin aus Bedrängnis *(aṃhas)*, als Führerin ins Weite, als Herrin weiter Fluren, weiter Hürden, als die weitumfassende, als waltend über dem Los der Unversehrtheit *(sarvatāti)*: überall tritt der Gegensatz zur Gebundenheit in Schuld und Leiden, der das eigentliche Wesen der Göttin ausmacht, deutlich hervor.

Man sollte diesen Begriff der Nichtgebundenheit, der so eng mit greifbarsten Wünschen und Sorgen für das eigene Leben verknüpft ist, nicht in den der Unendlichkeit verflüchtigen und Aditis Gestalt etwa im Hinausstreben der Phantasie zu den unendlichen Weiten des Raumes jenseits von Sonne und Morgenröte wurzeln lassen. Ebensowenig darf man, meine ich, indem man der Freiheit von Banden die Wendung auf die Zeit gibt, Aditi als Unvergänglichkeit, oder mit Herbeiziehung eines Natursubstrats, als das himmlische Licht in seiner Unvergänglichkeit deuten. Damit schiebt man in den Mittelpunkt, was höchstens an der Peripherie seine Stelle hat. Richtig, ja selbstverständlich ist nur zunächst dies, daß der „Freiheit", indem sie personifiziert und mit Varuṇa und seiner Göttergruppe verwandtschaftlich verbunden wurde, nun auch — vielleicht von Anfang an — konkrete Attribute beigelegt worden sind, die der Lichtnatur wie der ordnenden Herrschernatur jener Gottheiten entsprachen, zumal die Vorstellungen von Licht und Freiheit untereinander eng verknüpft waren.

[1]) Man sehe die Materialien bei Bergaigne, Journ. asiatique 1883, II, 510.

„Wer erbittet heute der Götter Segen? Wer preist die Ādityas und Aditi um Licht?“ „Der Aditi, der ordnungsstarken Licht, das nicht versehrt, des Gottes Savitar Ruhm künden wir.“ „Vor jeglicher Drangsal schütze uns Aditi; sonniges Licht, gefahrenfreies mögen wir erlangen [1]).“ — Und weiter mußte gerade Aditi als Mutter der höchsten Weltherren, dazu auch als Trägerin eines für alle Geheimniskrämerei so einladenden abstrakten Namens stark dazu neigen, mit den Mysterien der Weltanfänge in Verbindung zu treten. In den kosmogonischen Spekulationen, die namentlich im jüngeren Teil des Ṛgveda vorliegen, begegnet sie als den Göttervater Dakṣa („Tüchtigkeit“) gebärend und zugleich aus ihm geboren; es ist die Rede von „Sein und Nichtsein am höchsten Himmel, bei Dakṣas Geburt, in Aditis Schoß“. Wir begnügen uns damit, diese Züge am Bilde der Aditi flüchtig zu berühren; man wird sich durch sie im Urteil über die Stelle, an der die Wurzel der ganzen Konzeption liegt, nicht beirren lassen.

Nur auf eine Besonderheit ist hier noch hinzuweisen: auf die im Ṛgveda wie in jüngeren Texten sich wiederholt findende Bezeichnung der Kuh als Aditi, der Aditi als Kuh [2]). „Tötet nicht die schuldlose Kuh, die Aditi,“ heißt es in einem Vers, der im Ritual verwandt wird, wo man eine Kuh, die getötet werden sollte, freigibt (VIII, 101, 15).

---

[1]) Es sei besonders darauf hingewiesen, daß das Licht gern „weit“ *(uru)* heißt: ein für den Vorstellungskreis der Aditi charakteristisches Wort. Materialien für das hier Berührte s. bei Hillebrandt III, 108. Wenn die Ideale von Licht und Freiheit bei dieser Göttin zusammentreffen, sagt doch, scheint mir, ihr Name deutlich genug, was da das erste, was das zweite ist. Und der Vorgang, wie das zweite sich an das erste angesetzt hat, ist ja so durchsichtig wie möglich.

[2]) Man vergleiche das oben S. 71 Bemerkte. — Auf die im Ṛgveda noch ganz zurücktretende Identifikation Aditis mit der Erde sei nur mit einem Wort hingewiesen. Da bei der Erde an unbeschränkte Weite gedacht wird, ist diese Vorstellung leicht verständlich.

Und an einer anderen Stelle: „Die Milchkuh Aditi strotzt für das Recht (Ṛta), für den opferspendenden Menschen, o Mitra und Varuṇa“ (I, 153, 3). Im späteren Ritual ist die Anrede Aditi für eine im Zusammenhang der heiligen Handlungen auftretende Kuh gewöhnlich. Gibt der erste eben angeführte Vers den Schlüssel zu dieser Vorstellung? Das Wort „schuldlos“ deutet ja auf ein stehendes Aditimotiv [1]). Betont der Redende seinen Gegensatz zu Tötern der Kuh (vgl. ebendort v. 16) — als von keiner Schuld gefesselt habe die Kuh Anspruch auf freies Leben? An ähnliches könnte auch im zweiten der erwähnten Verse gedacht sein: die Kuh soll dem Ṛta dienen, für das Opfer ihre Milch geben; zu ergänzen wäre: fesseln und schlachten soll man sie nicht. Ich halte doch nicht für gewiß, daß wir damit die vollständige Motivierung jener Identifikation in Händen haben. Mehrfach werden die Gottheiten aufgezählt als die „himmlischen, irdischen, kuhgeborenen, zum Wasser gehörenden“, oder auch als die „himmlischen, irdischen, kuhgeborenen, die opferwürdigen“: demgegenüber an einer anderen Stelle als „die opferwürdigen, die von der Aditi und aus den Wassern, aus der Erde geborenen“ [2]). Blickt hier eine alte, sehr tiefer Stufe der mythischen Bildungstypen angehörende Göttin Kuh durch, welche Mutter der himmlischen Lichtwesen war und sich dann, als ein späteres Zeitalter der neuen Göttin Freiheit diese Mutterwürde übertrug, mit ihr identifiziert hat?

---

[1]) Wenn hier steht *anāgām aditim* („die Schuldlose, Aditi“), so ist ja unverkennbar, daß der Vers sich in der Vorstellungssphäre z. B. von *anāgāstvé adititvé* VII, 51, 1 („in Schuldlosigkeit, in Aditischaft“) bewegt.

[2]) VI, 50, 11; VII, 35, 14 (vgl. auch X, 53. 5); X, 63, 2. Sicher ist es allerdings nicht, daß bei der Kuh und ihren göttlichen Kindern an Aditi und die Ādityas zu denken ist. Auch Pṛśni und die Maruts können in Betracht kommen.

Die beiden Aśvin

Von den beiden Aśvin[1]), den „Himmelskindern" (divo napatā), scheint soviel auf den ersten Blick festzustehen, daß diese Zwillingsgötter mit den Lichterscheinungen des anbrechenden Tages verknüpft sind. Die Somafeier wird in der Frühe durch den Vortrag der „Frühlitanei" *(prātar-anuvāka)* eingeleitet. „Den in der Frühe wandelnden Göttern trage die Litanei vor, o Hotar," heißt es dann, und ein alter Ritualtext[2]) fügt die Erklärung hinzu: „Dies sind die in der Frühe wandelnden Götter: Agni, Uṣas (die Morgenröte), die beiden Aśvin." Bei einer speziellen Form des Somaopfers folgt nach einer durch die Nacht sich ziehenden Feier am Morgen dieselbe Litanei, zu der hier an ihrem Ende Lieder an die Sonne, um Sonnenaufgang vorgetragen, hinzukommen[3]). Deutlichste Spuren zeigen, daß diese in den Ritualtexten beschriebenen Vorträge in die Zeit der ältesten Hymnenpoesie zurückgehen[4]). So ist durch das Zeugnis fester ritueller Ordnungen die Stellung der Aśvin im Lauf der Naturvorgänge klar bezeichnet: ihr Walten wird von der Erscheinung des nachterhellenden Agni und der Morgenröte[5]) einerseits, der aufgehenden

[1]) Wörtlich „Rosseherren". Ich verweise auf die oben S. 71 ausgesprochene Vermutung über die ursprüngliche Roßgestalt dieser Götter. — Die Aśvin werden auch Nasatya genannt. Dieser Name von unbestimmbarer Bedeutung kehrt im Awesta im Singular als Name eines bösen Dämons wieder. Über denselben Namen in den Dokumenten von Boghazköi vgl. oben S. 24. Vermutlich ist dies der ältere der beiden Namen.

[2]) Aitareya Brahmaṇa II, 15,

[3]) Śankhāyana Śrautasūtra IX, 20; Āpastamba XIV, 4 usw.

[4]) Bergaigne. *Recherches sur l'hist. de la liturgie védique* 9. 58.

[5]) Doch zeigt der Ṛgveda Schwanken in bezug auf die Reihenfolge der Aśvin und der Morgenröte. Bergaigne, *Rel. véd.* II, 432. — Die Anordnung einiger Ṛgvedaabschnitte, auf die sich Hillebrandt, V. M. III, 382 A. 2 beruft, kommt als auf anderweitigen Prinzipien beruhend hier nicht in Betracht.

Sonne anderseits umschlossen. Und mit dem was das Ritual ergibt steht im Einklang was die Hymnen an diese Götter beständig wiederholen: „Den Frühwandelnden opfert zuerst ... denn in der Frühe nehmen die Aśvin das Opfer an." „Erwecke sie die in der Frühe ihre Rosse anschirren; die beiden Aśvin mögen herkommen." „Erwecke die Aśvin, o Morgenröte." „Vor der Schwester Morgenröte enteilt die Nacht. Die Schwarze räumt den Pfad dem hellen (Sonnengott). Laßt euch rufen, ihr Spender von Rossen, von Rindern. Bei Tag und Nacht wehrt das Geschoß von uns ab." „Erwacht ist Agni. Über der Erde geht die Sonne auf. Die glänzende Morgenröte ist hell erschienen mit ihrem Strahl. Die beiden Aśvin haben den Wagen zur Fahrt angeschirrt. Gott Savitar hat alle Wesen erregt sich zu bewegen hier und dort." „Wenn du, Morgenröte, mit deinem Licht einherfährst, leuchtest du mit der Sonne. Dann kommt dieser Wagen der Aśvin auf seinem männerschützenden Umlauf herbei" [1]).

Der goldene, lichte, gedankenschnelle Wagen der Aśvin, von fliegenden Rossen oder von Vögeln gezogen, bewegt sich in seinem Umlauf *(vartis)* um den Himmel; das häufige Hervorheben dieses Umlaufs scheint zu zeigen, daß er als ein fest bestimmter betrachtet wurde. „Laßt uns heut euren Wagen rufen, ihr Aśvin ..., dessen Radfelgen unversehrt sind, der um den Himmel fährt." „Euer Wagen fährt um

[1]) Rv. V, 77, 1; I, 22, 1; VIII, 9, 17; VII, 71, 1; I, 157, 1; VIII, 9, 18. Mehr bei Bergaigne II, 431 f. — Mit der morgendlichen Erscheinung der Aśvin hängt offenbar auch die Vorstellung von ihnen zusammen als honigreich, als honigspendend, von dem Honigschlauch, der auf ihrem Wagen liegt, der Peitsche *(kaśā)*, mit der sie Honig ausspritzen (Materialien bei Bergaigne II, 433 f.), Sicher weder die Gabe des Wolkennasses noch des Soma; dabei bliebe das stehende Hervortreten der Vorstellung gerade von Honig unerklärt. Mir scheint, daß an den Morgentau zu denken ist. Man bemerke, daß auch die Morgenröte „Honigschafferin" ist (III, 61, 5). Ich verweise auch auf Vodskov, *Sjæledyrkelse og Naturdyrkelse* 519 ff.

Himmel und Erde in einem Tage“ [1]). So wird das Wort „erdumwandelnd“ *(parijman)* mit besonderer Vorliebe von ihnen und ihrem Wagen gebraucht. Auch daß sie „in der Ferne die Sonne umfahren“ wird von ihnen gesagt [2]).

Das alles macht die Annahme kaum vermeidbar, daß die Aśvin so gut wie die beständig mit ihnen verbundenen Gottheiten — der nachterhellende Agni, Uṣas, die Sonne — eine Naturerscheinung verkörpern. Immerhin ist, wenn man die Sprache der an sie und der an jene anderen gerichteten Lieder vergleicht, ein gewisser Unterschied wohl fühlbar. Von der lebendigen Anschaulichkeit, in der vom nachtdurchstrahlenden Agni, von der lichten, die Menschengeschlechter zu ihrem Tun erweckenden Morgenröte die Rede ist, fehlt hier etwas. Und sucht man unter den Naturphänomenen des Tagesanbruchs, so findet sich nichts, was dem Bilde dieser vor der Sonne leuchtend über den Himmel fahrenden Doppelwesen entspricht. Es wird also eine teilweise Erstarrung der ursprünglichen Vorstellung, eine Verschiebung einzelner ihrer Elemente eingetreten sein, und die Dichter wiederholen Unverstandenes, vermöge jener Verschiebung unverständlich Gewordenes. Läßt sich ein Naturphänomen ermitteln, auf das wenigstens ein Teil der von den Liedern gelieferten Daten paßt, und das so gestaltet ist, daß sich auch die Alteration, welche die direkt nicht mehr zutreffenden Daten aus ihrer Stelle gerückt hat, verstehen läßt?

Mir scheint nicht zweifelhaft, daß dies Naturphänomen nur der Morgenstern [3]) sein kann, mit dem sich das

[1]) Ṛv. I, 180, 10; III, 58, 8. Fast wörtlich wie an der letzten Stelle wird I, 115, 3 von den Sonnenrossen gesagt: Sie gehen um Himmel und Erde in einem Tage. Ähnlich von der Morgenröte IV, 51. 5. Von den Aśvin heißt es auch IV, 45, 7. daß sie „mit ihrem Wagen in einem Tage um das Luftreich fahren“.

[2]) Ṛv. I, 112, 13.

[3]) Diese Auffassung ist nicht neu; die längst gefundene Lösung des Problems aber (s. namentlich Mannhardt, Zeitschr. f. Ethnologie VII, 312 f.) hat nicht überall die gebührende Anerkennung erlangt.

mythenbildende Denken so vieler Völker zu beschäftigen liebt. Er ist neben dem in der Frühe entzündeten Feuer, neben Morgenröte und Sonne die einzige Lichtmacht, welcher die den Tagesanbruch mit göttlichen Gebilden schmückende Phantasie, der um den Tagesanbruch sich bewegende Kultus die Stelle anweisen konnte, an der wir die Aśvin finden[1]). Auf den Morgenstern paßt die Zeit der Erscheinung, die lichte Wesenheit[2]), die fliegende Bewegung in fester Bahn um den Himmel, um die Sonne, Tag für Tag wiederkehrend wie Sonne und Morgenröte. Aber freilich die Zweiheit der Aśvin paßt nicht. Doch bestätigt es nicht die Richtigkeit unserer Deutung, daß die Annahme nur einer leicht begreiflichen Verschiebung nötig ist, um den schlagend zutreffenden Sinn auch dieses Zuges herauszustellen? Die Vorstellung des Morgensterns ist nicht von der des Abendsterns loszulösen: das ist der zweite Aśvin[3]). So bleibt als Diskrepanz zwischen Natur und Mythus nur dies übrig, daß Morgenstern und Abendstern ewig getrennt, die Aśvin aber als zwei morgendliche Wesen vereint sind. Ist diese Verschiebung aber nicht verständlich? In einem Aśvinlied (V, 77, 2) heißt es: „Opfert des Morgens und setzt die Aśvin in Bewegung. Abends gelangt Opfer nicht zu den Göttern; es ist ihnen nicht wohlgefällig." Konnte nicht diese Bevorzugung des Morgens vor dem Abend im Kultus dazu

[1]) Man hat an das Sternbild der Gemini gedacht. Die können die Geltung als Morgensterne doch eben nur für eine kurze Zeit des Jahres beanspruchen, mit demselben Recht wie jeder Stern in der Nähe der Ekliptik. Unter den Nakṣatras sind es übrigens gar nicht die Gemini *(punarvasū)*, die als den Aśvin gehörig gelten, sondern die *aśvayujau* = β, γ Arietis. Über die allgemeine Unwahrscheinlichkeit der Geminihypothese treffende Bemerkungen bei Hillebrandt, V. M. III, 388 f.

[2]) Die Aśvin werden Śatapatha Br. V, 5, 4, 1 als „rötlichweiß" *(śyeta)* bezeichnet.

[3]) Dies ist wohl eine natürlichere Auffassung, als wollte man an das rein zufällige, vorübergehende Erscheinen etwa des Jupiter neben der Venus am Morgenhimmel denken.

führen, daß die Vorstellung von dem morgendlich-abendlichen Götterpaar, im übrigen unverändert, ganz auf den Morgen rückte? Man vergleiche damit, welche Bedeutung die Morgenröte in der vedischen Poesie hat, während die Abendröte für sie überhaupt nicht existiert. Man vergleiche ferner die sehr ähnliche Verschiebung, die das Paar des Sonnen- und Mondgottes, Mitra und Varuṇa, in zwei gemeinsam thronende Götter, deren Auge die Sonne ist, verwandelt hat, so daß nur Spuren noch auf den Gegensatz des tagbeherrschenden und des nachtbeherrschenden Gestirns deuten [1]). Spuren aber, teils von ursprünglich getrenntem Dasein der Aśvin, teils von Beziehung auch auf den Abend, scheinen in der Tat erhalten. „Getrennt geboren", „hier und dort geboren" nennt sie der Ṛgveda (V, 73, 4; I, 181, 4), und ein Versfragment von unbestimmbarer Herkunft erläutert dies: „Nachtkind (?) wird der eine genannt, der andere dein Sohn, o Morgenröte" [2]).

[1]) Daß bei dieser Zusammenordnung der beiden Aśvin zu einem gemeinsam auftretenden Jünglingspaar der Eindruck wirklicher menschlicher Paare etwa jugendlicher Fürsten mitgewirkt hat, ist, wie sich von selbst versteht, möglich, doch unbeweisbar. Auch die Sprache kann hier Einfluß geübt haben: der Nāsatya und der mit ihm zusammengehörige zweite ließ sich ja durch den Dual von Nāsatya bezeichnen (entsprechend schon in indoeuropäischer Zeit). Anderseits sei auch der Möglichkeit gedacht, daß zuallerletzt hier ein aus fernster Vergangenheit stammender Glaube an eigenartige, Zwillingen anhaftende Zauberkräfte mit hineingespielt hat (vgl. J. R. Harris, *The Cult of the heavenly twins*) — Zusammenwachsen des siderischen Vorstellungskreises mit dem Schema der wundereichen Zwillinge?

[2]) Yāska XII, 2. Die Übersetzung des ersten Worts ist unsicher. Ganz jung wird das Fragment schon aus metrischen Gründen schwerlich sein. Man vergleiche Taitt. Āraṇy. I, 10, 2, wo die Aśvin „Nachtkinder (?), leuchtende" genannt werden. Ebendaselbst (§ 1) ist von der strahlenden *(śukra)* Gestalt des einen, der silbernen *(rajata)* des anderen Aśvin (?) die Rede; doch ist *rajatam* junge und wohl belanglose Umformung eines älteren *yajatam* (Ṛv. VI, 58, 1). Der oben berührte Vers Ṛv. I, 181, 4 nennt in seinem weiteren Verlauf die Väter der beiden: den *sumakha* („Held"?; das Wort erscheint als

Man sorgt, was Agni über die Sünden der Menschen „dem erdumwandelnden Nāsatya" berichten wird (IV, 3, 6): hier haben wir, wie im Awesta, den Nāsatya (Aśvin) in der Einzahl. An mehreren Stellen endlich wird gesagt, daß man die beiden Götter morgens und abends anruft[1]).

Eine Bestätigung des Dargestellten scheint unter den Aśvinmythen der wohl am häufigsten in den Texten berührte, der Mythus von den Aśvin und Sūryā zu geben. Ein junges Weib, das bald Sūryā genannt wird — das Wort ist das Femininum zur gewöhnlichen Bezeichnung der Sonne, dem maskulinischen *sūrya* —, bald die „Tochter der Sonne" *(sūryasya duhitā)*, besteigt, gewonnen durch die jugendliche Schönheit der Aśvin, ihren Wagen, erwählt sie zu ihren Gatten[2]). „Mit Vögeln fahren zwei einher zusammen mit einer," heißt es von den Aśvin und der Sonnentochter in einem Lied, das in Form kurzer Rätselfragen alle Hauptgottheiten charakterisiert (VIII, 29, 8): eben diese Verbindung mit Sūryā wurde also als vornehmstes Erlebnis der Aśvin angesehen[3]). „Euer rasches Fahrzeug ist erblickt worden, mit dem ihr Gatten der Sūryā geworden seid" (IV, 43, 6). „Euren Wagen hat die Tochter der Sonne erwählt, ihr Nasatyas, zusammen mit eurer Herrlichkeit" (I, 117, 13). Hier scheint nun die oben ausschließlich aus indischen Materialien abgeleitete Deutung der Aśvin sich durch die Mythenvergleichung zu bestätigen[4]). Die mit

---

Epitheton von Agni, Indra, Rudra, den Maruts) und den Himmel. Das führt nicht weiter.

[1]) Bergaigne II, 500; Hillebrandt, V. M. III, 385 A. 1. Ist hier auch an das nahe und das entfernte Rad der Aśvin (Caland-Henry 203; vgl. VI, 62, 10?) zu erinnern?

[2]) Mit der Morgenröte wird diese Sonnentochter zu Unrecht identifiziert; vgl. meine Note zu Ṛv. VII, 69, 4.

[3]) Hängt mit der Dreiheit dieser gemeinsam Fahrenden die in den Aśvinliedern oft hervortretende Vorliebe für die Dreizahl (Bergaigne II, 500 f.) zusammen? Anders Hillebrandt a. a. O. 383.

[4]) Ich fuße hier auf den Materialien wie den Schlußfolgerungen Mannhardts (Die lettischen Sonnenmythen, Zeitschr. f. Ethnol. VII)

Sūryā über den Himmel fahrenden Himmelskinder und Rosseherren des Veda wird man doch ungern von den roßberühmten Διὸς κοῦροι der Griechen und ihrer Schwester Helena trennen[1]); und ebenso werden hierher die „Gottessöhne“ [2]) der lettischen Lieder gehören, die auf ihren Rossen geritten kommen, die Sonnentochter zu freien[3]). In welcher Natursphäre aber diese Gottessöhne zu suchen sind, scheint eins jener Lieder zu sagen:

Der Morgenstern war hingelaufen
Nach der Sonnentochter zu schauen.

Ist die indisch-lettische Sonnentochter die Dämmerung, ist sie die „Wolkenfrau“ [4])? Oder ist sie nicht eine Erscheinungsform der Sonne selbst[5])? Ich lasse das dahin-

Vgl. auch L. v. Schroeder, WZKM. IX, 130 f.; ferner die südslawischen Materialien bei Krauss, Volksglaube und religiöser Brauch der Südslawen 4 ff. Anders als Mannhardt deutet die lettischen Lieder Bielenstein, Magazin herausg. von der Lett.-Litt. Gesellschaft XIX, 4, 240 ff.; nach ihm sind die „Gottessöhne“ dieser Lieder Wesen, „welche als Reiter oder als treibende Mächte über und hinter den Wolken sich befinden“.

[1]) Freilich lehnt v. Wilamowitz, zu Eur. Herakles 30, deren ursprüngliche Sternnatur ab. — Die Dioskuren weilen ἑτερήμεροι im Licht und in der Unterwelt: zeigt sich da vielleicht gegenüber der Tatsache, daß immer nur entweder der Morgenstern oder der Abendstern erscheint, eine Verschiebung ähnlich der im Veda auftretenden: das Unterliegen der Vorstellung von der Getrenntheit beider Himmelswesen gegenüber der von ihrer Gleichartigkeit? Doch hier darf der Indolog natürlich nur fragen, nicht antworten. — Daran, daß zu den übrigen hier erwähnten Exemplaren der Dioskurenvorstellung auch ein germanisches kommt, sei kurz erinnert.

[2]) Auch im Singular, so daß der Stern als Einheit erscheint, während sonst pluralisch Gottessöhne auftreten, die, sei es abends sei es morgens, gleich den Aśvin gemeinsam handeln.

[3]) Bald für sich selbst, bald für den Mond. Ganz so erscheinen auch im vedischen Hochzeitslied X, 85, wo sich Sūrya die Sonnenfrau mit Soma dem Mond verbindet, die beiden Aśvin als Werber.

[4]) Jenes die Formulierung Mannhardts (a. a. O. 295), dieses die E. H. Meyers (Indog. Mythen II, 673).

[5]) Zur Sonnentochter umgeformt wegen der vorherrschenden maskulinischen Auffassung der Sonne?

gestellt. Wie man auch darüber urteilt, die auf Morgenstern und Abendstern deutenden Züge des Mythus behalten in jedem Fall dasselbe erhebliche Gewicht. —

Der Veda feiert die Aśvin als Retter aus aller Not. Dieser Charakterzug des Götterpaares geht, wie die Vergleichung der Dioskuren zeigt, auf die indoeuropäische Zeit zurück. Der Stern, der nach der gefahrerfüllten Nacht das Herannahen des rettenden Tageslichts verkündet, wurde als die Erscheinung einer hilfebringenden Gottheit begrüßt. Insbesondere waren die Aśvin — wie die Dioskuren — Retter aus Meeresnot [1]). Der Veda legt ihnen öfter ein Schiff oder Schiffe als Fahrzeuge bei; man ruft sie an, Schätze zu bringen „vom Meere oder vom Himmel her" (I, 47, 6); zu ihnen wird gesagt: „Weit um den Himmel geht euer Wagen, wenn er vom Meer herankommt" (IV, 43, 5). So retten sie Bhujyu aus dem Meere, den böse Genossen oder sein Vater Tugra „wie ein Sterbender seine Habe verlassen hatte". „Da zeigtet ihr eure Kraft im Meer, wo kein Halt, kein Stand, kein Greifen ist, als ihr Bhujyu heimführtet, ihr Aśvin, der euer Schiff das hundertruderige bestiegen hatte" (I, 116, 5) [2]).

Und wie aus Meeresnot, so retten sie aus Bedrängnis aller Art. Als Ärzte befreien sie von Krankheit. Sie machen den Blinden sehend [3]), den Lahmen gehend. Sie verjüngen den Greis, geben der im Vaterhaus alternden Jungfrau einen Gatten, der Gattin des Hämlings ein Kind. Sie schützen

[1]) Diese griechisch-indische Übereinstimmung verdient bei der Frage, ob die Indoeuropäer das Meer gekannt haben, berücksichtigt zu werden. Griechische Materialien legen den Gedanken nahe, daß bei den aus Meeresgefahr rettenden Gestirnen das Elmsfeuer mit im Spiel ist.

[2]) Im ganzen kann man sagen, daß die Aśvin über das Meer hinüberführen, Indra über die Flüsse: dieser ist der Beschützer auf den Kriegs- und Wanderzügen im flußdurchströmten vedischen Land.

[3]) Steht dieses Heilungswunder, das als eine Lichtspendung angesehen werden kann, mit der Lichtnatur der Aśvin in speziellem Zusammenhang?

den Schwachen, den Verfolgten, die Witwe; sie retten die Wachtel aus des Wolfes Rachen; sie schaffen dem von Gluten Gepeinigten Kühlung. Die an die Aśvin gerichteten Lieder sind voll vom Preis solcher Taten. Immer wird, der Weise der Hymnen entsprechend, nur kurz angedeutet, was gewiß jedem in voller Lebendigkeit bekannt war. Neben Indra sind die Aśvin die typischen Helden der Geschichten von göttlichen Gnadenerweisungen: Indra überwiegend da, wo es sich um Bezwingung von Feinden, die Aśvin, wo es sich um kampflose Errettung aus Ungemach handelt. Man soll diese Erzählungen nicht als mythischen Bericht von Naturvorgängen deuten, in denen der Morgenstern eine Rolle spielt. Der Schiffer in Seenot, die alternde Jungfrau, die Gattin des Hämlings sind Menschen, nichts als Menschen, in deren Schicksalen erfinderische Erzählerlust die Gnade der Gottheiten, die vor allen anderen Helfer aus Not und Elend sind, sich beweisen ließ.

Rudra

Der Inhalt der ṛgvedischen Rudralieder ist durchweg die Angst vor den Geschossen des furchtbaren Bogenschützen, die Bitte, daß er Mensch und Vieh mit Seuche und Sterben verschone, seine wunderbaren Heilmittel spende. „Preise den ruhmreichen, den jungen auf seinem Thron, dessen Angriff ist wie eines furchtbaren Tieres, den gewaltigen. Erbarme dich des Sängers, Rudra, der dich preist. Laß deine Heerscharen einen anderen als uns niederstrecken. Vorbei fliege an uns Rudras Waffe, vorbei gehe des Ungestümen großer Zorn. Spanne deine starken Bögen ab für unsere freigebigen Freunde. Gnadenreicher! Erbarme dich über Kinder und Kindeskinder“ (II, 33, 11. 14). „Des Himmels roten Eber, ihn, dessen Haar zur Muschel gewunden ist, die ungestüme Gestalt rufen wir huldigend. Er, der die besten Arzneien in der Hand trägt, möge uns Schutz, Schirm, Rettung verleihen . . . Schlage uns nicht, Rudra,

nicht Groß noch Klein, nicht den Wachsenden noch den Erwachsenen, nicht Vater noch Mutter noch unseren lieben Leib" (I, 114, 5. 7).

Daß im Ṛgveda nur wenige Hymnen an Rudra gerichtet sind, wird darauf beruhen, daß er um seiner unheimlichen Natur willen nicht mit den übrigen Göttern seine Preislieder beim Somaopfer empfing [1]). Man darf nicht schließen, daß diese düstere und furchtbare Gestalt für den älteren Glauben im Hintergrund gestanden habe. Ebensowenig darf man sich durch die hieratisch gemessene Ausdrucksweise der Ṛglieder über den Charakter wilder Schrecklichkeit täuschen lassen, der offenbar von Anfang an den Vorstellungen von Rudra eigen war. Das hier aus den jüngeren vedischen Texten zu gewinnende Bild, zu dem wir uns jetzt wenden, zeigt sicher im wesentlichen uralte Züge; in den meisten Beziehungen liegt es wohl nur an den Besonderheiten der Überlieferung, wenn die in der ältesten Hymnensammlung weniger hervortreten [2]).

Ein Brāhmaṇatext [3]) erzählt, wie der Weltenschöpfer Prajāpati als Antilopenbock mit seiner Tochter als Antilope Inzest begangen hatte und die Götter vergeblich nach jemanden suchten, der ihn für diese Schuld strafen konnte. „Da brachten sie alle furchtbarsten Substanzen, die in ihnen wohnten, auf einen Haufen zusammen: daraus wurde dieser Gott." Seine Erscheinung ist schreckenerregend. Schon der Ṛgveda beschreibt ihn als rot [4]); die rote Farbe hängt mit

[1]) Liegt Ṛv. I, 122, 1 Beteiligung Rudras am Soma vor?

[2]) Hillebrandt (V. M. II. 203) findet, daß die ältere Zeit mehr als die spätere Rudras Heilmittel, dagegen weniger den von ihm ausgehenden Schrecken betont. Mir scheint dieser Schrecken doch in den ṛgvedischen Dichtungen durchweg sehr deutlich durchzublicken. Aber der Stil dieser Poesie brachte es mit sich, daß eine gewisse Ruhe bewahrt, der sonst gewohnte Ton der Anrufungen auch hier festgehalten wurde.

[3]) Aitareya Brahmaṇa III, 33.

[4]) So hat man, mit ungewissem Recht, auch den Namen Rudra als „den Roten" erklärt. Man würde *rudhra* erwarten. Ist das

Tod und allem Schrecklichen zusammen[1]): rot sind die Kleider des zum Tode Verurteilten; aus roten Blumen besteht der Totenkranz; rote Gerätschaften werden bei tödlichem Zauber verwandt. In einem jüngeren vedischen Text wird gesagt: „Blauschwarz ist sein Bauch, rot sein Rücken. Mit dem Blauschwarz bedeckt er den Feind und Nebenbuhler; mit dem Rot trifft er den, der ihn haßt“ [2]). Weiter gehört zu seiner Erscheinung der blauschwarze Haarwulst, Bogen und Pfeile. Den anderen Göttern gegenüber steht er in abgesonderter Stellung, wie sich das aus seiner gefährlichen Natur und aus der Scheu erklärt, beim Kultus mit den freundlichen Göttern auch ihn in vertrauliche Nähe zu laden. Eine Brāhmaṇastelle[3]) unterscheidet neben Göttern, Vätern (Manen) und Menschen als eigene vierte Wesenklasse „die Rudras“. „Durch Opfer (das sie darbrachten) gelangten die Götter zum Himmel empor. Der Gott aber, der über das Vieh herrscht (d. h. Rudra), blieb hier zurück“ [4]). Die Vorsichtsmaßregeln, von denen sein Kultus ähnlich wie der Totenkult umgeben ist, werden bei der Darstellung des Kultus eingehender zur Sprache kommen. Hier sei erwähnt, daß als Opfergaben für ihn häufig der Dorfwirtschaft nicht angehörige Produkte der Wildnis erscheinen[5]). Das Verb, das für Zuwendung von Gaben an ihn charakteristisch ist *(nir-ava-dā)*, kann etwa übersetzt werden „abfinden“, d. h. ihm seinen Anteil geben, damit er sich entferne[6]). Dieser Vorstellung des Abfindens entspricht es, wenn zuweilen nach Darbringungen an andere Götter

Wort an *indra* angeähnlicht, vielleicht unter Mitwirkung des Bestrebens, den Anklang an Wurzel *rudh-* zu vermeiden?

[1]) Vgl. Zachariae, WZKM. XVII, 211 ff. und die Literatur dort.

[2]) Atharvaveda XV, 1, 7. 8.

[3]) Taittirīya Āraṇyaka V, 8, 4. 5.

[4]) Śatapatha Brāhmaṇa I, 7, 3, 1.

[5]) Siehe unten den Abschnitt über die Opferspeise.

[6]) Siehe den Abschnitt „Kultus. Allgemeiner Überblick“. Der Gebrauch von *ava-dā* im Ṛgveda (II, 33, 5) bestätigt, daß dieser Zug des Rudrakultus in älteste Zeit zurückreicht.

zum Schluß, abgesondert vom übrigen, irgend ein Rest oder Abfall Rudra zugewandt wird, um ihn nicht leer ausgehen zu lassen. Eine Handvoll Gras von der Opferstreu wird in die Opferbutter oder sonstige Opferspeise getaucht und ins Feuer geworfen mit dem Spruch: „Der du Herrscher über das Vieh bist, Rudra, du Stier, an der Leine wandelnd: tu unserem Vieh keinen Schaden. Dies sei dir geopfert“ [1]). Nach der eigenen Mahlzeit soll man, was an den Kochtöpfen von Speiseresten haftet, „in der nördlichen Himmelsgegend an einer reinen Stelle für Rudra ausgießen: so wird die Stätte des Hauses glückbringend“ [2]). Diese Stelle zeigt auch, was anderweitig stehend wiederkehrt, daß Rudras Wohnung — abgesondert vom Bereich der übrigen Götter, dem Osten — im Norden ist. Im Norden des vedischen Landes liegt das Gebirge. So finden sich häufige Bezeichnungen Rudras wie „Bergbewohner“, „Bergwandler“, „Bergbeschützer“; bei einem Opfer für die Erhaltung der Herden wird neben mannigfaltigen Namen Rudras auch der Berg angerufen [3]). In den Bergen haust er zusammen mit seiner Gattin: von Rudraṇī ist häufiger die Rede, und sie spielt im Kult eine hervorragendere Rolle, als die anderen ähnlich benannten Götterfrauen wie Indrāṇī usw., die ganz zurücktretende, gestaltlose Wesenheiten sind. Auch seine Söhne werden erwähnt, „die fliegend den Wald durcheilen wie zwei Wölfe, die (nach Beute) schnappen, Bhava und Śarva“ [4]); vor allem aber seine Heerscharen, die auf seinen Befehl Krankheit und Tod bringend gegen Mensch und Vieh anstürmen, „die Lärmerinnen, Gegenlärmerinnen, Mitlärmerinnen, Sucherinnen, Zischerinnen, Fleischfresserinnen“ [5]), denen man beim Rudraopfer den blutbeschmierten Darminhalt des Opfertieres weiht. Es verdient bemerkt zu

[1]) Gobhila I, 8, 28.
[2]) Āpastamba Dh. II, 2, 4, 23.
[3]) Kauśika Sūtra 51, 7.
[4]) Śankhayana Śr. IV. 20. 1.
[5]) Ebendaselbst IV, 19, 8.

werden, daß eine Beschreibung dieses Opfers die betreffende Spende unter Ausdrücken, die unverkennbar Benennungen der Rudraheerscharen sind, den Schlangen zuweist. „Er wendet sich nach Norden und bringt den Schlangen die Spende mit den Worten: ‚Zischerinnen, Lärmerinnen, Sucherinnen, Gewinnerinnen: ihr Schlangen nehmt, was hier für euch ist'. Was da von Blut und Darminhalt herabgeflossen ist, das nehmen die Schlangen" [1]: eine charakteristische, aber soviel ich sehe vereinzelt dastehende Deutung der Heerscharen Rudras [2].

Die Macht des Gottes äußert sich in Krankheit, die er sendet, aber entsprechend der so verbreiteten Anschauung, daß der Bringer eines Übels es auch abwenden kann, äußert sie sich gleichermaßen in Heilung. Sein Geschoß ist Fieber und Husten. Über den Kranken spricht man den Spruch: „Der Pfeil, den Rudra dir auf Glieder und Herz entsandt hat, den reißen wir dir jetzt nach allen Seiten heraus" [3]. Anderseits ist er auch „der beste Arzt der Ärzte"; er verfügt über kräftigste Heilmittel, darunter — nach dem Ṛgveda wie den jüngeren Texten — ein Heilmittel von besonderen Eigenschaften, das als jālaṣa benannt wird [4]. Neben den

---

[1]) Āśvalāyana G. IV, 8, 28, vgl. Winternitz, Der Sarpabali 41. Die Feminina in der Anrede an die *sarpāḥ* (mask.) erklären sich als übertragen aus der auf die *rudrasenāḥ* (fem.) bezüglichen Phraseologie.

[2]) Winternitz a. a. O. belegt die Verbindung Rudras und der Schlangen noch durch den Spruch, mit welchem, wo Schlangen hausen, „dem Rudra der unter den Schlangen sitzt" Verehrung gebracht wird (Hir. G. I, 5, 16, 10). Doch ist dieser Spruch nur einer von vielen genau entsprechenden, die an irgendwie bemerkenswerten Orten aller Art an Rudra als den da und da wohnenden zu richten sind (vgl. S. 220).

[3]) Atharvaveda XI, 2, 22; VI, 90, 1.

[4]) Nach Bloomfield (*Amer. Journ. Phil.* XII, 425 ff.) Urin, welche Vermutung mir wegen Ṛv. II, 33, 7; VII, 35, 6 unwahrscheinlich ist, mindestens eine Umformung zu verlangen scheint. Übrigens bemerke man, wie in der Übereinstimmung eines solchen Detailzuges

Menschen ist den Angriffen des Gottes auch das Vieh ausgesetzt, das ganz besonders als der Macht Rudras unterworfen, seinem Schutz anvertraut gilt, offenbar weil er es ist, der ihm zu schaden Macht hat. Sehr häufig wird er der „Herr des Viehs" genannt; ihm opfert man, um Krankheit aus den Herden zu vertreiben oder ihr vorzubeugen[1]).

Zuletzt hebe ich als eine Eigentümlichkeit wenigstens des jüngeren vedischen Rudratypus — im Ṛgveda scheinen Spuren davon nicht wahrnehmbar — die Tendenz des Gottes hervor, in massenhaften Anhäufungen von Benennungen, in ebenso massenhaften Wohnsitzen, in einer überall sich kundgebenden Allgegenwart und Vervielfältigung seines Wesens sich ins Unbestimmte auszudehnen. Man feiert ihn als den großen Gott, den Herrscher, den Viehherrn, den Gnädigen, den Gewaltigen, den Furchtbaren. Ein Abschnitt der Yajurveden bleibt mit seiner Benennung als das „Hundertrudrakapitel" weit zurück hinter der tatsächlich dort angehäuften Menge von Namen für Rudra und die Rudras, „die tausendfach zu Tausenden auf der Erde sind . . . die Rudras auf der Erde, in der Luft, im Himmel". „Sein sind alle Namen, alle Heere, alle Erhabenheiten"[2]). Überall fühlt man seine gefährliche Nähe. An einem Kreuzweg soll man sprechen: „Verehrung dem Rudra, der auf den Wegen wohnt, dessen Pfeil der Wind ist! Verehrung dem Rudra, der auf den Wegen wohnt!" Mit entsprechenden Formeln verehrt man ihn bei einem Düngerhaufen als den Rudra, der unter dem Vieh wohnt, an einer von Schlangen heimgesuchten Stelle als den Rudra, der unter den Schlangen wohnt, bei einem Wirbelwind als den Rudra, der in der Luft wohnt, beim Untertauchen in einem wasserreichen Fluß als den Rudra, der in den Wassern wohnt, und überhaupt an schönen Stätten, an Opferplätzen, bei großen

sich die wesentliche Identität des ṛgvedischen und nachṛgvedischen Rudra bestätigt.

[1]) Āśvalāyana G. IV, 8, 40 f.; Kauśika Sūtra 51, 7 usw.

[2]) Āśvalāyana G. IV, 8, 29.

Bäumen als den Rudra, der da und da — je nach der jedesmaligen Situation — wohnt[1]). Betritt ein Brahmane, der die Lehrzeit hinter sich hat und in allen Bewegungen strengsten Regeln unterworfen ist, das Dorf auf einem anderen als dem Hauptweg, soll er sprechen: „Verehrung dem Rudra, dem Herrn der Stätte“ [2]). In der Einsamkeit zeigt sich Rudra plötzlich: „die Rinderhirten haben ihn gesehen, ihn haben die Wasserträgerinnen gesehen“ [3]). Im Wald gehört ihm alles wilde Getier und die Vögel; seine Macht weilt in den Wassern, beherrscht Fische und Delphine. Er ist der Herr der Felder, der Bäume; tut er seine Waffe von sich, so legt er sie auf dem höchsten Baum nieder[4]). Er steht im Luftreich und blickt mit seinen tausend Augen über die Erde hin; vom östlichen Meer trifft er bis zum westlichen[5]).

Fragen wir, wo der Ausgangs- und Kernpunkt der ganzen Konzeption liegt, so möchte ich die hergebrachte Deutung dieses Gottes als Sturmgott für wenig wahrscheinlich halten. Die Physiognomie Rudras ist eine durchaus andere; von den Zügen, die zum Bild eines Sturmgottes unvermeidlich gehören, zeigt sich an ihm nichts, außer etwa in ganz gelegentlichem, vereinzeltem Auftreten, irrelevant für die Frage nach seinem Wesen[6]). Es ist wahr, daß er

[1]) Hiraṇyakeśin G. I, 16. 8 ff.; vgl. Paraskara III. 15. 7 ff., wo noch der in den Wäldern, auf dem Berg, unter den Vätern (Manen) wohnende Rudra hinzukommt.

[2]) Āpastamba Dh. I, 11. 31. 23.

[3]) Taitt. Saṃhitā IV, 5, 1. 3.

[4]) Taitt. Saṃhitā IV. 5. 10. 4.

[5]) Atharvaveda XI, 2. 23 ff.

[6]) In bezug hierauf sei wegen Hopkins, *Proc. Am. Or. Soc.* 1894. Cl. f., folgendes bemerkt. Daß Rudra einmal (II, 33. 3) den Vajra im Arm hält, beweist in der Tat weder, daß er seinem Ursprung nach Sturm- oder Gewittergott ist, noch daß ihn der Verfasser der Stelle dafür gehalten hat. Ebensowenig beweist das sein Geschoß (*didyut* VII, 46, 3): er ist ja der Schütz (*astā* Av. XI. 2, 7: gern steht von ihm das Verb *asyati*); zum *astā* aber gehört natürlich die *didyut* (I. 66, 7). Seine oft erwähnten Heilmittel (vgl. S. 219)

Vater der Maruts heißt und daß diese infolge davon als Rudras benannt werden, aber — um davon abzusehen, daß das Wesen der Maruts ihrerseits als Sturmgötter nicht vollkommen feststeht — das beweist nicht, daß er eine Personifikation derselben Naturerscheinung ist wie die Maruts, deren Charakter und Auftreten in der Tat von dem Rudras durchaus verschieden ist. „Keiner kennt ihre Geburt," wird von den Maruts gesagt (VII, 56, 2): so mag, wenn man sie Kinder des Rudra nennt, dies aus der Vorstellung fließen, daß sie aus derselben rätselhaften Ferne ebenso plötzlich zu den Wohnungen der Menschen herangestürmt kommen, wie Rudra mit seinen krankheitbringenden Geschossen. Und wenn der Wind Rudras Pfeil heißt, wenn er selbst im „Hundertrudrakapitel"[1]) als Herr des Regens, der Wolken, der Blitze, der Winde benannt wird, so verlieren solche Äußerungen ihre Bedeutung dadurch, daß sie inmitten zahlloser anderer stehen, die den Gott ganz ebenso mit den verschiedensten anderen Naturphänomenen in Verbindung bringen.

Fester und tiefer als die Beziehung auf Wind und Wetter kann in Rudras Wesen die auf Berge und Wälder begründet scheinen. Wird er auch als aller Orten weilend gedacht, so heben sich doch, wenigstens in den jüngeren Vedatexten, Berge, Wälder, Bäume als seine vornehmsten Aufenthaltsorte hervor; dort haust der Bogenbewehrte als wilder Jäger. Haben wir also hier einen Verwandten jener europäischen Typen vor uns, deren Wesen Mannhardt so glänzend entwickelt hat: der Faune und Silvane, der Waldmänner,

---

sollen die Wasser sein, nämlich die der Wolke; eben als „water-causing god" sei Rudra Heilkünstler. Daß den Wassern nach vedischer Vorstellung Heilkräfte innewohnen, ist in der Tat so richtig, wie es unrichtig wäre, daß umgekehrt Heilkraft allein in das Wasser verlegt worden sei. Ich finde nicht, daß irgend eine Äußerung über Rudras Medizinen auf Wasser deutet; meines Erachtens ist das Gegenteil der Fall, vgl. die Materialien bei Bloomfield, *Am. Journ. Phil.* XII. 426.

[1]) Taitt. Saṃh. IV, 5, 7, 2.

wilden Leute, Fanggen u. dgl.? Aus Einöde, Berg und Wald kommen die Krankheitsgeister oder die Pfeile der Krankheit zu den menschlichen Wohnungen[1]: das könnten die Heerscharen oder Geschosse des bergwandelnden Rudra sein.

Man hat gegen diese Auffassung[2] eingewandt, daß sie eben aus dem Ṛgveda nicht begründbar ist, in welchem Rudra vielmehr „der Asura des großen Himmels", „des Himmels roter Eber" heißt, sein Geschoß „vom Himmel her entsandt über die Erde hingeht". Entscheidend scheint mir, wenn man den Charakter der Quellen berücksichtigt, dieser Einwand nicht. Doch möglich bleibt in der Tat, daß jene Deutung Züge an Rudras Wesen allzusehr in den Vordergrund stellt, die nur neben anderen ihre Gültigkeit haben, vielleicht gar — obwohl ich das bezweifle — erst in jüngerer Zeit neben jene anderen getreten sind. Und so wird es für den gegenwärtigen Stand unseres Wissens geboten sein, dabei haltzumachen, daß sich als Grundvorstellung im Wesen Rudras die eines Entsenders von Seuchen aus unbegreiflicher Ferne über Menschen und Vieh herauszustellen scheint[3]. Möglich, daß ein solcher Gott zu allerletzt aus Vorstellungen von schadenden Seelen hervorgegangen ist, die hier zu Dimensionen ähnlich denen der himmlischen Götter angewachsen wären[4]. Möglich auch,

---

[1] Vgl. Mannhardt, Wald- und Feldkulte I. 14. 22 f.

[2] Sie wurde in der 1. Auflage dieses Buches vertreten. Dagegen Hopkins a. a. O.; Hillebrandt, V. M. II, 199 f.

[3] Wenn die heiße Jahreszeit, die Regenzeit und dann der Übergang zum Herbst für Menschen und Vieh besonders stark von Epidemien heimgesucht ist, scheint mir das doch nicht für den Schluß hinzureichen, „daß Rudra ein Gott der Schrecken des tropischen Klimas ist vom Beginn der heißen Zeit ... bis zum Übergang zum Herbst" (Hillebrandt, V. M. II, 207; in der Kleinen Ausgabe fügt er übrigens hinzu: „nur dürfen wir nicht glauben, damit den Ursprung seines Wesens ermittelt zu haben"). Im Zentrum der Rudrakonzeption steht, meine ich, sein schädliches Wirken, nicht die Jahreszeit, in der dies Wirken kulminiert.

[4] Doch müßte solche Seelennatur des Gottes, wie nicht erst be-

daß vielmehr jener oben bezeichnete Typus des Berg- und Waldgottes zugrunde liegt oder mit hineingeflossen ist: wie es anderseits umgekehrt auch möglich ist, daß der unheimliche Entsender rätselhaft hereinbrechenden Übels eben deshalb, weil man ihm im befriedeten Dasein der Heimat keine Stätte gewähren mochte, immer entschiedener als Bewohner unwirtlicher Wildnis erschienen ist. Möglich ist endlich auch, daß den Urbewohnern Indiens ein größerer oder geringerer Anteil am Aufbau dieser Vorstellungen zukommt: man hat auf die bemerkenswerte Vorschrift einiger Ritualtexte hingewiesen, daß der von Viehseuche Betroffene dem Rudra durch einen Häuptling aus dem Urbewohnerstamm des Niṣādas opfern lassen soll[1]). Ich möchte in diesem vereinzelt dastehenden Ritus meinerseits doch kaum eine irgend sichere Spur nichtarischer Herkunft der Rudraverehrung finden. Leicht könnte ein Einfall vorliegen, der ähnlich wie sonst durch wildgewachsene Opfergaben[2]) so hier durch einen entsprechend charakterisierten Opferer die Natur Rudras als des in der Wildnis hausenden symbolisiert[3]).

Doch wie nun über diese Fragen der Vorgeschichte Rudras zu urteilen sein mag, es ist wohl verständlich, daß ein solcher Gott, dem Kreis der erhabenen, himmlischen Mächte fremd, ein Gott von Grauen umgeben, den Charakter roher Wüstheit an sich tragend, leichter als andere alte Gottheiten sich der Vermischung mit den wilden Hervor-

---

wiesen zu werden braucht, für das Bewußtsein der vedischen Zeit verdunkelt gewesen sein.

[1]) Katyāyana I. 1. 12; Āpastamba IX, 14, 12. T. Segerstedt, *Revue de l'hist. des religions* LVII. 300; Hillebrandt, V. M., Kl. Aug 163. Vgl. Weber. Ind. Stud. X, 13.

[2]) Oben S. 217. Auch bei dem eben in Rede stehenden Opfer handelt es sich um eine derartige Gabe.

[3]) Mit diesem Opferer vom Niṣadastamm halte man das Wort „Verehrung den Niṣādas“ im „Hundertrudrakapitel“ zusammen (VS. XVI, 27).

bringungen des späteren Hindutums zugänglich erwies und so ein Hauptelement für die Genesis des furchtbarsten aller indischen Götter abgegeben hat, des Śiva.

Andere Gottheiten

Nach unserer eingehenden Besprechung der Hauptgestalten des vedischen Pantheon darf die Darstellung der meisten übrigen Gottheiten wesentlich kürzer gehalten werden.

Mit Wind und Wetter haben es zu tun die Maruts, dann der doppelt vorliegende Windgott Vāyu resp. Vāta, sowie der Regen- und Gewittergott Parjanya.

Die Maruts, Indras Genossen beim Vṛtrasieg, sind Söhne des Rudra[1]) und der Kuh Pṛśni, „der Bunten," in der die bunte Sturmwolke zu sehen immerhin ein Wagnis bleibt[2]). Sie werden als eine Schar schön geschmückter Jünglinge beschrieben, die in prunkvollem Aufzug, mit funkelnden Speeren, Goldschmuck auf der Brust tragend, auf ihren Wagen, gezogen von gefleckten Stuten oder Antilopen, herangefahren kommen. Stürme, Regengüsse, Blitze umgeben ihren Zug. „Die Winde haben sie als Rosse an die Deichsel gespannt; ihren Schweiß haben die Rudrasöhne zu Regen gemacht" (V, 58, 7). Vom Meer lassen sie den Regen sich aufmachen und zur Erde strömen; sie erschüttern Erde und Berge; die Wälder beugen sich aus Furcht vor den einherziehenden; sie schaffen Finsternis am hellen Tag, wenn sie die Erde mit Parjanyas Güssen überschwemmen.

Die Beziehung der Maruts auf Sturm und Gewitter, insonderheit auf den Monsun, der alljährlich die großen Regen

[1]) Vgl. oben S. 222.

[2]) Dem Yajus Vaj. Saṃh. II, 16 ist Aufschluß über die Natur der Pṛśni schwerlich zu entnehmen.

bringt, drängt sich auf. Möglich doch — aber eben nur möglich —, daß, wie mehrfach vermutet worden ist[1]), anderes hier im Hintergrund liegt. Die Sturmfahrt der Maruts läßt an die anderwärts, namentlich in der germanischen Welt, weit verbreiteten Vorstellungen vom wütenden Heer, der wilden Jagd denken, von der im Sturm einherfahrenden Seelenschar, die Wode führt. Irgend klare Spuren, die auf Seelennatur der Maruts deuten, liegen meines Erachtens allerdings nicht vor[2]), und derartiges auf die Ähnlichkeiten des Marutzuges mit der wilden Jagd hin in die Maruts hineinzusehen und anzunehmen, daß jener Glaube dann in einer Richtung, die das indische Naturleben an-

[1]) Ich verweise namentlich auf L. v. Schröder, WZKM. IX, 238 ff., Mysterium und Mimus 121 ff.

[2]) Hillebrandt, V. M. III, 317 ff., Kl. Ausg. 103 ff., hat solche Spuren beizubringen versucht, meines Erachtens kaum mit überzeugendem Erfolg. Wenn z. B. die einherfliegenden Maruts öfter mit Vögeln verglichen werden, kann dieser naheliegende Einfall doch wohl harmloser als „aus den Vorstellungen des Manenkultus" verstanden werden. Daß „nach Śatapatha Br. IV, 5, 2, 17 der Svaharuf, der doch Rudra nicht vorenthalten wird, ihnen so wenig wie den Manen gebührt", bezieht sich nur auf ein spezielles Opfer, das eben kein rechtes Opfer ist: die Darbringung eines Kuhembryo, der sich in einer für unfruchtbar gehaltenen Opferkuh findet. Dabei soll man nicht das Svaha sprechen. Eine allgemeine Ausschließung der Maruts von der Verehrung mit dem Svaha kommt nicht in Frage. Worin freilich anderseits auch nicht liegt, daß die Maruts nicht ursprünglich Seelen Verstorbener gewesen sein könnten: auch den Angiras wird das Svaha zuteil. Weiter die „den Manen, Rudra oder Dämonen ähnliche Stellung der Maruts" bei dem von Katyayana (XVIII, 4, 23 ff.) vorgeschriebenen Opfer (vgl. auch v. Schroeder, Mysterium und Mimus 123) beruht auf einem Mißverständnis, das ich Nachr. Gött. Ges. der Wiss. 1915, 388 Anm. 3 aufzudecken versucht habe; mit demselben Recht könnte man — was doch kaum beabsichtigt werden wird — Agni eine den Manen ähnliche Stellung zuschreiben. Vgl. ferner noch Nachr. a. a. O. 224. — Kann man eine auf Manennatur weisende Spur in der Verehrung der Maruts beim Varuṇapraghāsafest auf dem südlichen, d. h. in der Gegend der Manen liegenden Altar (Hillebrandt, Rit. Lit. 116) finden? Ich zweifle daran.

zeigte, umgeformt sei, bleibt in der Tat ein Wagnis. Aber das Richtige kann doch damit getroffen sein.

Neben diesen scharenweise auftretenden Göttern steht der Wind als Einzelgottheit, deren zwei Formen, unter den Namen Vāyu und Vāta[1]), zwei Entwicklungsphasen derselben Konzeption zur Erscheinung bringen.

Vāyu wie Vāta heißt „Wind"; das erste Wort ist in dieser appellativischen Bedeutung im Veda bemerkenswert selten, während das zweite das im alltäglichen Gebrauch herrschende ist. Entsprechend ist Vāyu ein Windgott nicht sehr viel anders als wie Indra Gewittergott ist. Der Zusammenhang mit dem Naturphänomen ist verblaßt; in stereotypen Wendungen wird er eingeladen, mit der langen Reihe seiner Gespanne *(niyutaḥ)* herbeizukommen und den Somatrank zu genießen, dessen erster Anteil nach alter Opferordnung ihm, dem schnellsten der Götter, zukommt. Anders Vāta. Dem räumt der Ritus keinen vornehmen Platz ein. Dafür haftet ihm unverwischt die Anschauung des Windeswehens mit seiner brausenden Frische an. „Vātas Wagen preise ich in seiner Größe. Alles zerbrechend, donnernd dringt sein Lärm vor. Er fährt den Himmel berührend, roten Schein verbreitend; er geht einher der Erde Staub aufwirbelnd ... Im Luftreich geht er auf seinen Pfaden; nicht ruht er auch nur einen Tag. Der Wasser Freund, der erstgeborene, heilige: wo ist er geboren? Von wannen ist er entstammt? Der Götter Odem, der Welt Fruchtkeim wandelt dieser Gott einher wo er will: sein Brausen hört man; seine Gestalt sieht man nicht. Ihm dem Vāta wollen wir Opfer bringen" (X, 168).

Es ist bezeichnend, wie die Verbindung des Windes mit Gewitter und Regen sich in zwei Götterpaaren ausdrückt. Vāyu tritt stehend mit Indra zusammen: die beiden im Opferritual hochgefeierten, ihrer Naturbedeutung nach ver-

[1]) So auch awestisch Vayu (wofür, wie Wackernagel mich belehrt, auch Vāyu angenommen werden kann) und Vāta. Vgl. Charpentier, Kl. Beitr. zur indoiran. Mythol. 37 ff. und oben S. 89.

blaßten Götter. Ebenso stehend verbindet sich Vāta mit Parjanya. Parjanya[1]) ist der eigentliche, lebendige Gewitter- und Regengott der Vedazeit. Wir bemerkten schon oben (S. 137), daß der ganze Vorstellungskreis des Gewitters, der sich in den Indraliedern erstarrt, von den Dichtern nicht mehr verstanden zeigt, in frischer Naturwahrheit die Hymnen an Parjanya füllt. „Er schlägt die Bäume und die bösen Zauberer schlägt er. Alle Wesen fürchten sich vor dem mächtigen Waffenschwinger. Vor dem Stierkräftigen flieht selbst der Schuldlose, wenn Parjanya donnernd die Missetäter trifft. Wie ein Wagenlenker mit der Peitsche die Rosse peitscht, macht er seine Regenboten sichtbar. Aus der Ferne erhebt sich des Löwen Gebrüll, wenn Parjanya die Regenwolke schafft. Die Winde wehen hervor, die Blitze fliegen, die Kräuter schießen empor, feucht schwillt die Sonne. Nahrung wird für alle Wesen geboren, wenn Parjanya mit seinem Samen die Erde segnet ... Du hast Regen geregnet: nun höre auf. Die wüsten Flächen hast du gangbar gemacht. Du hast Kräuter geschaffen zur Nahrung und den Geschöpfen hast du Weisheit gefunden" (V, 83).

Es folgen zunächst einige Gottheiten, die nicht — oder wenigstens nicht für uns erkennbar — Naturwesenheiten oder Naturmächte repräsentieren, sondern bestimmte Typen oder Sphären der Tätigkeit.

Viṣṇu spielt im Veda eine durchaus nebensächliche Rolle[2]). Die Tat, die im Mittelpunkt seines Mythus steht

[1]) Den Namen hat man, freilich mit ungewissem Recht, auf indoeuropäische Zeit zurückgeführt, vgl. den litauischen Perkunas, den nordischen Gott und Göttin Fjörgynn, Fjörgyn. Nach Hirt, Idg. Forschungen I, 481, wäre die Bedeutung „Eichengott". Weiteres zur Etymologie bei Hillebrandt, V. M. III 331, A. 5.

[2]) Von seiner „uralten und tiefgewurzelten Volkstümlichkeit", die vielleicht wegen eines ihm beiwohnenden „Elements der Sinnlichkeit, der Erotik" im Ṛgveda im Hintergrund verblieben sein soll (v. Schroeder, Mysterium und Mimus 56), kann ich keine Spur entdecken. Wir dürfen den vedischen Viṣṇu nicht nach Kṛṣṇa beurteilen.

und diesen nahezu erschöpft, ist das Durchmessen der Welt mit den drei Schritten, das Hervorbringen seiner dreifachen Fußspur [1]). „Dreimal ist ein Gott ausgeschritten, ein weitdringender, da wo die Götter Freuden genießen." „Dreimal ist dieser Gott über diese Erde ausgeschritten . . . Über diese Erde ist Viṣṇu ausgeschritten dem Menschen zum Wohnsitz verhelfend . . . weites Wohnen hat er geschaffen." „Über das Irdische ist er mit drei Schritten weit hingeschritten zu weitdringendem Leben. Zwei Schritte des Sonnengleichen erblickend regt sich der Sterbliche; an den dritten wagt sich keiner, auch nicht der Flug der geflügelten Vögel." „In seinen weiten drei Schritten wohnt alles was ist." „Er, der die dreifache Welt, Himmel und Erde allein hält, alles was ist" [2]). Der dritte Schritt führt zu der Stätte, an der Viṣṇu „jenseits dieses Luftraums waltet": „diese höchste Fußspur Viṣṇus erblicken immerdar die Freigebigen [3]) wie das Auge, das am Himmel ausgebreitet ist" [4]). Die Vorstellungen darüber, wo diese Schritte vor sich gegangen sind, stehen, wie schon das Angeführte zeigt, nicht fest. Bald ist der Gott dreimal über die Erde hingeschritten; bald hat er die Schritte dort getan, wo die Götter ihre Freuden genießen; bald scheinen die drei Schritte zur dreifachen Welt (Erde, Luftreich, Himmel) in Beziehung zu stehen [5]): hervor tritt doch die Vorstellung, daß der dritte

[1]) Gehören die drei Viṣṇuschritte mit den drei Schritten zusammen, die nach zarathustrischem Glauben die Amshaspands von der Erde nach der Sphäre der Sonne getan haben? Drei Schritte des Priesters bilden im awestischen Ritual diese göttlichen Schritte nach, ganz wie im vedischen Ritual der Opferer drei Schritte tut, um die drei Viṣṇuschritte vom Himmel zur Erde oder von der Erde zum Himmel darzustellen. Vgl. Darmesteters französische Übersetzung des Awesta I, S. 401. Hillebrandt, Neu- und Vollmondsopfer S. 171 f.

[2]) Ṛv. VIII. 29, 7; VII, 100, 3. 4; I. 155, 4. 5; 154, 2. 4.

[3]) D. h. doch wohl die Seligen, die für ihre den Priestern erwiesene Freigebigkeit den Himmelslohn genießen.

[4]) VII. 100, 5; I, 22. 20. „Auge" natürlich die Sonne.

[5]) Diese Vorstellung herrscht in den jüngeren Veden vor; vgl.

Schritt ein eigenartiger, erhabenster ist, daß er in geheimnisvolle höchste Höhe führt.

Man möchte glauben, daß Viṣṇus Tat der drei Schritte nicht für sich allein sozusagen in der Luft stand, sondern in einen Zusammenhang gehörte, durch irgendwelche Geschehnisse motiviert war, einem Zweck diente. Jüngere Vedatexte, auch das Rāmāyaṇa [1]), legen die Vorstellung nah, daß durch jene Schritte feindlichen Wesen die Welt abgewonnen ist, daß vielleicht schon die ṛgvedische Zeit in Viṣṇu den anscheinenden Zwerg sah, dem man unvorsichtig gewährte, was er mit drei Schritten durchschreiten würde, der dann zu ungeheurer Größe anwachsend mit diesen Schritten das Universum durchmaß, um es so sich und den Seinen anzueignen. „In seinen weiten drei Schritten wohnt alles, was ist"; „er hat diese Erde durchschritten zum Wohnsitz dem Menschen verhelfend"; seine Schritte gehen da vor sich, „wo die Götter ihre Freuden genießen", heißt es im Ṛgveda (I, 154, 2; VII, 100, 4; VIII, 29, 7): scheint darin nicht zu liegen, daß eben durch seine Schritte allen Wesen, auch den Göttern jene Stätten erworben sind?

Auf diese Vorstellung vom Schreiten durch weite Räume führt immer wieder die stehende Phraseologie der Viṣṇuhymnen und auch die kaum zweifelhafte Etymologie des Namens Viṣṇu hin [2]). Wenn der Gott dem Menschen die Erde zu bewohnen gegeben hat, wenn er selbst in der Höhe weilt, fällt für den Dichter, der hiervon redet, der Nachdruck darauf, daß er die ganzen Weiten der Erde durch-

V. S. II. 25: XII, 5 usw. Im übrigen ist hier auf Macdonell, JRAS. 1895, 171 zu verweisen.

[1]) Siehe Macdonell a. a. O.

[2]) Bloomfields (Am. Journ. Phil. XVII, 427 f.) Herleitung aus *vi* und *snu* = *sānu* hat allergrößte Wahrscheinlichkeit: vgl. meine Ausführungen Nachr. Gött. Ges. d. Wiss. 1915, 374 f. — Neben „*vi*" ist ein weiteres bezeichnendes Viṣṇuschlagwort „*uru*" („weit"). So heißt der Gott *urugāya* „weitdringend"; er schafft den Menschen *urukṣiti* „weite Wohnstatt"; mit Indra bereitet er dem Opfer *urum u lokam* „weiten Raum" u. a. m.

messen hat dem Menschen zur Wohnung[1]), daß es die höchste Höhe ist, die er mit seinem dritten Schritt erstiegen hat. Ich glaube — und das schon berührte Schwanken der näheren Auffassung im Ṛgveda bestärkt mich in dieser Ansicht —, daß der Dreizahl der Schritte eine konkrete Naturvorstellung von Anfang an nicht entsprochen hat: die Drei verdankt ihre Stellung hier vielleicht nur der allgemeinen Gunst, die diese Zahl genießt, und Wiederspiegelung einer allgemeinen Neigung der Phantasie ist es auch nur, wenn dabei das Dritte als das besonders Geheimnisvolle erscheint. In diesem Zusammenhang wird auch die Bundesgenossenschaft Viṣṇus mit Indra leicht verständlich. „Da sprach Indra," heißt es, „als er Vṛtra töten wollte: Freund Viṣṇu, schreite weiter aus!" „Freund Viṣṇu, schreite weiter aus! Himmel, gib Raum, daß der Vajra sich gegen dich stemme. Den Vṛtra wollen wir beide töten und wollen die Ströme rinnen lassen: wie Indra sie treibt, mögen sie frei ihren Weg gehen" [2]). Es ist wohl kein Zweifel, welche Rolle hier Viṣṇu zufällt. Als Töter Vṛtras, als Befreier der Ströme erscheint er nur in einer ganz auf der Oberfläche liegenden Anähnlichung an Indra. Aber wie die vedischen Dichter es lieben, die Taten, welche die Ordnung der Welt und das glückliche Dasein der Menschheit begründen, mit dem Vṛtrasieg in Verbindung zu setzen, so muß hier Viṣṇu zugleich mit der Vṛtratötung das vollbringen, was die ihm eigene Tat ist: er muß weit ausschreiten und dadurch Indra das große Schlachtfeld für seinen Sieg schaffen.

Ist es nun möglich, über diese Vorstellung von Viṣṇu als dem Durchmesser der Raumesweiten hinaus zu einem tiefer liegenden Ursprung seiner Gestalt vorzudringen? An

[1]) So heißt es auch von den Maruts, wo diese einmal in gemeinsamer Anrufung mit Viṣṇu vereinigt und ihm infolge davon angeähnlicht werden, daß auf ihren Zügen „groß, breit der Erdensitz sich ausgebreitet hat" (V, 87, 7).

[2]) Ṛv. IV. 18, 11; VIII, 100. 12. Der zweite Vers gibt offenbar Worte Indras an Viṣṇu.

Versuchen in dieser Richtung hat es nicht gefehlt. Ein Forscher hat, mir scheint ohne ausreichende Begründung und ohne Zusammenhang mit der ganzen eben beschriebenen Rolle des Gottes, in Viṣṇu ein Seelenwesen oder „sozusagen die Grundsubstanz der Manen" finden wollen [1]). Andere erklären Viṣṇu für einen Sonnengott. Die drei Schritte sollen Aufgang, höchsten Stand, Untergang der Sonne bedeuten. Gewiß ist es nicht unmöglich, daß Verdunklungen und Verschiebungen in der Tat ein ursprünglich solarisches Wesen zum vedischen Viṣṇu gewandelt haben; für wahrscheinlich kann ich es nicht halten. Bestimmtere auf die Sonne weisende Spuren vermisse ich — Beziehungen irgendwie gesicherten Alters zum Tageslauf mit Morgen, Mittag, Abend, oder zum Jahreslauf [2]). Bei Viṣṇu führt

[1]) K. F. Johansson, *Solfågeln i Indien* (1919) 8 ff. Dies Wesen Viṣṇus soll sich u. a. darin kundgeben, daß beim Manenopfer in die Opferspeise der Daumen (ohne den Nagel) gesteckt wird mit Vers und Spruch an Viṣṇu (vgl. Caland, Altind. Ahnenkult 57. 117. 141. 188 usw.; auch sonst spielt der Daumen bei diesem Ritus eine Rolle: s. ebendas. 24. 26). Ich weiß nicht, ob der Ritus mit dem Daumen Abwehr böser Mächte bezweckt (Caland 188; vielleicht der Daumen den Phallus bedeutend, vgl. Dieterich, Mutter Erde 95 A. 1: Charpentier, Kl. Beiträge 54? Hat der Phallus wie in Griechenland apotropäische Bedeutung? Der Nagel würde vielleicht die Ähnlichkeit des Daumens mit ihm beeinträchtigen; darum ohne den Nagel? Oder Zusammenhang mit der bekannten Wirkung des Totenopfers Nachkommen zu verschaffen?). Die Rolle Viṣṇus aber dabei kann einfach auf der recht häufig sich kundgebenden Vorliebe der jungvedischen Ritualordner für diesen Gott beruhen, den man auch ohne erkennbaren Grund bei zahlreichsten Gelegenheiten zu nennen gewohnt war. Wenn man übrigens hier den Vers sprach: „Hier hat Viṣṇu ausgeschritten; dreimal hat er seine Fußspur hingesetzt," so mochte das Eindrücken des Daumens in die Speise wohl den Gedanken an die dem Universum aufgeprägte Fußspur des Gottes erwecken.

[2]) Die „vierundneunzig Namen" 1. 155, 6 — wenn man eine Zahl versteht, welche die 4 und die 90 enthält, also 360, die Zahl der Tage im Jahr — geben doch nur einen ganz vagen Anhalt. Auch 1. 22. 21 kann nur bei sehr gutem Willen verwandt werden. Voll-

der dritte Schritt zur höchsten Höhe; bei der Sonne leistet das der zweite Schritt, und der dritte geht ins Dunkel hinab [1]). Die Vorstellung des Lichts spielt bei Viṣṇu keine größere Rolle als ungefähr bei jedem vedischen Gott.

Es ist unberechenbar, welche andere konkrete Wesenheit — sie müßte schon im Ṛgveda gänzlich verdunkelt sein — als das ursprüngliche Subjekt der Handlung des „Weitschreitens" vorzustellen wäre [2]). Aber ist es denn wirklich gewiß, daß nach einer solchen Wesenheit gesucht werden muß? Genügt nicht die Annahme, daß es eine mit Märchenmotiven arbeitende Erzählung gegeben hat von einem Riesen, der sich nach Belieben auch in einen Zwerg verwandeln konnte? — als Zwerg ließ er sich von den bösen Wesen soviel von der Welt versprechen, wie er mit drei Schritten durchschreiten würde: da aber tat er weit über die Erd- und Himmelsflächen seine drei Riesenschritte [3]) und heißt darum der „Herr der weiten Flächen" (vi-snu)? [4]). —

---

ends die Identifikation von Viṣṇu und Sonne in Texten vom Rang von Av. XIII, 2, 31; XVII, 1, 6 ff.

[1]) Man müßte denn, nicht sehr einleuchtend, die drei Sonnenschritte auf Anfang, Mitte, volle Höhe allein des Aufsteigens deuten.

[2]) Man könnte etwa noch an einen Gebirgsgott denken; befriedigend auch dies nicht. Wäre doch eine solche zugrunde liegende Wesenheit erkennbar, ergäbe sich vielleicht der Weg zur Erklärung des, soviel ich sehe, dunkeln Zuges, daß Viṣṇu *śipiviṣṭa* (d. h. wohl mit einem bestimmten körperlichen Gebrechen behaftet) heißt. Johanssons (a. a. O. 12 f.) Besprechung dieses Worts scheint mir einem Teil der Materialien nicht hinreichend Rechnung zu tragen.

[3]) Spielt hier vielleicht mit, daß in der Heimat dieses Glaubens, wie an so vielen Orten der Welt, Fußspuren des Gottes gezeigt worden sein mögen, an die sich dann die betreffende Erzählung anschließen konnte?

[4]) Natürlich bleiben, wie man Hillebrandt (V. M. III, 335) zugeben wird, immerhin Züge im Bilde Viṣṇus übrig, die sich aus dieser Grundvorstellung, wenigstens mit unseren Mitteln, nicht ableiten lassen. Mir scheint dieser Rest nicht über das gewöhnliche Maß unauflösbarer, gelegentlicher oder relativ junger Phantasiespiele hinauszugehen, denen zu begegnen wir in solchem Fall überall gefaßt sein müssen und mit denen auch Hillebrandt seinerseits berechtigterweise

Pūṣan ist in verschiedensten Situationen tätig; der immer wiederkehrende Grundzug aber seines Wirkens ist, daß er die Wege kennt, die Wege zeigt, die Wege führt, vor Verirren, Verlorengehen bewahrt, Verirrtes zurückführt, Verlorenes wiederfindet. Man hat ihn für einen Gott des Ackerbaus und der Herdenzucht gehalten; er beschützt aber Ackerbau und Herdenzucht eben insofern als er die Furche, die der Pflug zieht, in der rechten Richtung leitet, als er, mit dem Ochsenstachel [1]) ausgerüstet, den Kühen auf ihren Wegen nachgeht, damit sie sich nicht verlieren. Treibt man die Kühe auf die Weide, so spricht man den Vers: „Pūṣan gehe unseren Kühen nach"; laufen sie auf der Weide umher, betet man: „Pūṣan lege hinter ihnen seine rechte Hand um sie herum; das Verlorene bringe er uns wieder" [2]). Während sein Wirken für die Herden also ganz vom Motiv des rechten Weges beherrscht wird, finden wir dies selbe Motiv in allen möglichen Variationen bei ihm wieder auch ohne Beziehung auf die Herden [3]). So führt er die Braut auf sicherem Weg vom Elternhaus zum Hause des Gatten; man betet, ehe sie diesen Weg zurücklegt: „Pūṣan fasse dich an der Hand und führe dich von hier" [4]). Er führt

---

rechnet (s. S. 361). Ist übrigens in der Tat, wie Hillebrandt meint, die hier vorgetragene Auffassung Viṣṇus außerstande, seine Beziehungen zu den Manen zu erklären? Das Dasein der Seligen wurde in höchste Höhe verlegt: was war natürlicher, als Viṣṇus *paramam padam* zu einem Merkzeichen ihres Aufenthaltsortes zu machen?

[1]) Dieser Stachel *(aṣṭrā)* heißt *paśusādhanī* Ṛv. VI, 53, 9. d. h. nicht, wie Bergaigne II, 424 will, „Herden verschaffend", sondern — was viel genauer dem Wesen Pūṣans entspricht — „die Herden auf dem rechten Wege führend". Das Verb *sādh* ist (neben *nī* „führen") für Pūṣan bezeichnend (VI, 56, 4. 5; X, 26, 4): dies paßt ganz zum Gott der Wege; man erinnere sich, daß *sādhu* stehendes Epitheton von „Weg" ist. — Was *nī* anlangt, ist es kein Zufall, daß Pūṣan mit Indra vereint war, eben als Indra die Wasser vorwärts führte (*anayat* VI, 57, 4).

[2]) Ṛv. IV, 57, 7; VI, 54, 5—7, 10; Śankhayana G. III, 9.

[3]) Vgl. indessen unten S. 237 Anm. 1.

[4]) Ṛv. X, 85, 26; Āśvalayana G. I, 8, 1. Pūṣan scheint auch als

auch den Toten ins Jenseits; man bittet ihn, der alle Bahnen kennt, dem kein Stück Vieh verloren geht, den Toten von seiner irdischen Heimat aufbrechen zu lassen, auf dem Wege vor ihm schützend einherzugehen, ihn den Vätern abzuliefern [1]). Wer auf ein Geschäft ausgeht, opfert Pūṣan mit dem Lied: „Wir spannen dich an wie einen Wagen, Pūṣan, Herr des Weges"; wer einen Weg machen will, opfert Pūṣan dem Wegbereiter; auch wer sich verirrt hat, wendet sich an Pūṣan [2]). Bei den Spenden an alle Götter und Wesen, die morgens und abends verteilt werden, empfängt Pūṣan der Wegbereiter die seinige auf der Schwelle des Hauses [3]). Er vertreibt die Bösen vom Wege, den Wolf, den Wegelagerer [4]). Er der Herr des Weges ist selbst auf dem Wege geboren, „auf dem Pfade des Himmels, dem Pfade der Erde; zwischen den beiden geliebtesten Stätten wandert er hin und her, der Kundige" [5]). Seine Gattin ist Pathyā, die Personifikation der Wege [6]). Mit goldenen Schiffen im Meer und im Luftreich tut er Botendienst für die Sonne [7]). Der Wegekenner, der vor dem Verlieren behütet, findet auch das Verlorene und Versteckte und läßt es die Menschen finden; er hat den verborgenen Soma ge-

in der Brautnacht wirkender Wegbahner im konkretesten Sinne angesehen worden zu sein: Paraskara I. 4. 16 usw.

[1]) Ṛv. X, 17, 3 ff. Ähnlich zeigt wohl auch Pūṣans Ziegenbock dem Opferroß den Weg ins Götterreich. I, 162. 4.

[2]) Ṛv. VI. 53: Āśvalayana G. III. 7. 8. 9: Śankhayana Śr. III. 4. 9.

[3]) Śankhayana G. II. 14. 9.

[4]) Ṛv. I, 42: VI. 53, 4.

[5]) Ṛv. X. 17, 6. — Mit Pūṣans Herrschaft über die Wege gehört es auch zusammen, daß er *vimuco napāt* „Herr der Einkehr" genannt wird (darüber verfehlt Bergaigne II. 422 f.); Ṛv, V. 46. 1 (vgl. III. 53, 5) zeigt wie *vimuc* mit Wegen und rechtem Führen auf ihnen zusammenhängt. Da *vimuc* auch Losmachen z. B. von Sünden bedeuten kann. erklärt es sich, daß Pūṣan gelegentlich unter Nennung dieses Schlagworts auch darum angerufen wird (Av. VI. 112, 3).

[6]) Siehe die Angaben bei Caland-Henry 71.

[7]) Ṛv. VI. 58. 3.

funden; er findet suchend das Versteck Agnis[1]). Die Form, in der er dem Menschen Schätze gibt, ist die, daß er sie finden läßt; ihm opfert man, wenn man Verlorenes wiederzufinden wünscht[2]). — Auch das Tier Pūṣans, der Ziegenbock — Böcke ziehen seinen Wagen — wird mit seiner Herrschaft über die Wege zusammenhängen; dem Gott der Wege gehört das Tier, dem selbst die unwegsamsten Wege gangbar sind (vgl. Av. IX, 5, 9)[3]).

Alles zusammengenommen findet sich schwerlich Anhalt dafür, in Pūṣan die Personifikation eines Naturwesens zu sehen[4]). Das Zentrale, Entscheidende ist, wie wir Pūṣan

---

[1]) Ṛv. I, 23, 14; X. 5. 5 (vgl. meine „Hymnen des Ṛgveda" I, 467).

[2]) Ṛv. VI. 48. 15; VIII, 4. 16; Āśvalayana G. III. 7, 9.

[3]) Hier sei noch eine Eigenschaft Pūṣans erwähnt, die ich nicht zu deuten weiß, seine Zahnlosigkeit: weshalb seine Opferspeise Grütze ist. Von der Zahnlosigkeit ist erst in der jüngeren vedischen Literatur die Rede (Śat. Br. I. 7, 4, 7 usw.); daß man den bescheidenen Gott als Grützesser verspottete, zeigt schon der Ṛgveda (VI. 56. 1). Ist die Zahnlosigkeit zur Erklärung der Opferspeise ersonnen oder beruht umgekehrt diese auf jener Vorstellung?

[4]) Neueste Versuche in dieser Richtung: Hillebrandt. V. M. III. 362 ff., Kl. Ausg. 111 ff.; Siecke, Pūshan. Studien zur Idee des Hirtengottes (1914). Der erstere Forscher vermutet einen Sonnengott, der letztere findet es auch bei Pūṣan „unwiderleglich klar, daß in ihm ein alter Mondgott steckt". Überzeugend scheinen mir die beiderseitigen Argumentationen nicht. Hillebrandt legt u. a. Gewicht auf Pūṣans Beiwort *āghṛṇi*, nach ihm „glühend". Die genaue Bedeutung steht nicht fest, und für Vermutungen über Zusammenhänge oder Einfälle, die Pūṣan dies Beiwort verschafft haben können, bleibt viel Spielraum, leider auch wenig Anhalt. Beispielsweise könnte er „der in die Glut Gehende" sein, etwa im Zusammenhang einer Erzählung, wie er allein, dem Aushalten jeder Glut gewachsen, einen glühenden Weg zurückzulegen gewußt hat, oder mit der Pointe, daß er in diese Glut die Bösen hineinführt: wozu VII, 40, 6 (auch VI. 48, 16; 53. 8. vgl. VIII, 60. 20) gut passen würde. In keinem Fall, meine ich, kann ein solches Beiwort von vollkommen ungewisser Tragweite die auf breiter Grundlage ruhende Auffassung des Gottes in Frage stellen. — Vollends, daß Av. VII, 9, 1 besonders beweisend für Pūṣans solarische Natur sei (V. Henry), scheint mir durchaus unzutreffend.

kennen lernen, die bestimmte Sphäre seiner Wirksamkeit; wenn — was an sich möglich — die Gestalt des Gottes über diesen Punkt hinaus eine weitere Vorgeschichte hat, haben wir doch kaum Aussicht, in sie einzudringen [1]). —

Über Savitar, den „Antreiber", verweise ich auf oben (S. 63 f.) Gesagtes; ebenso über Bṛhaspati oder Brahmaṇaspati, den Patron des heiligen oder zauberkräftigen Wortes, das der Priester spricht (S. 65 f.). —

Den Typus eines Gottes, bei dem eine bestimmte, für ihn charakteristische Art und Sphäre der Tätigkeit den Rahmen abgibt — einen Rahmen, in dessen vergleichsweise abstrakten Umkreis dann natürlich auch andere, vielleicht ältere mythische Materialien, als jener Rahmen selbst ist, sich einfügen können —, finde ich auch in dem Gott Tvaṣṭar. Sein Name, von derselben grammatischen Bildung wie Savitar, scheint etwa den „rührigen Wirker" zu bedeuten. Tvaṣṭar ist der Handwerker oder Künstler unter den Göttern, der Zubereiter der Formen *(rūpa)*, der selbst

[1]) Der Erforschung der griechischen Mythologie muß es überlassen bleiben zu fragen, wie weit von Pūṣan etwa Licht auf die Natur des Hermes fällt. Das Bündel sozusagen der Funktionen ist bei beiden Göttern bemerkenswert gleichartig: Schutz der Wege und Reisenden (Hermes ὅδιος, ὁδοιπόρος, πομπός; Hermensäulen als Wegzeichen); Botentum; Psychopompie (auch wenn Hermes z. B. Persephone zur Oberwelt zurückführt, ist das ganz in der Art Pūṣans); Schutz der Herden; Verleihung von Funden (ἕρμαιον). Man bemerke noch, daß Hermes nicht selten mit dem Bock dargestellt wird, auf ihm sitzend oder ihn tragend (Roscher, Lex. der Myth. I, Sp. 2378. 2398. 2404 usw.). Hat das perückenähnliche Haar resp. der Krobylos von Hermesdarstellungen etwas mit Pūṣans *kaparda* (Ṛv. VI, 55, 2; IX, 67, 11) zu tun? — Ein anderes Gesicht würde dieser Kreis von Fragen bekommen, träfe v. Bradkes (Theol. Lit.-Z. 1895, 581) und W. Schulzes (KZ. XLII, 81. 374) etymologische Gleichsetzung von Pūṣan und Pan (Παων) zu. Dann würde sich die Wahrscheinlichkeit dahin neigen, daß doch (vgl. oben S. 234), entgegen dem aus dem Veda abzuleitenden Resultat, hinter dem Wegegott ein Hirtengott zu erkennen ist. Aber jene Gleichung ist offenbar durchaus unsicher.

allgestaltig *(viśvarūpa)* „mit Form alle Wesen geschmückt hat“ (X, 110, 9)[1]). Er schmiedet Kunstwerke wie Indras Waffe, mit der dieser den Vṛtrasieg erringt; von ihm stammt der Becher der Götter her, den dann die Ṛbhus seine Kunst überbietend in vier Becher verwandeln. Vor allem aber ist er auch der Gestalter der lebenden Formen, der tierischen[2]) und der menschlichen. So waltet er über der Zeugung. Unter den Anrufungen, die in alter festgeordneter Reihenfolge das Tieropfer einleiten, richtet sich eine an ihn, um dem Opferer Kindersegen zu erwirken: „Den gedeihenbringenden Samen, Gott Tvaṣṭar, spende uns und laß ihn fließen, aus dem ein tatkräftiger Held geboren werde, wohlgeschickt, ein Somapresser und Götterfreund“ [3]). Als Gott der Zeugung hält er enge Freundschaft mit den Götterfrauen; wenn beim Opfer die menschliche Frau, die Gattin des Opferers, zu einem Fruchtbarkeitszauber herangeführt wird, ist es der speziell zu Tvaṣṭar in Beziehung stehende Priester, der Neṣṭar, der die betreffenden Zeremonien zu leiten hat[4]). Als Gott der Fruchtbarkeit aber ist Tvaṣṭar vor allem selbst der Vater κατ' ἐξοχήν: „Tvaṣṭar hat den Helden gezeugt, den Götterfreund; von Tvaṣṭar stammt der Renner, das rasche Roß; Tvaṣṭar hat diese ganze Welt er-

[1]) Diese Beziehung Tvaṣṭars auf die „Formen“ ist wie in der jüngeren Literatur (z. B. Śatap. Br. XI, 4. 3, 3) so schon im Ṛgveda für ihn charakteristisch. In seiner „Allgestaltigkeit“ könnte der Grund dafür liegen, daß man ihn als Vater des von Trita überwundenen dreiköpfigen Ungeheuers Viśvarūpa („Allgestalt“, oben S. 141) ansah. — Gehört Tvaṣṭar mit dem germanischen Schmied Wieland zusammen (vgl. E. H. Meyer, Anz. f. deutsches Alt. XIII, 33; Germ. Mythol. 300 f.)?

[2]) Ṛv. I, 188. 9.

[3]) Ṛv. III, 4. 9. Siehe überhaupt die neunten resp. zehnten Verse der Āprīlieder. Wenn der Priester für den Opferherrn die Geburt eines Sohnes erbittet, ist wohl begreiflich, daß er sich diesen Sohn gern als Held und frommen Opferer denkt. Daß „der Held, der Götterfreund“ dieses Gebetes der Mond ist, werden wir Hillebrandt (V. M. I, 525) nicht glauben.

[4]) Siehe unten die Darstellung des Kultus.

zeugt“ [1]). Er ist Vorfahr des Menschengeschlechts, insofern seine Tochter Mutter Yamas, des ersten Menschen war, und Tvaṣṭar selbst, der gestaltbildende Gott, diesem Sprößling in seiner Tochter Schoß die Gestalt gegeben hat [2]). In Tvaṣṭar sieht man aber auch den Vater der mächtigsten Götter. Er ist Vater Agnis [3]); er ist, scheint es, Vater vor allem Indras [4]). So gerät er in den Mythus von den Gewalttaten des eben geborenen Indrakindes hinein, das seinem Vater den Soma stiehlt, ihn selbst aber bei den Füßen packt und tötet. Man sieht, wie die Verkettungen der Vorstellungen auf den verschiedenen Wegen, die sie nehmen, zu entgegengesetzten Rollen Tvaṣṭars in seinen Beziehungen zu Indra führen: dort der Schmied, der als Freund Indras ihm die Waffe schafft; hier der Vater Indras, gemordet von seinem kaum geborenen Kinde. —

Die Rivalen Tvaṣṭars, die an Kunstfertigkeit mit ihm wetteifern, ja ihn übertreffen, sind die drei Ṛbhus, in deren Namen man, fraglich ob mit Recht, den der Elben hat wiederfinden wollen. Wir erwähnten schon, wie sie aus dem Götterbecher, dem Werk Tvaṣṭars, vier Becher bereiten; Tvaṣṭar versteckt sich beschämt unter den Götterfrauen. Sie haben ihre alten Eltern wieder jung gemacht. Sie haben Indra die Rosse, den Aśvin ihren Wagen, Bṛhaspati die allgestaltige Kuh gezimmert; für ihre kunstvollen Werke ward ihnen als Lohn Unsterblichkeit verliehen [5]). In Agohyas Haus haben sie zwölf Tage schlafend als Gäste geweilt: da haben sie — während ihres Schlummers? — den Feldern Fruchtbarkeit bereitet, die Flüsse auf ihrer Bahn geführt, Kräuter auf den Höhen, Wasser in den Tiefen geschaffen.

---

[1]) Vaj. Saṃhita 29, 9.

[2]) Ṛv. X, 17. 1; V. 42, 13. Vgl. X, 10. 5.

[3]) Hillebrandt, Mythol. I, 522 f.

[4]) Bergaigne III, 58 f.; Macdonell 57. Anders Vodskov 445 ff.

[5]) Ist der Mythus von den Ṛbhus-Elben (?) als Meistern höchster Kunstfertigkeit indoeuropäisch? Siehe E. H. Meyer, Anz. f. deutsches Alt. XIII. 35; Germ. Mythologie 124.

Man hat in den Ṛbhus Genien der drei Jahreszeiten sehen wollen die zwölf Tage, die sie schlafen, sollen die Zwölfnächte um das Wintersolstiz sein, in denen der Jahreslauf gleichsam ruht[1]). Dann läge es nicht fern, bei der Zerlegung des einen Bechers in vier etwa — Liebhabern lunarischer Mythen besonders naheliegend —, an die vier Mondphasen zu denken[2]). Deutungen dieser Art dürfen nur als Vermutungen ungewissester Art hingenommen werden; die kurzen Andeutungen, in denen die Lieder von den Erlebnissen der Ṛbhus sprechen, geben zu einem einigermaßen sicheren Urteil keine hinreichende Unterlage. Schwerlich auch befindet man sich auf gangbarerem Wege, wenn man, entsprechend den Äußerungen über die ihnen gewährte Unsterblichkeit, in euhemeristischem Sinn vergötterte Menschen in ihnen zu erkennen unternimmt. —

Göttinnen. Göttliche Frauen und Mädchen nehmen im vedischen Glauben an der Lenkung der Welt und der

[1]) Vgl. aber die nächste Anmerkung.

[2]) Vgl. Ludwig III. 335; Hillebrandt, V. M. I. 515 f.; III, 115. 140 ff. 145 f.; Kl. Ausg. 144 f. — Wenn Ludwig IV, 160; V. 510 die Geltung der Ṛbhus als Götter der Jahreszeiten direkt in der Überlieferung ausgesprochen zu finden glaubt, beruht dies auf Mißverständnissen. Und auch im übrigen sind die Argumentationen, denen man hier begegnet, höchst unsicherer Natur. Jener Agohya, in dessen Haus sie die Zwölfnächte durchschlafen haben sollen, wird für den Sonnengott Savitar erklärt: mir scheint es um diese Identität von Agohya und Savitar, um Savitars Wesen als Sonnengott, um das Vorhandensein der Zwölfnächte im vedischen Vorstellungskreis gleich bedenklich bestellt zu sein (vgl. auf der einen Seite Hillebrandt a. a. O., auf der anderen meine Ausführungen ZDMG. LIX, 253 ff., speziell 262 f.; Thibaut, Astronomie, Astrologie und Mathematik 9 f.). Die Beziehungen, die Hillebrandt III, 140 ff. zwischen den Ṛbhus und den Cāturmāsyafeiern findet, scheinen mir gleichfalls problematisch. Derselbe Forscher spricht von den Ṛbhus als „den Göttern eines Clanes, der die Kunst des Wagenbaues besonders pflegte ... und die Genien der Jahreszeiten zu seinen Göttern erhoben hatte“ (Lieder des Ṛv. 92, vgl. V. M. III, 152). Mir scheint das recht gewagt. Über die Neigung, den einzelnen Göttern einzelne Stämme u. dgl. als Verehrer zuzuteilen, s. oben S. 91 f.

Geschicke nur geringen Anteil. Wohl hatten von alters her Erscheinungen, die mit der Vorstellung weiblichen Reizes und vor allem mütterlicher Fruchtbarkeit verknüpft waren [1]), zu göttlich-weiblichen Personifikationen geführt wie der Morgenröte, der Mutter Erde, Flußgöttinnen, Wassernymphen usw.[2]), aber für das Ganze des Glaubens und Kultus stehen diese Göttinnen doch im Hintergrund. Wie es der geschichtlichen Stellung der vedischen Religion entspricht, sind ihre Gestalten vom Charakter heiliger Prüderie noch völlig unberührt. Die Morgenröte, die der Welt ihren rosigen Glanz zeigt, ist ein schönes Mädchen, das seine Reize gefällig enthüllend den Männern entgegengeht. Die Wassernymphen, mit Schönheit wie mit Fruchtbarkeit gleich gesegnet, sind reich an mannigfaltigen Liebesabenteuern. Aber die unbefangene Natürlichkeit solcher Vorstellungen hat nichts von jener Atmosphäre schwüler und raffinierter Sinnlichkeit an sich, die etwa die Gestalt einer Astarte umgab: so wie dem vedischen Kultus, der an Momenten zotiger Derbheit in Wort und Tat nichts weniger als arm war, doch die semitische Verquickung von Heiligtum und Bordell fremd geblieben ist.

In der alten Hymnenpoesie ist vor allen anderen Göttinnen mit einer Vorliebe, nach der ihre Bedeutung im eigentlichen Kultus kaum bemessen werden darf, Uṣas die Morgenröte besungen worden: wobei vielleicht, wie vermutet worden ist, die Verhältnisse älterer Wohnsitze ihre Spur zurückgelassen haben; dort war Uṣas eine bedeutendere Erscheinung als in der Heimat der Vedasänger [3]).

---

[1]) In manchen Fällen mag es auch allein das grammatische Geschlecht des betreffenden Schlagworts gewesen sein (wie *nirṛti* „der Untergang"), was für die weibliche Natur der Gottheit entschied.

[2]) Eine Göttin, die sich als besondere „Frauengöttin", „göttliche Vertreterin der Frauen" auffassen ließe (vgl. R. M. Meyer, Deutsche Rundschau, August 1910, S. 283), finde ich im Veda nicht.

[3]) Dagegen halte ich es für unrichtig, wenn Weber, Omina und Portenta 351, über die Morgenröte bemerkt, diese Göttin, der so

Diese richteten an sie zusammen mit den übrigen Morgengottheiten — dem das Dunkel erhellenden Agni und den Aśvin — in der frühesten Frühe des Somaopfertages, ehe die Vögel ihre Stimmen erhoben, Hymnen, die mit Darbringungen nicht verbunden waren. Von der Poesie der Morgenfrühe durchweht und frei von Beziehungen auf die mystische Spitzfindigkeit der sakrifikalen Technik haben diese Dichtungen einen Reiz, wie er den eigentlichen Opferliedern fehlt. Man pries die holde Tochter des Himmels, die lichte Schwester der dunkeln Nacht, die dem Pfade der vergangenen Morgenröten folgt, den Morgenröten der Zukunft vorangeht, die wie ein Mädchen in Schönheit prangend ihren Busen enthüllt. Rötliche Rosse oder Kühe ziehen ihren Wagen; der Sonnengott folgt ihr, seiner Geliebten, wie ein Jüngling dem Weibe folgt. Ich gebe hier einige Verse aus einem dieser Lieder (VII, 77):

„Sie ist erglänzt wie ein junges Weib, alles Lebende zum Wandeln antreibend. Agni hat sich von den Menschen entflammen lassen. Sie hat die Finsternis vertrieben und Licht geschaffen.

„Weit ausgedehnt ist sie erstanden aller Wesenheit zugewandt. Mit lichtem Gewand ist sie strahlend erglänzt. Die Goldfarbige, schön anzuschauen, die Mutter der Kühe, der Tage Leiterin hat aufgeleuchtet.

„Die Gesegnete, die der Götter Auge einherführt, die das schöne weiße Roß[1]) leitet, die strahlengeschmückte

herrliche Hymnen geweiht sind, sei im Ritual ganz verschwunden, „wohl weil bei dem Weiterziehen der Inder in südlichere Gegenden sie wirklich selbst ihre Bedeutung verlor". Mir scheint der hier angenommene Gegensatz eines älteren und eines jüngeren Zustandes innerhalb der vedischen Entwicklung unhaltbar: deutliche Spuren der Hymnen stimmen genau zu den Angaben der Ritualtexte und zeigen, daß in der alten wie in der neueren Vedazeit die Stelle der Uṣas beim Somaopfer die Frühlitanei war, bei der sie wohl Lobpreisungen empfing, aber nicht mit Soma getränkt wurde. — Vgl. auch Hopkins, JAOS. XIX, 28.

[1]) Das Götterauge und das weiße Roß ist natürlich die Sonne.

Morgenröte haben wir erblickt, die mit ihren lichten Gaben sich über das All verbreitet.

„Uṣas, edelgeborene Himmelstochter, erhöht durch der Vasiṣṭhas Gebete, gib uns hohen erhabenen Reichtum. Ihr Götter, schützt uns immerdar mit Wohlsein!“ [1]). —

Von anderen Göttinnen wurde die kuhförmige Iḍā, die Repräsentantin der von der Kuh kommenden Nahrungsfülle, und die ebenfalls zuweilen als Kuh vorgestellte Aditi, die Mutter Varuṇas und der mit ihm verbundenen Lichtgottheiten, schon früher besprochen [2]). Wie diesen beiden Göttinnen, so wird um ihrer Fruchtbarkeit willen den Wassern *(āpaḥ)*, den Flüssen weibliches Geschlecht beigelegt [3]);

[1]) In diese so durchsichtigen Texte scheint mir die Auffassung vielmehr hineingetragen als aus ihnen herauslesbar, „daß wir, abgesehen von einzelnen Versen, im allgemeinen im Ṛgveda an den Neujahrsmorgen und nicht an die tagtägliche Morgenröte zu denken haben“ (Hillebrandt, V. M., Kl. Ausg. 26; vgl. V. M. II, 26 ff.). Wenn Lieder an die Morgenröte, wie so leicht verständlich, die Somafeier Agniṣṭoma eröffnen und für diese Feier der Frühling, die erste Jahreszeit, vorgeschrieben wird, ist es doch ein mehr als kühner Schluß, danach die Uṣashymnen als „Neujahrslieder“ aufzufassen. „Wie ein Neujahrslied klingen die Verse der Vasiṣṭhas: ‚der Uṣas entgegen erwachten mit Gesang die Vasiṣṭhas; mit Liedern zuerst die Weisen; ihr entgegen, die die beiden vereinten Welten voneinander scheidet und alle Wesen in Erscheinung bringt. Uṣas wurde wach, neues Leben schaffend; das Dunkel barg sie mit ihrem Licht. Voran geht die Jungfrau ohne Scheu. Sie machte Sūrya, Opfer, Agni erkennbar‘ (VII, 80).“ Warum nur sieht das mehr nach einem Neujahrslied als nach einem einfachen Morgenrötenlied aus? Die Argumentation H.s, die sich auf die Feier Ekāṣṭakā (des achten Tages einer dunklen Monatshälfte, dem Jahreswechsel benachbart) gründet, scheint mir nicht überzeugender. Insonderheit ist mir das Recht der Behauptung, daß „an ihre — der Ekāṣṭakā — Stelle im Ṛv. die Uṣas tritt, die Opfer, Agni und Sūrya wiederbringt“ (Kl. Ausg. 29), vollkommen unerfindlich.

[2]) Siehe oben S. 71. 202 ff. und über Iḍā unten die Darstellung des Kultus (Abschnitt über den Speiseanteil des Opferers).

[3]) Doch erinnere man sich an den männlichen Wassergenius Apām napāt (oben S. 117 f.). So steht neben der Flußgöttin Sarasvatī auch ein Gott Sarasvant.

von diesen wie von den Apsaras (Wassernymphen) wird weiter unten (S. 247. 254 ff.) näher zu sprechen sein[1]). — Es folgen vier Göttinnen, die es mit der Fruchtbarkeit der Fortpflanzung zu tun haben: Rākā, Sinīvālī, Kuhū und Anumati[2]). Die jüngeren vedischen Texte bringen sie mit dem Mondlauf in Verbindung; ob diese Auffassung auch für den Ṛgveda zutrifft, in dem das feste System der vier zusammengehörigen Namen noch nicht vorliegt, sondern nur einzelne in verschiedenen Zusammenstellungen begegnen, bleibt ungewiß[3]). — Endlich erwähnen wir von Göttinnen hier noch die Gemahlinnen der großen Götter wie Indrāṇī, Agnāyī, Varuṇānī u. a.: Göttinnen, denen selbständige Wesenheit nicht zukommt und die eben nur, da zu Göttern wie Indra und Agni doch göttlich-königliche Hausfrauen gehören, diese Stelle auszufüllen haben. Wir hören von ihnen wenig mehr als die Namen, und auch die sind im Grunde keine Eigennamen, sondern bedeuten eben nur „Frau Indra" usw.[4]). —

Himmel und Erde, Sonne und Mond, Berge und Flüsse, Gandharven und Apsaras, Bäume und Kräuter. — Himmel und Erde sind für den vedischen Glauben göttliche Mächte von nur schattenhafter Bedeutung; man hat mit Recht bemerkt, daß neben der Gaia hier kein Zeus, sondern ein Uranos steht. Wohl wird mit einem aus uralter Zeit ererbten Ausdruck vom Vater Himmel, Mutter Erde gesprochen; sie geben den Menschen reiche Spenden,

[1]) Ebenso wird die Mutter Erde sogleich wenigstens kurz berührt werden.

[2]) Der Name der drei ersten ist unklar; der vierte bedeutet „Zustimmung".

[3]) Materialien bei Weber, Ind. Studien V, 228 f.

[4]) Über Indrāṇīs Auftreten in der Vṛṣākapigeschichte s. oben S. 167; über Rudras Gattin S. 79. Zur Geltung dieser Namen vgl. Geldner, Ved. Studien II, 1, wo mir nur die Annahme, daß der eigentliche Name von Indras Gattin schon im Ṛgveda Śacī gewesen sei, und vollends, daß die Nennung von Śacīs im Plural sich „aus dem Haremleben der vedischen Götter" erkläre, verfehlt scheint.

triefen von Fett und Süßigkeit; der Himmel insonderheit erhält mit einer gewissen Regelmäßigkeit das Beiwort des „Wundermächtigen" *(asura)*. Aber zu lebendigerer Personifikation, zu ausgeprägter Geltung im Kultus sind Himmel und Erde nicht gelangt. Nicht viel anders verhält es sich mit Sonne und Mond: wir sprechen nicht von dem vielleicht aus der Fremde aufgenommenen Sonnengott Mitra und Mondgott Varuṇa, deren Beziehung zu den großen Gestirnen in vedischer Zeit nicht oder kaum mehr verstanden wurde und bei denen der Verdunklung der Naturbedeutung ihre Herausbildung zu göttlichen Persönlichkeiten voll ethischen Gehaltes entsprach, sondern wir haben es mit dem Sonnengott zu tun, welcher „Sonne" (Sūrya)[1], mit dem Mondgott, der „Mond" (Mās, Candramās) hieß. Was insonderheit Sūrya anlangt, so ist der, mit seinem Licht die bösen Geister vertreibend, ein durchaus wohltätiger Gott; die tötende Macht der Sonnenglut gibt hier nicht das entscheidende Motiv ab. Aber gegen Götter wie Indra, Agni, Varuṇa tritt Sūrya weit zurück. Die Vorstellungen von seiner Gestalt sind voll von Schwankungen: bald ist er das Auge der Götter, bald ein glänzendes Roß, bald ziehen ihn wie einen einherfahrenden Helden die sieben goldfarbenen Stuten auf seinem Wagen, oder wie ein liebender Jüngling geht er der Geliebten nach, der Göttin Morgenröte. Neben ihm gibt es vielleicht (S. 212 f.) auch eine weibliche Personifikation der Sonne, die Göttin Sūryā, in Mythen auftretend, welche die Sonne als göttliche Braut zeigen. Von der Verbindung der Sūryā — hier auch als „Tochter des Sūrya" aufgefaßt — mit den Aśvin war schon die Rede (S. 212 f.). Als Prototyp der menschlichen Hochzeit aber gilt, besungen in einem Hymnus (X, 85), dessen Vortrag zu den vornehmsten Ausschmückungen der Hochzeitsfeier gehörte, die Hochzeit der Sūryā mit Soma dem Mond: da waren die

[1]) Im Awesta Hvare, zu Mithra sich etwa verhaltend wie im Veda Sūrya zu Mitra.

Aśvin die Werber, Agni der Brautführer; die verschiedenen Teile des Wagens, auf dem die Brautfahrt vor sich ging, und die Ausrüstungsstücke der Braut wurden in mystisch-phantastischem Spiel den großen Potenzen des Opfers und des Universums gleichgesetzt, mit denen die priesterliche Spekulation sich zu beschäftigen liebte.

Zusammen mit solchen göttlichen Wesen wie Sonne und Mond nennen häufige Aufzählungen andere, die auf den ersten Blick noch weniger als jene zu lebendigen Gestalten ausgebildet scheinen. „Das mögen uns die Schätze, die Berge, das die Wasser, die schatzspendenden Götter, Kräuter und Himmel gewähren; mit den Bäumen vereint die Erde, beide Welten (Himmel und Erde) mögen uns schützen." „Zum Heil gehe uns auf die weitschauende Sonne, zum Heil seien uns die vier Weltgegenden; zum Heil seien uns die festen Berge, zum Heil die Flüsse, zum Heil seien uns die Wasser"[1]).

Nähere Betrachtung läßt doch statt dieser farblosen Vorstellungen der göttlich beseelten „Berge", „Wasser", „Flüsse", „Bäume" gestaltenreiche, lebenerfüllte Scharen niederer, meist lokaler Gottheiten bald deutlich erkennen, bald wenigstens vermuten, von denen man das menschliche Dasein umgeben, den täglichen Lauf menschlicher Geschicke beeinflußt fühlte.

Verweilen wir zunächst bei den Wassern und Flüssen. Die Wasser werden als Mütter vorgestellt, „die himmlischen und die rinnenden, die ergrabenen und die von selbst entstandenen, die hellen, läuternden, dem Meere zustrebenden" (VII, 49, 2). Sie enthalten in sich alle Heilmittel; sie schwemmen Böses und Schuld hinweg. Von Leben erfüllt begegnen sie dem Menschen. Sie wachen im Haus über seinem Wohlsein[2]). Wenn die Priester für das Opfer Wasser

[1]) Ṛv. VII, 34, 23; 35, 8.

[2]) So schreibt Hiraṇyakeśin (G. II, 4, 5) vor, zu Häupten der Wöchnerin ein Wassergefäß hinzustellen mit dem Spruch: „Ihr Wasser,

holen, sprechen sie zu den Gewässern: „Ihm, der euch aus eurem Gefängnis zur Freiheit geführt, der euch von dem großen Fluch erlöst hat, dem Indra sendet eure süße Woge, den Göttern zum frohen Trank, ihr Wasser. Sendet ihm eure süße Woge, eure Leibesfrucht, ihr Wasser, den Born der Süßigkeit — eure Woge, deren Rücken von Butter glänzt, die man bei den Opfern preist. Hört meinen Ruf, ihr reichen Wasser!“ (X, 30, 7. 8). Wenn man eine Wassertonne aufstellt, gießt man Wasser hinein mit dem Spruch: „Ihr reichen Wasser, ihr waltet der Güter; rechten Geist tragt ihr in euch und Unsterblichkeit. Ihr seid Herrinnen von Reichtum und Nachkommensegen. Solche Kraft verleihe Sarasvatī dem Sänger“ [1]). Vor allen anderen Wassern werden natürlich die Flüsse verherrlicht. Zu den Flüssen Vipāś und Śutudrī, die der Stamm der Bharatas auf einem Kriegszug überschreiten will, spricht Viśvāmitra, der Sänger des Stammes: „Hört, ihr Schwestern, auf den Sänger. Aus der Ferne bin ich zu euch gekommen mit Streitwagen und Troß. Beugt euch nieder; seid leicht zu überschreiten; reicht nicht bis zu den Achsen, ihr Ströme, mit euren Fluten“ (III, 33, 9). Am höchsten aber unter allen Flüssen steht in der Verehrung der Frommen die Sarasvatī, an der wichtige Kultstätten des eben genannten, für das vedische Sakralwesen offenbar besonders bedeutsamen Bharatastammes gelegen haben müssen [2]): die Göttin Bhāratī d. h. die personifizierte Opferspende der Bharatas [3]) und die Flußgöttin Sarasvatī werden zusammen [4]) an fester Stelle

wachet im Hause. Wie ihr unter den Göttern wacht, so wacht bei dieser Frau, geschmückt mit Kindersegen.“

[1]) Ṛv. X, 30, 12: Paraskara III, 5.

[2]) Daß im Ṛgveda von der außerindischen Sarasvatī in Arachosien (Harahvaitī) die Rede sei, bezweifle ich ebenso entschieden, wie auch die aus Ṛv. X, 17. 7 ff. geschlossene Geltung der Sar. als Totenstrom.

[3]) Sie heißt vollständiger *hotrā Bhāratī* (Opferspende der Bh.). Man vergleiche die Anrufung Agnis als Bhārata d. h. den Bh. gehörig.

[4]) Neben ihnen noch eine dritte Göttin, die bereits erwähnte Iḍā.

der alten, das Tieropfer einleitenden Āprīlitanei angerufen. „Beste Mutter," betet man zu ihr, „bester Fluß, beste Göttin, Sarasvatī! Wie die Ruhmlosen sind wir: Ruhm schaffe uns, Mutter" (II, 41, 16). Sie ist Förderin der Gebete[1]; sie hat den Bharatas einst den mächtigen König, dem Fürsten Vadhryaśva den ruhmreichen Sohn Divodāsa gegeben[2].

Während sich bei diesen Flußgöttinnen engster Zusammenhang zwischen Gottheit und Natursubstrat erhalten hat, sind andere weibliche Wassergottheiten, die Apsaras, zu freierer Personifikation, vollkommenerer Loslösung von der natürlichen Wesenheit gelangt[3]. Der regelmäßige Zusammenhang aber, in dem die Apsaras mit männlichen Genien, den Gandharven erscheinen, wird es rechtfertigen, wenn wir hier zunächst die Betrachtung der letzteren einschieben, obwohl sie zur Welt des Wassers nur sekundäre Beziehungen zu haben scheinen.

Die Beurteilung des alten, unter seinem vedischen Namen

---

[1]) Hier liegt der Ansatz zur späteren Identifikation der Sarasvatī mit Vac, der Rede, und zu ihrer Ausgestaltung sozusagen als Muse. Vgl. Hillebrandt, V. M. III, 375 A. 3.

[2]) Über die kultische Verwendung von Sarasvatīwasser s. z. B. Śatapatha Br. V, 3, 4, 3.

[3]) Neben den Apsaras werden dem vedischen Glauben vermutlich auch solche das Wasser bevölkernde böse Dämonen nicht gefehlt haben, wie sie in der späteren Literatur, z. B. in den buddhistischen Erzählungen aufzutreten pflegen. Dort ist häufig von Rakṣasas, die in Teichen u. dgl. wohnen, die Rede. Sie sind von scheußlicher Erscheinung und fressen die in ihren Bereich kommenden Wesen. Sie scheinen nicht sowohl Personifikationen des betreffenden Gewässers zu sein als Exemplare des allgemeinen Typus dämonischer Unholde, die im Gewässer ihre Wohnung aufgeschlagen haben. Doch kennen die buddhistischen Erzählungen selbstverständlich auch Gewässergottheiten im anderen Sinn: so die Gottheit der Kauśikī (Gangā), die dem am Ufer sitzenden Asketen erscheint und ihm sagt, daß sie in den Fluten ihre Wohnung hat; viele Berghöhlen senden ihr ihre Gewässer zu (Jataka vol. V, S. 5); die Meergottheit (vol. VI S. 35 f.) usw.

bis in indoiranische Zeit[1]) zurückverfolgbaren Typus der Gandharven ist überaus schwierig. Die Zeugnisse des Ṛgveda über diese bald einzeln, bald in der Mehrheit erscheinenden Wesen sind so dunkel und vieldeutig, ihre Gestalt ist so stark verblaßt und allem Anschein nach durch Übertragungen des Namens auf so verschiedenartige mythologische Wesen verwischt, daß nur ein unbestimmtes Resultat erreichbar scheint.

Wie ihre Gefährtinnen, die schönen Apsaras, haben die Gandharven im Veda sehr mannigfache Stätten und Sphären der Tätigkeit. Aber wie es bei den Apsaras doch erkennbar bleibt, daß ihr Wesen als Wassernymphen den Ausgangspunkt von allem bildet, darf vielleicht angenommen werden, daß auch die Gandharven ursprünglich bestimmter lokalisiert gewesen sind. Ich möchte Dämonen in ihnen vermuten, die in den hohen Regionen des Himmels und Luftreichs ihr Wesen treiben, man kann etwa sagen Luft- und Lichtelben[2]). Der Ṛgveda spricht vom „himmlischen Gandharva, dem Durchmesser des Luftreichs"; er läßt den Gandharven „in den bodenlosen Lufträumen" erscheinen, „aufgerichtet auf dem Himmelsgewölbe" stehen[3]). Auch im

[1]) Die Gleichung Gandharva = Kentauros ist höchst gewagt.

[2]) Doch s. unten S. 252 A. 1. — Zu spezieller Auffassung dieser Luftgeister als Windgeister scheint mir die alte Überlieferung keinen Anhalt zu geben: wenn die G. einmal (Ṛv. III, 38, 6) als „windhaarig" bezeichnet werden, will das wenig sagen. Vollends willkürlich scheint es mir, in der Rolle der Gandharven beim Hochzeitsritual (s. unten) Spuren des Hervorgehens der Windgeister aus den Seelen Verstorbener zu entdecken (E. H. Meyer, Indog. Mythen I, 219 f.). Beim Brautzug findet sich Anrufung der Ahnengeister (Pitṛs), die gekommen sind, die Braut zu sehen (Av. XIV, 2, 73): sie sollen Nachkommen verleihen. Geht der Zug an großen Bäumen vorüber, werden „die Gandharven und göttlichen Apsaras, die in diesen Bäumen verweilen", gebeten gnädig zu sein (daselbst V. 9; Kauśikasūtra 77, 7). Wie man darin sehen kann, daß „die Gandharven sich an die Stelle der Pitṛs oder neben sie gesetzt haben", ist mir unerfindlich.

[3]) Ṛv. X, 139, 5; VIII, 77, 5; IX, 85, 12.

Atharvaveda wird an einer Stelle, die den Apsaras das Meer als Heimat zuweist, zum „himmlischen Gandharven", „dessen Haut wie die Sonne glänzt", gesagt: „am Himmel ist deine Stätte." Der Gandharva, der bei der Hochzeit um die Braut herum sein Wesen treibt und aus deren Nähe weggescheucht wird, „hat sich entfernt, der Gott, zu seiner höchsten Wohnstatt"[1]). An einer Reihe von Stellen wird ein Gandharva mehr oder weniger deutlich mit irgend einem bestimmten himmlischen Lichtwesen oder einer himmlischen Lichterscheinung identifiziert: so mit den Sternen der Mondbahn, dem Regenbogen; eine Aufzählung von Gandharven wird gegeben, in der Agni, Sonne, Mond, Wind, Opfer, Geist erscheinen: neben offenbaren Phantasiespielen doch deutlich hervortretend Wesen der lichten Luft- und Himmelsregion. Die Fata Morgana wird — freilich nicht im Veda nachweisbar — als „Gandharvenstadt" benannt[2]). Mit dem Soma, dessen Heimat in der Himmelswelt ist, macht dort der Gandharva sich zu schaffen; er „bewacht seine Stätte"; „er steht aufgerichtet auf dem Himmelsgewölbe, alle seine (des Soma) Gestalten betrachtend"; zusammen mit Parjanya dem Regengott und der Tochter der Sonne haben die Gandharven des Soma gewaltet, ihn, wie die Sonnentochter ihn brachte, in Empfang genommen und Saft in ihn hineingetan[3]). Aber diese Fürsorge der Gandharven für den Soma hat ihre Kehrseite; sie sind auch eifersüchtige Hüter des kostbaren Tranks und suchen ihn

[1]) Av. II, 2. 1. 2; XIV, 2. 36. Bṛhad Āraṇyaka Upaniṣad III, 6 erscheint das Gandharvenreich zwischen Luftreich und Sonnenreich; anders allerdings die Parallelrezension der Stelle Śatap. Br. XIV, 6. 6, 1.

[2]) Die 27 Gestirne der Mondbahn Vaj. Saṃh. IX, 7. — Regenbogen vermutlich Ṛv. X, 123, vgl. meine Note dort. — Aufzählung Agni usw.: Vāj. Saṃh. XVIII, 38 ff. — Fata Morgana s. Pet. Wörterb. unter *gandharvapura, gandharvanagara.* Daß die Verknüpfung dieser Vorstellung mit den Gandharven indoiranisch sei (Weber, Ind. Stud. XIII, 136, E. H. Meyer, Indog. Mythen I, 99), ist unerweisbar.

[3]) Ṛv. IX, 83, 4; 85, 12; 113. 3.

Göttern und Menschen vorzuenthalten; sie übernehmen also für den Soma jene typische Rolle des neidischen und gehässigen Feindes, die bei den Wassern Vṛtra, bei den Kühen die Paṇis spielen[1]). Die Brāhmaṇatexte[2]) erzählen, wie Soma bei den Gandharven weilte oder wie der Gandharva Viśvāvasu ihn gestohlen hatte; da begehrten ihn die Götter und Weisen für sich und, da die Gandharven nach Weibern lüstern sind, kauften sie ihn jenen ab für den Preis eines göttlichen Weibes, der Göttin Vāc (Rede). Es scheint, daß auch der Schütz Kṛśānu, der dem somaraubenden Adler eine Feder abschießt (S. 53), als Gandharva anzusehen ist[3]).

Neben dem bisher betrachteten, anscheinend den Ausgangspunkt bildenden Walten der Gandharven im Luft- und Lichtreich aber werden sie auch in den verschiedensten anderen Naturgebieten waltend vorgestellt. Namentlich im Wasser. Yama sagt zu Yamī, der Urmann zu seiner Schwester, dem Urweibe: „Der Gandharva in den Wassern und die Wasserfrau, das ist unsere höchste Verwandtschaft und Verschwisterung." Und der Soma, den man bei seiner Zubereitung ins Wasser schüttet, wird „der Gandharva der Wasser" genannt[4]), d. h. doch wohl der Dämon, der im Wasser nach Gandharvenart sein Wesen treibt. Hängt dieser Übergang des Himmelsgandharven zum Wassergandharven mit der Identität des himmlischen Wolkenwassers und der irdischen Gewässer zusammen? Oder ist es des Gandharven so häufig erwähntes Liebesverhältnis zur Wasserfrau, das

[1]) Man hat wohl mit Recht indoiranische Herkunft dieses Zuges angenommen. da im Awesta (Yt. 5, 38) der feindliche Gandarewa, den der Held Keresaspa überwindet. im Meer Vourukaša dem Sitz des weißen Soma, sein Wesen treibt.

[2]) Aitareya Br. I, 27; Taitt. Saṃh. VI. 1, 6. 5. Schon in den Yajussprüchen selbst wird Soma angeredet: „Laß nicht den Gandharven Viśvāvasu dich fassen: werde ein Adler und fliege davon" (T. S. I, 2. 9, 1).

[3]) Taitt. Ār. I. 9, 3 wird er ausdrücklich als solcher bezeichnet.

[4]) Ṛv. X. 10, 4, vgl. 11. 2. IX, 86. 36.

auch ihn in der Region des Wassers heimisch werden läßt? Oder endlich ist hier der Begriff des Gandharven schon auf dem Wege, zu dem eines niederen göttlichen Wesens im allgemeinen zu verblassen, so daß er im Wasser so gut wie im Luftreich seinen Sitz haben kann [1]?

Als schöne, glänzende Götterjünglinge sind die Gandharven die natürlichen Liebhaber der reizgeschmückten Götterweiber, der Apsarasen. Ein Brāhmaṇatext beschreibt, wie ein Gandharva inmitten der Apsarasen sitzt und sich am Schaukeln vergnügt: auf welche er hinzeigt und sagt „du da," die liebt ihn [2]). Beim Roßopfer spricht der Priester von den Gandharven; dabei zeigt er auf die schönen Jünglinge, die in der Festversammlung zugegen sind. Und er spricht von den Apsarasen und zeigt auf die schönen Jungfrauen hin [3]). Dies führt zu einer weiteren Sphäre, in der sich das Treiben der Gandharven bewegt: als Liebhaber der Weiber machen sie sich mit deren sexuellem Leben zu schaffen; die weiblichen Geschlechtsteile sind der Mund des Gandharven Viśvāvasu [4]). Auch hier ähnlich wie in ihrem Verhältnis zu Soma zeigen sie sich bald als gütig und hilfreich, bald als feindlich. Sie und die Apsarasen können Fruchtbarkeit verleihen oder versagen; darum wendet man sich an sie um Nachkommen [5]). Die jüngere Zeit nennt geradezu das Lebewesen, das aus einer früheren Existenz herkommend im Augenblick der Empfängnis in den Mutterleib eingeht und dort zum Embryo wird, den Gandharven. Buddhistische Texte lassen „durch das Zusammentreffen von drei Dingen" die Empfängnis zustande

---

[1]) Man bemerke übrigens, daß auch das Awesta (Yt. 15, 28) den Gandarewa als den in den Wassern lebenden Herrn des Abgrundes kennt. Geht also diese Vorstellung auf indoiranische Zeit zurück oder ist sie bei beiden Völkern unabhängig entwickelt?

[2]) Pañc. Br. XII, 11, 10.

[3]) Śatap. Br. XIII, 4, 3, 7. 8.

[4]) Śankhāyana G. I. 19, 2.

[5]) Pañc. Brahm. XIX, 3, 2.

kommen: „Vater und Mutter vereinigen sich miteinander, die Mutter hat die Periode durchgemacht, und der Gandharva steht bereit“ [1]). Aber der Gandharva spielt auch gegenüber dem Gatten die Rolle eines Nebenbuhlers, den zu entfernen man sich angelegen sein läßt. Nach der Hochzeit in den ersten Nächten, die das junge Paar in Keuschheit verbringt, liegt ein Stab zwischen beiden: ein Symbol des Gandharven Viśvāvasu, der dem Gatten für jetzt noch den Besitz der Gattin verwehrt (oben S. 88 Anm. 2). Bei der Hochzeit betet man: „Hebe dich weg von hier, Viśvāvasu; mit Andacht preisen wir dich. Suche dir ein anderes üppiges Weib; laß die Gattin sich dem Gatten vereinen“ (Ṛv. X, 85, 22). So findet sich auch unter den Exorzismen, die von den Weibern und speziell von Wöchnerinnen schädliche Geister forttreiben, an einigen Stellen die Bannung von Apsaras und Gandharven. Das Kraut Bockshorn soll die Rakṣas fortscheuchen; die Apsarasen sollen zu ihren Flüssen entweichen und zu den großen Bäumen, wo ihre goldenen und silbernen Schaukeln sind und ihre Zimbeln und Lauten erklingen. „Dem herantanzenden Gandharven, dem Gatten der Apsaras, mit dem großen Haarbusch, dem zerreiße ich die Hoden und gehe auf sein Glied los ... Einer wie ein Hund, einer wie ein Affe, ein ganz behaartes Kind, mit dem Aussehen eines Freundes stellt der Gandharva dem Weib nach: den vertreiben wir von hier durch diesen kräftigen Zauberspruch. Eure Weiber sind die Apsarasen, ihr Gandharven, deren Gatten seid ihr; lauft fort, ihr Unsterblichen; stellt den Sterblichen nicht nach“ [2]). Man darf hier schwerlich dem

[1]) Vgl. dagegen, nicht überzeugend, Hillebrandt im 84. Jahresber. der Schles. Gesellsch. f. vaterl. Kultur, 22. Febr. 1906, wo auch die Literatur der hierüber geführten Kontroverse angegeben ist. Mehr als eine sekundäre und nebensächliche Seitenentwicklung der Gandharvavorstellung finde ich hier in der Tat nicht.

[2]) Av. IV, 37, vgl. VIII, 6, 19. Wenn sich IV, 37, 8—10 deutlich beobachten läßt, wie der Gandharventypus mit dem der Piśācas

in seinen Grenzen so berechtigten Gedanken von der Priorität des niedrigen volkstümlichen Glaubens vor der höheren priesterlichen Mythologie die Folge geben, den Vorstellungskreis solcher Zaubersprüche zum Ausgangspunkt zu machen, von dem aus man die ganze Gestalt der Gandharven zu konstruieren versucht. Der Typus von Kobolden, die den Weibern nachstellen, ist freilich uralt und gewiß älter als die Vorstellung von Gandharven. Aber die letztere hat aller Wahrscheinlichkeit nach einen Ausgangspunkt, der jenem Koboldglauben völlig fernliegt; erst an der Peripherie ihrer Entwicklungssphäre gerät sie in die Nähe der Regionen, in denen sich dieser Glaube bewegt, und entgeht dann dem Schicksal nicht, daß von dessen rohem und wüstem Wesen ein Anflug an ihr haften bleibt[1]). —

Doch wir kehren zu dem im vorhergehenden schon vielfach berührten weiblichen Gegenbild der Gandharven, den Apsaras zurück. Ihr Name „Wasserwandlerinnen" (?) scheint ihr ursprüngliches Wesen auszudrücken: sie sind Wassernymphen, Schwestern der Nereiden, der Schwanenjungfrauen. „Die Apsaras des Meeres sind zum Soma hingeströmt," sagt eine der ältesten Stellen, die der Apsaras Erwähnung tun (Ṛv. IX, 78, 3), mit Beziehung auf die Wassergüsse, die dem Göttertrank beigemischt werden. „Im Meer, sagt man mir, ist ihr Sitz, von wo sie im Nu hin- und hergehen" (Av. II, 2, 3). „Zum Fluß sollen die Apsaras gehen" (Av. IV, 37, 3): so vertreibt man sie aus der menschlichen Nähe. In einem Lotusteich schwimmt die

verschwimmt, kann dies damit zusammengestellt werden, daß ein altbuddhistischer Vers (Saṃyutta Nikāya vol. I S. 33) einen Wald von Apsarasscharen und Piśācascharen erfüllt sein läßt.

[1]) Ähnlich scheint es mir kein mit der Naturbedeutung der Gandharven in Verbindung stehender Zug zu sein, wenn auf sie — ähnlich auf die Apsarasen — Besessenheit zurückgeführt wird (vgl. die νυμφόληπτοι; Mannhardt, Wald- und Feldkulte II, 36 f.). So wird auch bei den Apsarasen ihre Eigenschaft als Freundinnen des Würfelspiels für die Frage nach ihrem ursprünglichen Wesen nicht in Betracht kommen (vgl. dazu Henry, *La magie dans l'Inde ant.* 114).

Apsaras Urvaśī mit ihren Gefährtinnen umher, als der verlassene Gatte Purūravas sie wiederfindet; zu „Urvaśī samt den Flüssen" betet ein Dichter des Ṛgveda (V, 41, 19). Und in der späteren Literatur sind die Stellen häufig, welche die Apsaras an Waldteichen, an Flußufern, besonders am Ufer der Gangā, und ähnlichen Stätten sich vergnügend schildern[1]). Aber wie die Gandharven verbreiten sich auch die Apsaras von ihrer eigentlichen Heimat in die verschiedensten Naturgebiete. Die Nymphen des Wassers steigen zur Höhe auf und treiben in den Gewässern des Luftreichs und in der Himmelswelt ihr Wesen; die „Wolkige, Blitzige, Sternige" heißen die Göttinnen, die den Gandharven Viśvāvasu begleiten; „am höchsten Himmel lächelt die Apsaras ihren Geliebten an" [2]). Und auf der Erde gehen die Wassernymphen in Baumnymphen und Bergfräulein über[3]). Wir erwähnten schon, wie der Atharvaveda (IV, 37, 4) die Lieblingsstätten der Apsarasen beschreibt, „wo Aśvatthabäume und Nyagrodhas sind, die großen Bäume, die laubumlockten, wo ihre Schaukeln sind, die gelben und weißlichen, und wo ihre Zimbeln und Lauten ertönen." Die mächtigsten Bäume wie Nyagrodha und Udumbara, Aśvattha und Plakṣa sind „die Häuser der Gandharven und Apsaras". Kommt ein Hochzeitszug bei solchen Bäumen vorbei, betet man: „Die Gandharven und die göttlichen Apsaras, die in diesen Bäumen, den Waldesherren wohnen, die mögen diesem jungen Weibe gnädig sein; sie mögen dem Hochzeitszug, der hier gezogen kommt, kein Leid tun" [4]). Jüngere Texte sprechen von Bergen als Lieblingssitzen der Apsaras, wo sie mit den Gandharven zusammen ihre Spielplätze haben[5]); sie ver-

[1]) Siehe Holtzmann ZDMG. XXXIII, 635. 641.

[2]) Av. II, 2, 4; Ṛv. X, 123, 5.

[3]) Vgl. v. Schröders Bemerkungen über die Nereiden, Griechische Götter und Heroen I, 65; Mannhardt, Wald- und Feldkulte I, 99 f.

[4]) Taitt. Saṃh. III, 4, 8, 4; Atharvaveda XIV, 2, 9.

[5]) Holtzmann a. a. O. 640 f.

gnügen sich dort nach der Art der Seligen Fräulein, die der Volksglaube in den höchsten Regionen unserer Hochgebirge spielend und singend vorstellt.

Die Apsaras sind mit höchster, sinnberückender Schönheit geschmückt und Meisterinnen aller Liebeskunst. Neben ihren göttlichen Liebhabern, den Gandharven, genießen auch Menschen ihre Gunst. An sie knüpft sich in Indien jene uralte Sage, die in der griechischen Poesie wie im heutigen Volksglauben zu Hause, bei zivilisierten wie bei Naturvölkern[1]) gleich verbreitet ist: von der Ehe des Götterweibes mit dem menschlichen Gatten, von Thetis, Melusine, den Baumgöttinnen, den Seligen Fräulein, die mit Menschen in ehelicher Gemeinschaft leben[2]). Die indische Heldin der Geschichte ist die Apsaras Urvaśī, ihr Gatte König Purūravas[3]). Wie regelmäßig der Bestand dieser göttlich-menschlichen Ehen an eine Bedingung geknüpft, vom Gehorsam gegen irgend ein tabuartiges Verbot abhängig ist, so auch hier. Purūravas darf sich der Nymphe nie nackt zeigen: wohl, wie die parallelen Erzählungen anderer Völker vermuten lassen, die Umformung einer ursprünglicheren Fassung, nach der es die Göttin war, die nie nackt in ihrer wahren Gestalt erblickt werden durfte[4]). Die Gandharven, welche die Apsaras nicht dem Sterblichen überlassen wollen, bewirken durch List, daß die Bedingung gebrochen wird. Sie veranstalten einen nächtlichen Lärm; Purūravas springt nackt von der Seite seiner Gattin auf; es blitzt; sie hat ihn erblickt und verschwindet. Klagend wandert er durch

[1]) Man vgl. z. B. die Fassung, die Wilken, *Revue coloniale internat.* IV, 377 A. 1 aus Niederländisch-Indien mitteilt.

[2]) Mannhardt, Wald- und Feldkulte I, 69. 103 f., 152 f.

[3]) Eine andere Version desselben Sagenthemas ist die im Epos (M. Bh. I, 3888 ff., vgl. E. H. Meyer, Indog. Mythen II, 578) erzählte Geschichte von König Śāntanu, der die Flußgöttin Gangā freit. Er darf ihr nie ein tadelndes Wort sagen. Da sie die Kinder, die sie ihm gebiert, eins nach dem anderen in den Strom wirft, bricht er die Bedingung und sie verläßt ihn.

[4]) So wohl mit Recht L. v. Schröder a. a. O. 53 f.

das Land, da sieht er auf einem Lotusteich die Apsarasen, unter ihnen die Verlorene, wie Schwäne herumschwimmen und miteinander spielen. Er fleht sie an ihm Rede zu stehen, aber sie weist ihn ab: „Was soll ich mit diesem deinem Worte tun? Ich bin hingegangen wie die erste der Morgenröten. Purūravas, geh heim! Schwer zu fassen wie der Wind bin ich!" Er verzweifelt; in einen Abgrund will er sich stürzen; die wilden Wölfe sollen ihn zerreißen. Sie tröstet ihn grausam: „Purūravas, du sollst nicht sterben, dich nicht in den Abgrund stürzen; die wilden Wölfe sollen dich nicht fressen. Mit den Weibern gibt es keine Freundschaft; sie haben Herzen wie Hyänen." Den Sohn, den sie ihm geboren, verspricht sie ihm zu senden; und endlich wird auch seine Sehnsucht nach ihr selbst befriedigt, freilich nicht auf dieser Erde: „So sprechen die Götter zu dir, Sohn der Iḍā, daß du nun einmal dem Tode angehörig bist. Deine Nachkommen sollen die Götter mit Opfer verehren, du selbst aber sollst im Himmel Freuden genießen" [1]).

Auf Purūravas und Urvaśī führte eine Königsdynastie ihre Abkunft zurück; so sah in Indien ähnlich wie in Griechenland mehr als ein königliches und auch priesterliches Geschlecht [2]) seine Stammutter in einer dieser Nymphen, den Verkörperungen höchster weiblicher Reize. —

Wie Wasser oder Flüsse so von Wassergöttinnen und Nymphen belebt sind, beherbergen auch Grund und Boden, Berge, Wälder, Bäume ähnliche Götter- oder Dämonenscharen.

---

[1]) Ṛv. X, 95; Śatapatha Brāhmaṇa XI, 5. 1. Vgl. meine Noten zu Ṛv. X. 95 und die dort angeführte Literatur. Nach der mit Sakrifikalwissenschaft versetzten Darstellung des Śatapatha Brāhmaṇa wird Pur. durch Vollziehung eines bestimmten, von den Gandharven ihm vorgeschriebenen Ritus selbst zum Gandharven und mit Urvaśī vereint.

[2]) Über Urvaśī als Stammvater von Priestergeschlechtern vgl. Ṛv. VII, 33, 11—13. Die ebenso berühmte Apsaras Śakuntalā ist Stammutter des Fürstengeschlechts der Bharatas (Śatap. Br. XIII, 5, 4, 13). Weiteres ZDMG. XXXIII, 635 f.

Im Erdgrund wohnt der „Herr der Stätte" (Vāstoṣpati) — offenbar an jeder Stätte ein eigener solcher göttlicher Herr —: ihn macht man sich geneigt, will man ein neues Haus beziehen[1]). Man bittet ihn, alle Plagen zu verscheuchen, den Besitz an Rindern und Rossen zu mehren. langes Leben zu gewähren. „Herr der Stätte, Plagenvertreiber, der du in alle Gestalten eingehst: sei uns ein gütiger Freund"[2]). — Auf dem Acker herrscht der „Herr des Feldes" (Kṣetrasya pati), dem man opfert oder Ehrfurcht bezeugt, wenn das Feld gepflügt wird[3]). Das Fruchtfeld (Urvarā) „das tennenbekränzte", die Ackerfurche (Sītā) und ihre göttlichen Beschützer stehen auf der Grenze zwischen den Gebieten der Erd- und Vegetationsdämonen. — Auch die Berge sind göttlich beseelt, „die männlichen, festgegründet, der Nahrungsfülle froh" (Ṛv. III, 54, 20). Wir hören wenig von ihrer Göttlichkeit, aber vermutet darf werden, daß, wenn der Ṛgveda (III, 53, 1) von Indra und Parvata spricht, die auf hohem Wagen zum Opfer fahren Segen bringend, „der Nahrungsfülle froh", Parvata auch hier wie an der vorhergehenden unmittelbar benachbarten Stelle „Berg" ist: hier ein Berggott, der anthropomorphisch gedacht als Genosse des mächtigsten Gottes auf dessen Wagen fährt[4]).

Vor allem aber gehören zu den göttlich beseelten Wesen die Pflanzen und Bäume, insonderheit die großen Bäume, die „Waldesherren"[5]). „Reich an Süßigkeit sei uns der

[1]) Hier sei an die in der buddhistischen Literatur erscheinenden Erdgottheiten erinnert, die bei der Gründung einer Stadt eine Rolle spielen (Vinaya Piṭaka vol. I S. 228 f.).

[2]) Ṛv. VII, 54; 55, 1; Śānkhāyana G. III, 4 usw.

[3]) Śānkhāyana G. IV, 13, 5; Āśvalāyana G. II, 10, 4. Ṛv. IV, 57, 1—3 usw.

[4]) Für die Berggottheiten und die dann zu besprechenden Baumgottheiten verweise ich auf die Behandlung der Materialien des Mahābhārata von Hopkins, *Journ. Am. Or. Soc.* XXX (1910), 347 ff.; *Epic Mythology* 6 ff.

[5]) Man vergleiche folgenden buddhistischen Vers: „Weitberühmt

Waldesherr," betete man. „Mit den Waldesherren vereint schütze uns die Erde," heißt es in einem Vers, in dem auch neben dem Himmel die Pflanzen angerufen werden[1]). Zu Gebeten an Pflanzen und Bäume gab insonderheit die Verwendung von Pflanzen und Substanzen, die von Bäumen gewonnen waren, als Arzneien, Amulette u. dgl. Anlaß[2]). Man nennt die Pflanze, die so verwandt wird, „Göttin, geboren auf der Göttin Erde". „Kräuter, so rede ich euch an, Mütter, Göttinnen: möge ich ein Roß, ein Kind, ein Kleid gewinnen und dein Leben, du Mann" — offenbar das Gebet eines priesterlichen Arztes, der für Errettung des Kranken die anderen genannten Dinge als Belohnung erwartete. „Die Kräuter," heißt es im selben Zauberlied, „unterreden sich mit Soma, ihrem König: wen ein Brahmane behandelt, den bringen wir durch, o König"[3]). Dem Baumkult rechne ich es zu[4]), wenn man beim Tieropfer dem hölzernen Pfahl, an den das Opfertier gebunden wurde, Verehrung brachte; der Pfahl repräsentiert den in ihm enthaltenen Baum und somit ein göttliches Wesen. Schon beim Fällen des Baums kam die Rücksicht auf das geschädigte Leben zum Ausdruck; man legte, wo man hinhauen wollte, einen Grashalm unter mit dem Spruch: „Kraut, beschütze ihn," und sagte zur Axt: „Axt, verletze

und groß ist dieser Baum, an besonderer Stätte stehend; er sieht aus als bewohnten ihn göttliche Wesen" usw. Jātaka vol. III S. 24.

[1]) Ṛv. I, 90, 8; VII, 34, 23.

[2]) Dagegen tritt (vgl. das schon oben S. 1 Bemerkte) das Pflanzenreich, sofern es für den Ackerbau in Betracht kommt, merklich zurück.

[3]) Av. VI, 136, 1; Ṛv. X, 97, 4. 22. Das ganze Lied X, 97 ist Anrufung an die Heilkräuter. — Anderen Zusammenhang hat die Verehrung der Kräuter, wenn man ihnen ein Tieropfer bringt, um Nachkommenschaft zu erlangen: die Kräuter sind es gewesen, welche die Geburt von Nachkommen gehemmt haben. Taitt. Saṃh. II, 1, 5, 3.

[4]) Doch vgl. das oben S. 87 Gesagte.

ihn nicht“ [1]); auf den zurückbleibenden Baumstumpf goß man Opferbutter mit dem Spruch: „Herr des Waldes, wachse mit hundert Ästen; mögen wir mit tausend Ästen wachsen“ [2]). Der abgehauene Pfahl wurde später gesalbt und mit einer aus Gras geflochtenen Binde umwunden[3]): wohl die Konsequenz allgemeinen Gebrauchs, Bäume, d. h. die Baumgeister in ihnen, so zu verehren; in den zugehörigen Texten (Ṛv. III, 8) wird der Pfahl denn auch beständig als „Waldesherr“ angeredet. Die alte zum Tieropfer gehörige Litanei der Āprīhymnen, in denen beim Opfer tätige Genien angerufen werden, enthält an fester Stelle ein Gebet an den „Waldesherrn“, er möge das Opfer zu den Göttern entlassen; auch hier ist der Waldesherr der Pfosten, der als beseeltes Baumwesen Patron des Opfers wird. — Wer einen neuen Wagen in Gebrauch nahm, fuhr damit um einen weitberühmten Baum herum, d. h. er brachte der Baumgottheit eine Huldigung dar[4]). — Hier sei auch an die schon oben (S. 255) erwähnte Verehrung der großen Bäume erinnert, an denen der Hochzeitszug vorüberkam. Wenn dabei die „Gandharven und Apsarasen, die in diesen Waldesherren wohnen“, angerufen wurden, und wenn, wie wir sahen (S. 255), die mächtigsten Bäume als Häuser der Gandharven und Apsarasen galten, die dort ihre Spielplätze hatten, so kann solche Vermischung der nah verwandten Elfentypen, der Luftelfen und Wasserelfinnen mit den Baumelfen nicht befremden.

Wie der einzelne „Waldesherr“, ist auch der Wald als Ganzes beseelt. Im Ṛgveda erscheint die Waldfrau

[1]) Ebenso wie beim Haarschneiden und beim Aufschneiden des Opfertiers.

[2]) So im jüngeren Opferritual (Schwab, Das altind. Tieropfer 6 f.); wir haben aber keinen Grund, diese Anschauungen nicht für alt zu halten. Der letzte Spruch ist dem Ṛgveda (III, 8, 11) entnommen und vermutlich für die hier in Rede stehende Verwendung verfaßt.

[3]) Schwab a. a. O. 68 ff. Diese Riten sind alt (Ṛv. III, 8).

[4]) Āśvalāyana G. II, 6, 9.

(Araṇyāni), die Verwandte der Waldfräulein, Waldweiblein, Skogsnufvar, Dames vertes, die Mannhardt vorbildlich beschrieben hat. Man hört die Laute der Waldeinsamkeit, deren Heimlichkeit und Grauen den verirrten Wanderer umgibt, die Sprache uralten, über die Erde verbreiteten Volksglaubens im Liede des Ṛgveda[1]) an die Waldfrau:

„Waldfrau, Waldfrau, die du dort zu verschwinden scheinst! Was fragst du nicht nach dem Dorf? Fürchtest du dich nicht?

„Wenn der Vögel lautes Geschrei und Zwitschern durcheinander klingt[2]), dann fühlt sich die Waldfrau groß wie ein Fürst, der mit Zimbelschall einherfährt.

„Da meint man, daß dort Kühe weiden. Da meint man, daß dort eine Hütte zu sehen ist. Da knarrt es abends wie ein Karren: das ist die Waldfrau.

„Da hat einer die Kuh gerufen; da hat einer Holz gefällt; da hat einer geschrien, glaubt man, der nachts bei der Waldfrau wohnt.

„Die Waldfrau tut keinem Schaden, wenn der andere nicht auf sie losgeht. Man ißt süße Früchte und legt sich nach Lust zur Ruhe.

„Die nach Salben riecht, die duftende, die nicht ackert und doch Speise genug hat, des wilden Getiers Mutter, die Waldfrau preise ich.“ —

Daß im Ṛgveda im ganzen doch wenig von den Baum- und Waldgottheiten die Rede ist, begreift sich leicht; für das große Opfer traten diese niederen Wesen vor dem Helden Indra, der weltbeherrschenden Gewalt Varuṇas in den Hintergrund. Auffallender ist, daß die Baumgötter im Atharvaveda und dem Ritual der häuslichen Opfer[3]) keine

[1]) X. 146. Das Lied gehört unzweifelhaft zu den jüngsten, woraus man nicht auf Jugend der Vorstellungen schließen wird.

[2]) Wörtlich: „Wenn dem Ruf des ‚Stierbrüllers‘ der Ciccika zu Hilfe kommt.“ Beide Vögel sind unbekannt.

[3]) Aus diesem Gebiet erwähne ich die nach der Hochzeit zu vollziehende Verehrung eines Udumbarabaums mit Wohlgerüchen,

größere Rolle spielen; es scheint in der Tat, daß ihre Geltung im Volksglauben, den jene Texte darstellen, geringer gewesen ist, als sie etwa in der altbuddhistischen Literatur erscheint. Daß aber der Glaube an Gottheiten dieser Art auch dem vedischen Altertum nicht gefehlt hat, wird durch die hier gesammelten Materialien klargestellt, wäre übrigens auch ohne sie selbstverständlich. So wird es berechtigt und zweckmäßig sein, wenn wir das unvollständige vedische Bild des Glaubens an Baum- und Waldgeister durch einige Daten der späteren Literatur — ich wähle hier die buddhistischen Texte — vervollständigen: ein Verfahren, das nichts anderes sein will als ein Notbehelf, das aber bei der Lage dieser Fragen doch kaum der Gefahr unterliegt, an die vom Veda leer gelassenen Stellen des Bildes allzu ungehörige Züge zu setzen.

In den Erzählungen der Buddhisten[1]) bilden die Baumgottheiten eine besonders beliebte Staffage; unter allen Gottheiten geringeren Ranges erscheinen sie als die mit dem menschlichen Leben am engsten verknüpften. Zum Teil handelt es sich dabei um Gottheiten, die nicht mit dem Baum identisch sind, sondern nur zufällig und vorübergehend ihr Quartier in ihm aufgeschlagen haben[2]). In der Regel aber ist der Gott auf das festeste mit dem Baum [oder der Schlingpflanze, dem Busch usw.[3])], der seine Wohnung bildet, verknüpft; ja er wird im Grunde direkt als Baumseele verstanden. Wenn ein Schwan zur Gottheit

---

Blumen, hingestreuter Speise, Kleidern und Bändern; Baudhayana G. I. 13 (Winternitz, Altind. Hochzeitsrituell 101).

[1]) Man darf nicht übersehen, daß die folgenden Ausführungen (wie überhaupt die Anführungen aus dem Jataka in diesem Buch) zum Teil sich auf die Prosa der Jātakas beziehen, die nur unter Reserve, doch immerhin annäherungsweise als die ursprüngliche Intention der betreffenden Erzählung wiedergebend betrachtet werden darf.

[2]) Z. B. Jataka III S. 325.

[3]) Jātaka I S. 328.

eines Palāśabaums spricht, braucht ein Vers davon den Ausdruck: „Der Schwan sprach zum Palāśa“ [1]). Die Anschauung besteht, daß Zerstörung des Baumes der Baumgottheit das Leben kostet: so sieht das die Gottheit des alten Baumes kommen, der schon sechzigtausend Jahre hochgeehrt steht und nun umgehauen werden soll [2]). Wenn ein neu aufwachsender Baum den Bestand eines älteren Baumes gefährdet, sagt man zur Gottheit des letzteren: „Jener wird deine Glieder zerbrechen“ [3]). Zu einem Mönch, der einen Baum umhauen will, sagt die Gottheit: „Zerschlage nicht mein Haus, Ehrwürdiger, um dir selbst ein Haus zu bauen.“ Schließlich wird bei dieser Gelegenheit einem Kind der Gottheit der Arm abgeschlagen [4]). Wir finden hier die begreifliche Weiterentwicklung, daß, sobald der Baum anfängt, statt des Körpers der Gottheit ihr Haus zu sein, nun auch ihre Kinder mit ihr dies Haus teilen. So stellt man sich nun auch vor, daß, wenn der Baum etwa durch ein Unwetter zerstört wird, die Gottheit ihre Kinder an der Hand nimmt und fortgeht, heimatlos, eine neue Unterkunft suchend [5]). Will die Baumgottheit Menschen erscheinen, so zeigt sie sich in der Regel in den Zweigen, aber sie kann auch ganz aus dem Baum hervortreten und in irgend einer Gestalt, z. B. als alter Brahmane, frei herumwandeln [6]). Dem Menschen sind die Baumgottheiten, sofern sie nicht gereizt werden, in der Regel freundlich. Man betet zu ihnen um das, was man sich eben wünscht, und bringt ihnen Gelübde dar; man verehrt sie, indem man den Baum umwandelt, die rechte Seite nach ihm hingekehrt, indem man den Boden um den Baum von Unkraut reinigt, sauberen Sand herumstreut, Wohlgerüche, Kränze, Lichter,

[1]) Jātaka III S. 209.
[2]) Jātaka IV S. 154.
[3]) Ebendas. III S. 209.
[4]) Vinaya Piṭaka vol. IV S. 34.
[5]) Jātaka I. 328. 442.
[6]) Jātaka I. 169: II, 385: III, 404 usw. — I, 168; III, 23.

Opferspenden darbringt[1]). — Neben den Gottheiten aber, die den einzelnen Baum bewohnen und beseelen, kennen die buddhistischen Erzählungen auch Waldwesen anderer Art: im Walde hausende Riesen, Wildleute u. dgl.; sie verkörpern nicht das freundliche Leben des Baumes, sondern Grausen und Gefahren des Waldes, oder sie sind in den Wald hinein verlegte Exemplare der allgemeinen, weitverzweigten Typen schadenstiftender Dämonen. Den walddurchwandernden Menschen stellen diese Unholde nach und fressen sie. Ein solches Wesen erscheint baumlang, mißgestaltet, mit schwarzen Händen und Füßen; ein anderer Waldgeist nimmt die Gestalt eines Menschen an, der in den Bäumen Honig sucht; er hat vergiftete Honigspeisen hingestellt, um die Wanderer zu töten; ein anderer menschenfressender Waldgeist hat sich ein menschliches Weib geraubt und lebt mit ihr in seiner Höhle[2]). So unmöglich es auch ist, für irgendwelche dieser Einzelheiten Herkunft aus vedischer Zeit zu behaupten, so ist es doch höchst wahrscheinlich, daß dieser Glaube an wilde Waldleute seinem Gesamtcharakter nach in das vedische Altertum und darüber hinaus in fernste vorgeschichtliche Zeit zurückreicht.

Böse Dämonen

Die zahllosen kleinen Dämonen, die das tägliche Dasein der Menschen umgeben, sind überwiegend, aber keineswegs ausschließlich, schädlicher Natur. Freundliche Geister walten auf dem Felde, sättigen das Korn mit Nahrungsfülle, helfen bei der Ernte: wir erwähnten schon (S. 60) den „Sammler", „Anhäufer", „Aufhäufer". Göttliche Weberinnen werden angerufen, wenn die Braut das Brautgewand anlegt; sie sollen sie mit langem Leben bekleiden. Das Mädchen, das vor Liebessehnsucht keine Ruhe findet, wird vom Gott „Aufscheucher" von seinem Lager aufgescheucht. Auf dem

[1]) Jataka I, 259; II, 308; III, 23 usw.
[2]) Jataka I, 273; III, 200. 527.

Schlachtfeld walten Schlachtdämonen, an ihrer Spitze Arbudi, die Schrecken und Tod in die Reihen der Feinde tragen[1]).

Es wäre zwecklos, diese Dämonen vollständig zu überblicken, deren Wesen sich in der einen ihre Spezialität bildenden Handlung erschöpft und meist in ihrem Namen ausgedrückt ist. Eingehendere Betrachtung aber verlangt die im wesentlichen gleichartige Masse der Schadenstifter, die vor allem Leben und Gesundheit bedrohen, aber auch sonst auf verschiedenste Weise erschrecken und plagen. Es sind Geister, die zu Naturphänomenen und Naturkräften im ganzen außer Beziehung stehen[2]); ihr Wesen liegt eben darin, Verursacher von Schaden und Verderben für die Menschen zu sein; daß sich vielfache Verbindungen zwischen ihnen und den Seelen der Verstorbenen zeigen, ist schon oben (S. 57 f.) hervorgehoben. Die bösen Wesen werden meist mit Gattungsnamen wie Rakṣas, Yatu, Piśāca usw.[3])

[1]) Atharvaveda III. 24: 25. 1; XIV, 1. 45; XI. 9. 10.

[2]) Doch können Dämonen wie die Gandharven, deren Vorstellung von Naturerscheinungen auszugehen scheint, eine jenen gleichartige Wirksamkeit entfalten und sich ihnen so assimilieren; vgl. oben S. 253 f.

[3]) Die auf die bösen Geister bezügliche Terminologie ist begreiflicherweise nicht ganz scharf. Unter Beiseitelassung minder wichtiger Ausdrücke sei hier das Verhältnis der drei hervortretendsten kurz erörtert: Rakṣas (Paroxytonon), Yatu resp. Yatudhana und Piśaca: von den speziell in der moralischen Sphäre ihr Wesen treibenden bösen Dämonen, den Druhas, soll abgesehen werden. — Der erste der genannten Ausdrücke ist offenbar ziemlich allgemein. Er wird gebraucht, wo von bösen Geistern ohne nähere Spezialisierung gesprochen wird (so häufig in den Yajurveden). In den zwei hierhergehörigen großen Hymnen des Ṛgveda (VII, 104; X, 87) wechselt Rakṣas und Yatu (Yatudhana). Einige Stellen sprechen für Identität beider Begriffe. So VII, 104, 16 „wer mich der ich kein Yatu bin, Yatudhāna nennt, oder der Rakṣas (Oxytonon, d. h. der vermittels eines *rakṣas* Schadende, s. sogleich), der sagt: ich bin rein" — wo offenbar im zweiten Teil des Satzes Schuld und Unschuld in derselben Beziehung verstanden ist wie im ersten. Ferner X, 87, 10, wo Agni angerufen wird, die drei „Gipfel" des Rakṣas zu vernichten, seine Rippen zu zerstören, die Wurzel des Yatudhāna in

benannt; viele aber haben auch Individualnamen, die — soweit sie verständlich sind — bald von dem Unheil hergenommen sind, das der betreffende Dämon stiftet, bald

drei Teile zu reißen: auch hier handelt es sich offenbar um ein Wesen. Wenn VIII. 60, 20 um Abwendung des Rakṣas, des Yātu der Yātureichen gebetet wird, werden beide Begriffe zwar unterschieden, aber diesen Worten stellt sich wiederum VII, 104, 23 an die Seite, wo vom Rakṣas der Yātureichen ganz wie hier vom Yātu der Yātureichen die Rede ist. Ist die Erklärung dieser Erscheinungen die, daß Rakṣas Gattungsbegriff, Yatu Artbegriff ist? Worin die Spezialität der Yātus besteht, scheint sich dann daraus zu ergeben, daß neben *yātu* stehend und häufig die Begriffe *yātudhāna* (Fem. *yātudhānī*), *yātumant*, *yātumāvant* erscheinen (s. z. B. die eben angeführte Stelle VIII. 60, 20). Schwerlich kann *yātudhāna* etwas anderes bedeuten, als „Behältnis des Yatu", d. h. den Zauberer, der vom Yatu bewohnt wird, sich seiner bedient und in gewisser Weise identisch mit ihm ist (vgl. meine Note zu VII. 34. 8): daher es nicht befremden kann, daß gelegentliche Verwirrung zwischen *yātu* und *yātudhāna* eintritt (Ṛv. VII. 104. 16, wo *áyātu* wohl beschreibendes Kompositum ist). So ist auch *yātumant*, *yātumāvant* offenbar der mit einem Y. in Verbindung stehende Zauberer. Also wird Yatu speziell als die Art böser Geister zu verstehen sein, die von Zauberern zum Unheilstiften benutzt werden (vgl. awestisch *yātu* = Zauberei, Zauberer). Derartige Aktion kann auch von *rákṣas* ausgesagt werden (s. oben Ṛv. VII, 104, 23); der Mensch, der sich eines *rákṣas* bedient, heißt *rakṣás*, *rakṣasvin* oder *rakṣoyuj* („das R. anschirrend"); wie es eine geläufige Beschuldigung ist, daß der und der ein *yātudhāna* sei, wird auch darüber gestritten, ob jemand rein oder ein *rakṣás* ist (Ṛv. VII. 104, 23; vgl. I, 35, 10). — In der Terminologie der bösen Wesen liegt von den Begriffen Yātu und Rākṣas der des Piśaca etwas weiter ab. Im Ṛv. findet sich das Wort nur einmal (in der Form *piśāci*, I, 133, 5, neben *rákṣas* und offenbar davon unterschieden). Später werden die Piśācas oft genannt und in der Regel von Rakṣas und Yātu unterschieden: so werden Taitt. Saṃh. II, 4. 1, 1 den drei Wesenklassen der Götter, Menschen, Manen die drei feindlichen der Asuras, Rakṣas, Piśācas gegenübergestellt. Vgl. noch Av. I, 35, 2; V, 29, 11; VI. 32. 2; Hir. G. I. 11. 8; Ludwig V, 421. Dagegen anderseits Identifikation der Piśacas mit den Yātu Av. V, 29, 9. Die vorherrschende Spezialität der Piśācas im Schadenstiften ergibt sich daraus, daß sie häufig *kravyād* heißen (s. z. B. Av. V, 29, 9; VIII. 2, 12; XII, 3, 43): dies Wort ist geradezu Synonymum von Piśaca und kann als

von den Ungeheuerlichkeiten seiner Gestalt oder sonstigen unheimlichen Eigenschaften; manche von diesen Namen sind offenbar nichts als sinnlose Buchstabenhäufungen, die Gräßlichkeit des Namenträgers abbildend. Sehr oft treten sie scharenweise auf, besonders häufig auch in Paaren, die durch den Namen als zusammengehörig charakterisiert sind, wie Mroka und Anumroka, Sarpa und Anusarpa[1]). Sie sind sterblich[2]), bald männlichen bald weiblichen Geschlechts[3]); die Weiber spielen unter dieser Plebs des Geisterreichs eine bedeutendere Rolle als unter den großen Göttern. Es gibt bei ihnen Familie und Sippschaft; „gemeinsamen Geschlechts gehen sie zu den Dörfern", heißt es, „voran geht der Vater; die Mutter geht hinten . . . die Schwester, die Nachtwandlerin guckt durch die Ritze ins Haus." Zum Dämon Fieber gehört der Bruder Auszehrung (?), die Schwester Husten, der Vetter Ausschlag. Auch Könige sind vorhanden; die Scharen der Rakṣas, welche die Wohnungen der Menschen durchziehen, sind „vom Rakṣaskönig gesandt"[4]).

regelmäßige Benennung der betreffenden Wesen im Ṛgveda (VII, 104, 2: X, 87, 2. 19; 162, 2) angesehen werden. Materialien über die P. sammelt Charpentier, Kl. Beitr. zur indoiran. Mythol. (1911) 1 ff.: seine Ansicht, daß Leuchtkäfer und Irrlichter die ursprünglichen Piśacas seien, kann ich nicht überzeugend finden. — Von allen diesen Wesenklassen sind die Asuras (vgl. oben S. 158 ff.) im ganzen getrennt: sie sind die Feinde der Götter in ihren mythischen Kämpfen, nicht der Menschen im gegenwärtigen Leben. Charakteristisch dafür, wie sie gewissermaßen als die in die vorhistorischen Göttererlebnisse zurückverlegten Rakṣas aufgefaßt werden, ist Taitt. Saṃh. VI, 2, 1, 5. 6. Hier und da erscheinen sie doch auch als der Gegenwart angehörige Feinde der Menschen, z. B. Av. VIII, 6, 5; Kauś. Sūtra 87, 16; 88, 1.

[1]) Av. II, 24: diese Paare gehören zu der von Weber, Ind. Stud. XIII, 183 ff. besprochenen Dämonenklasse der Kimīdin. An solche Zusammenstellungen wird bei den im Ṛgveda (VII, 104, 23; X, 87, 24 cf. v. 13) genannten „Kimīdin-Paaren" gedacht sein.

[2]) Siehe Av. VI, 32, 2 und viele andere Stellen.

[3]) Die neutrale Bezeichnung *rákṣas* berechtigt nicht zu dem Schluß, daß diese Wesen geschlechtslos gedacht seien.

[4]) Hiraṇyakeśin G. II. 3, 7: Av. V, 22, 12.

Die Gestalt der bösen Dämonen ist meist menschenähnlich[1]) — so ist oft von ihrem Haupt und ihren Augen, ihrem Herz, Lunge, Leber und dgl. die Rede —, vielfach aber durch irgend eine ungeheuerliche Eigenschaft oder Mißbildung entstellt: es kommen dreiköpfige Dämonen vor, ein zweimündiger, vieräugiger, fünffüßiger, fingerloser, Unholde mit verkehrten Füßen — die Zehen nach hinten, die Ferse nach vorn —, Dämonen mit Hörnern an den Händen, Gelbauge, Darmmund, Bärenhals, die Kübelhoden[2]). Manche Dämonen haben Tiergestalt; so überfallen Hundegeister das Kind mit einer bestimmten Krankheit (Epilepsie?); es gibt den Eulenspuk, Hundespuk, Wolfspuk, Geierspuk[3]). Viele Dämonen scheinen pflanzengestaltig zu sein[4]). Oft aber sind es nur angenommene Gestalten, tierische oder menschliche, in denen die Geister erscheinen[5]). Sie drängen sich zum Totenopfer in der Gestalt der Vorfahrenseelen, denen das

---

[1]) Wenn Bergaigne (II, 217) meint, daß direkt Menschen (das ist doch wohl mit *mortels* gemeint) Rakṣasnatur beigelegt werde, liegt das meines Erachtens in den von ihm angeführten Stellen nicht. Über das Verhältnis von Menschen zu den ihnen verbündeten Dämonen s. S. 266. Daß übrigens eine gewisse Vermischung zwischen Mensch und Dämon doch eintreten konnte, soll nicht geleugnet werden (S. 266).

[2]) Besonders Ath. Veda VIII, 6 und Hiraṇy. G. II, 3, 7 (vgl. Paraskara I, 16, 23) findet sich viel derartiges.

[3]) Hiraṇy. G. II, 7, vgl. Paraskara I, 16, 24; Ṛv. VII, 104, 22.

[4]) Daher Agni und Indra angerufen werden, die bösen Geister „mit der Wurzel" (*sahamūra, sahamūla*) zu vernichten (Ṛv. III, 30, 17; X, 87, 19), wie auch von ihrer Spitze (*agra*) oder ihren drei Spitzen und der dreifachen Wurzel die Rede ist (Ṛv. III, 30, 17; X, 87, 10). Daß die Wurzel hier nicht bildlich zu verstehen ist, wird dadurch wahrscheinlich, daß in denselben Umgebungen als feindliche Wesen auch „die, deren Gott die Wurzel ist" (*mūradeva*, Ṛv. VII, 104, 24; X, 87, 2. 14) erscheinen, sowie die Frau, „welche die schadenbringende Wurzel hat" (Av. I, 28, 3): die Wurzel, in welcher der böse Geist verkörpert ist.

[5]) Natürlich ist es oft zweifelhaft, ob die Gestalt eines Dämon in diesem oder dem vorigen Sinn zu verstehen ist.

Opfer gebracht wird. Den Frauen nahen sie in der Gestalt ihres Bruders, Gatten, Liebhabers; oder sie stellen ihnen nach, der eine wie ein Hund, der andere wie ein Affe, wie ein ganz mit Haaren bedeckter Knabe; sie werden zu Vögeln und fliegen nachts umher[1]). All dem entsprechen natürlich ihre Stimmen und ihr sonstiges Gebaren: da sind Geister, die abends die Häuser umtanzen und wie Esel schreien, die im Wald Geräusch machen, die laut Lachenden, die aus Schädeln Trinkenden[2]). Überall sind sie zu finden, selbst im Meer; der eine Piśāca fliegt durch die Luft, der andere schleicht bis über den Himmel, noch ein anderer versteckt sich in der Erde. Das fallende Meteor ist Verkörperung eines Rakṣas[3]). „Auf beiden Seiten abgelöst[4]) streicht das Rakṣas durch die Luft." „Im Wasser die Leuchtchen" (d. h. Irrlichter?) sind Piśācas. Vor allem aber nisten sich die Geister in den menschlichen Wohnungen ein. „Aus dem Dorf, das ich betrete," sagt ein Teufelsbanner, „verschwinden die Piśācas." Wie sie in den Dörfern herumziehen und in die Häuser sehen, wurde schon erwähnt. Auch unten im Boden des Hauses sitzen die Unholde; man bittet den „Erdherrn" und Indra, sie von da zu vertreiben[5]). Besonders von den Geistern heimgesucht endlich sind — in Indien wie bei den verschiedensten Völkern — die Kreuzwege, die daher Sitz mannigfachsten Zaubers sind. Gelegentlich spielen dabei Vorstellungen mit wie die, daß man an der Scheide der Wege sich von irgend einer Unglücksmacht zu befreien

[1]) Vgl. Av. XVIII, 2, 28; Ṛv. X, 162, 5; Av. IV, 37, 11; Ṛv. VII 104, 18 (genau genommen handelt es sich an dieser Stelle um die Verwandlung nicht der Dämonen, sondern der mit ihnen verbündeten, Zauberer — s. S. 266 — in Nachtvögel).

[2]) Av. VIII, 6, 10. 11. 14, Hir. G. II, 3, 7.

[3]) Daher dessen Expiation mit „rakṣastötenden Hymnen" (Kauś. Sūtra 126, 9).

[4]) D. h. nicht festgewurzelt wie eine Pflanze.

[5]) Av. IV, 20, 9; Śat. Br. III, 1, 3, 13; Av. IV, 37, 10 (vgl. Roth, Festgruß an Böhtlingk 97; im Text *jyotayamānakān* zu lesen); IV, 36, 7; Hir. G. II, 3, 7; Av. II, 14, 4.

wünscht — sie soll den einen, der Mensch den anderen Weg einschlagen — oder daß jemand der vielen Vorübergehenden das dort niedergelegte Übel auf sich ziehen und dem Zaubernden selbst dadurch Ruhe verschaffen soll[1]): das Hauptmotiv aber bei der Wahl der Kreuzwege für Zauberhandlungen ist offenbar, daß die Geister dort hausen, welche Vorstellung ihrerseits wieder, wie vermutet worden ist, auf die Beziehung der Kreuzwege zu Seelen, auf ihre Geltung als Begräbnisstätten zurückgehen mag[2]).

Die bösen Geister tun ihr schädliches Werk bald aus eigenem Antrieb, bald auf Anstiften von Menschen, denen sie verbündet oder dienstbar sind. Schon im Ṛgveda ist vom „Anschirrer des Rakṣas", dem „Rakṣas der Yātureichen", dem „Yātu der Yātureichen" die Rede; der für den Zauberer gebrauchte Ausdruck Yātudhāna „Behälter des Yātu" führt

[1]) Av. VI, 26, 2. Grierson, *Bihār Peasant Life* 407.

[2]) Ich gebe nur eine kleine Auswahl der reichen Materialien über die Kreuzwege. Dort stattfindende Zauberhandlungen für Bannung von bösen Geistern und Krankheiten Kauś. Sūtra 26, 30; 27, 7. Darbringung an Sahasrākṣa das. 30, 18. Zauber für Wiederfindung des Verlorenen das. 52, 14 (hier mag es sich um den Kreuzweg als den Punkt handeln, von dem aus alle Richtungen überblickt werden). Am Kreuzweg Wohnung Rudras Śatapatha Br. II, 6, 2, 7; Hiraṇy. G. I, 16, 8. Nach einem Todesfall wird das unrein gewordene Feuer auf einem Kreuzweg niedergelegt Āśvalāyana G. IV, 6, 3. Nach dem Tod des Gläubigers wird das Geschuldete auf dem Kreuzweg hingeworfen (für seine Seele? oder als Entfernung einer unheimlichen Substanz?) Kauś. Sūtra 46, 39. Weiteres bei Winternitz, Altindisches Hochzeitsrituell 68. Aus der buddhistischen Literatur hebe ich zwei Stellen hervor, welche die Kreuzwege als Begräbnisplätze zeigen. Mahāparinibbāna Sutta (Dīgha Nikāya vol. II, S. 142): „Wie verfährt man mit dem Leibe eines erdbeherrschenden Königs? . . Bei der Kreuzung großer Hauptstraßen errichtet man einem erdbeherrschenden König ein Leichenmonument (*thūpa*)." Dhammapada-Kommentar S. 309 Fausb.: „Er legte die Gebeine hin und errichtete bei der Kreuzung großer Hauptstraßen ein Leichenmonument (*thūpa*)." Vgl. Samter, Geburt, Hochzeit und Tod 146, sowie den Art. *Cross-Roads* in der *Encycl. of Rel. and Ethics.*

darauf, daß der böse Geist seinem menschlichen Bundesgenossen innewohnend gedacht wird[1]). Die Vorschrift ist bezeichnend, der unter feindlichem Zauber Leidende solle dem Agni Yaviṣṭha[2]) opfern, „der vertreibt die Rakṣas von ihm“: man sieht, wie es als der gewöhnliche Sachverhalt bei solchem Zauber gilt, daß der Zauberer Rakṣasgeister gegen seinen Feind entsandt hat. So wehrt man den Zauber ab, indem man zu den Dämonen sagt: „Wem ihr gehört, den freßt; wer euch geschickt hat, den freßt; euer eigenes Fleisch freßt“[3]).

Die Zeit der bösen Geister ist wie die der Seelen besonders Abend und Nacht. Agni dem Rakṣastöter bereitet nachts einen Opferkuchen, wer von Rakṣas verfolgt wird, „denn bei Nacht gehen die Rakṣas um“; „die Nacht gehört den Rakṣas, so wird gelehrt.“ An die Nacht richtet man den Spruch: „Du an bunten Schätzen reiche, laß mich wohlbehalten durch dich hindurchkommen:“ dann „finden einen die Unholde und Rakṣas der Nacht nicht“. Nachts verdarben (?) die Rakṣas den Göttern das Blut. Nachts suchen die Rakṣas den zu töten, der die Opferweihe (*dīkṣā*) vollzogen hat, aber Agni der Rakṣastöter wacht über ihm. Im Osten haben die Rakṣas keine Macht, denn die aufgehende Sonne schlägt die Rakṣas im Osten zurück“[4]). Besonders aber gehört der Neumond den bösen Geistern, die auch hierin mit den Seelen der Verstorbenen übereinstimmen. Ein Zauberlied des Atharvaveda richtet sich gegen „die Fresser (?), die in der Neumondsnacht sich in Haufen auf-

---

[1]) Vgl. oben S. 265 Anm. 3.

[2]) Eigentlich dem „jüngsten Agni“; hier offenbar wegen des Anklangs an *yavayati* „er vertreibt“. Taitt. Saṃhitā II, 2, 3, 2.

[3]) Av. II, 24.

[4]) Taitt. Saṃh. II, 2, 2, 2; Manu III, 280; Śatapatha Br. II, 3, 4, 23; Taitt. Saṃh. II, 4, 1, 1 (dazu Geldner, Ved. Studien II, 167 A. 1; K. F. Johansson, IF. III, 237); VI, 1, 4, 5; II, 6, 6, 3. — Daß die Rākṣasas nachts besondere Stärke haben, sagt das Mahābhārata VII, 7832.

gemacht haben", ein anderes gegen die Fleischfresser, „die um Neumond auf die Jagd gehen" [1]).

Der Schaden, den diese im Dunkeln ihr Wesen treibenden Geister dem Menschen zufügen, ist natürlich den Vorstellungen fortgeschritteneren Glaubens in bezug auf dämonisches, diabolisches Wirken wenig angemessen. Es handelt sich um sehr konkrete Beschädigung namentlich von Leben und Gesundheit; der gierige Geist stillt Hunger und Durst mit Fleisch und Blut des Menschen. Der gewöhnliche Weg, wie er zu seinem Ziel gelangt, ist, daß er in den Menschen hineinfährt. So heißt es von einem Krankheitsdämon: „Geflügelt fliegt der Jāyānya; er geht in den Menschen ein" [2]). Und man betet zu Agni: „Laß nicht das Rakṣas in uns eingehen, nicht den Yātu der Yātuentsender" [3]). Namentlich der Mund scheint für die Eingangs-, eventuell auch die Ausgangspforte der Geister gegolten zu haben. Beim Genuß von Speise und Trank [4]) dringen sie ein. Bei einer Zauberhandlung zur Austreibung eines Piśāca wischt man sich die Zunge mit einer Hanfschnur ab; so soll der Piśāca sich entfernen [5]). Die Dämonen, welche die Geburten gefährden, schlüpfen zu den Schamteilen des Weibes hinein [6]). Sind die bösen Wesen dann drinnen, so fressen sie des Menschen Fleisch, saugen das Mark aus, trinken sein Blut, erregen Krankheit aller Art. Man betet zu Agni, was die Piśācas dem Kranken abgerissen, zerrissen, fortgeschleppt, was sie von ihm gefressen haben, ihm wieder zu schaffen; „Fleisch und Lebenshauch erwecken wir im

[1]) Av. I, 16, 1; IV, 36, 3. Was an der zweiten Stelle *āgare* und *pratikroše* ist, weiß ich nicht.

[2]) Av. VII, 76, 4.

[3]) Ṛv. VIII, 60, 20.

[4]) Av. V, 29. 6—8. — Haben wir hier nicht einen der Ursprünge des Fastens bei heiligen, d. h. durch Geisternähe gekennzeichneten Anlässen? Die Gefahr soll vermieden werden, daß die Geister in den Essenden einschlüpfen.

[5]) Kauśika Sūtra 25, 28.

[6]) Av. VIII, 6, 3.

Leibe“ [1]). Im Geist erregen die Rakṣas Wahnsinn; der Rede nehmen sie die Kraft, so daß man im Redekampf unterliegt [2]). Besonders gefährlich sind sie natürlich bei den wichtigsten Gelegenheiten des häuslichen Lebens, bei Hochzeit, Schwangerschaft, Kindbett, Bestattung. Dem Kenner des Hochzeitsrituals sind die zahlreichen Riten für Verjagung böser Geister geläufig; ich hebe hier das Abschießen von Stäbchen in die Luft hervor mit dem Spruch: „Ich durchbohre das Auge der Rākṣasas, die um diese Braut herumstreichen, welche zum Feuer tritt“ [3]). Wenn dann nach der Hochzeit dem jungen Paar für eine gewisse Zeit — drei Nächte oder länger — Enthaltsamkeit aufgelegt wird [4]), so wird vielleicht der ursprüngliche, freilich den vedischen Indern offenbar nicht mehr verständliche Sinn auch dieser uralten, weitverbreiteten Sitte in der Furcht vor Geistern zu suchen sein, die beim Beilager in das Weib miteinschlüpfen, der Frucht Gefahr bringen, auch ihrerseits das Weib befruchten — denn danach sind die Geister selbstverständlich lüstern [5]) —; man führt sie irre, indem man ihnen Unterlassung der Ehevollziehung vorspiegelt [6]). Ich

[1]) Av. V, 29, 5.

[2]) Av. VI, 111, 3; Hir. G. I, 15, 5.

[3]) Mānava Gṛhya I, 10 (Winternitz, Altindisches Hochzeitsrituell 60).

[4]) Weber und Haas, Ind. Stud. V, 325 f.; Winternitz a. a. O. 87; vgl. Ploß, Das Weib I [7], 503; v. Schroeder, Hochzeitsbräuche der Esten 192 f.; Fehrle, Kultische Keuschheit 40; J. J. Meyer, Das Weib im altindischen Epos 235 f.

[5]) Vgl. Av. IV, 37, 11; Śatapatha Brāhm. III, 2, 1, 40 usw.

[6]) Oder wird vielmehr — doch eins schließt das andere nicht aus — das Weib als in diesen Tagen von Geistern umschwärmt angesehen, vor denen der Mann sich zu hüten oder deren Vorrecht er zu respektieren hat? Ist aus dem Tabu dieser drei Nächte die indische Vorstellung entwickelt, daß die Frau vor dem menschlichen Gatten drei überirdischen Gatten (Soma, dem Gandharva, Agni; Ṛv. X, 85, 40. 41) gehört habe? — Weiter drängt sich natürlich die Frage auf, ob hier auch das Motiv im Spiel gewesen ist, die Kraft zu schonen und anzusammeln, über die man dann um so sicherer wird verfügen können.

übergehe hier die der Schwangerschaft und Entbindung zugehörigen Gebräuche, die gleichfalls der Furcht entstammen, daß Geister die Frucht verzehren, die männliche Frucht in eine weibliche verwandeln oder sonstigen Schaden stiften könnten[1]).

Beim Bestattungsritual werden uns die auch den Toten und seine Hinterbliebenen umlauernden bösen Geister begegnen. Ein anderes den Angriffen der Geister besonders ausgesetztes Gebiet ist das Opfer. Schon der Ṛgveda spricht von den „die Opferspeise an sich raffenden Yātus", von den Zauberern (*rakṣásas*), „die Trug bereitet haben beim göttlichen Opfer", und der Atharvaveda enthält den Spruch eines solchen Zauberers, der seines Feindes Opfer durch dämonischen Trug zu vereiteln sucht: „die Yātudhānas, Nirṛti und das Rakṣas, die mögen seine Wahrheit durch Trug vernichten"[2]). Dementsprechend begleiten denn auch das Opfer von Anfang bis Ende Sprüche und Handlungen, die sich auf Abwehr der Dämonen beziehen. — Wie dem Menschen selbst, schaden die Geister und ihre Anstifter natürlich auch dem Vieh; sie trinken den Kühen die Milch weg und zehren vom Fleisch der Pferde[3]); auch das Haus wird von geisterhaften Feinden angegriffen; spaltet sich ein Hauptbalken, so hat sich ein Bote des Todes auf ihn niedergelassen[4]). Jeder Augenblick des Lebens, jede Handlung, jeder Besitz ist so von Scharen unsichtbarer Feinde, den Bundesgenossen menschlicher Unheilstifter, bedroht.

Schließlich sei bemerkt, daß sich die bösen Dämonen in unmerklichen Übergängen, beständigem Hin- und Herschwanken mit einem Reich anderer feindlicher Mächte ver-

[1]) Vgl. außer den Gṛhyatexten namentlich Av. VIII, 6.

[2]) Ṛv. VII, 104, 21. 18; Av. VII, 70, 2. Es ist bekannt, wie auch den Späteren die das Opfer störenden Rakṣas geläufig sind; vgl. z. B. Rāmāyaṇa I Kap. 30 (ed. Bombay), Śakuntalā Str. 93 Pischel.

[3]) Ṛv. X, 87, 16 f.

[4]) Kauś. Sūtra 135, 9.

mischen: mit den mehr unpersönlich gedachten, aber doch fortwährend ins Persönliche hinüberspielenden schädlichen Potenzen oder Substanzen — Krankheit, Kinderlosigkeit, Schuld usw. —, die in der Luft herumfliegen, dem Menschen anfliegen, deren Ansteckung er sich durch Berührung zuzieht, die von sich abzuleiten, dem Feinde zuzuleiten eine Hauptaufgabe der Zauberkunst ist. Die unten zu gebende Darstellung des Zauberkultus, wie sie die Besprechung der bösen Geister durch Beschreibung der gegen sie gerichteten Abwehr ergänzen wird, muß sich auch mit dem Kampf gegen derartige Substanzen oder Fluida beschäftigen und damit die Wirkungsweise dieser selbst aufzuhellen versuchen.

Weltentstehung. Menschen. Priesterliche und kriegerische Heroen

Der Betrachtung darüber, wie sich im vedischen Weltbild neben Götter und Dämonen das Menschengeschlecht stellt, mögen einige Bemerkungen vorausgeschickt werden über die Vorstellungen von der Weltentstehung und vom Verhältnis der Götter zu ihr [1]). Diese Probleme stehen für die Dichter des Ṛgveda nicht gerade im Vordergrund. Uns mag es selbstverständlich scheinen, daß auf die Frage nach der Entstehung der Welt die Urkunden unseres Glaubens eingehende, bestimmte Antwort geben; im Veda, insonderheit seinen älteren Schichten, verhält sich das anders. Hier handelt es sich ja darum, die Götter zu verherrlichen und sich ihre Gunst zu sichern, nicht aber darum, in Geheimnisse einzudringen, die jenseits der Götterwelt liegen mögen und in keinem Fall mit dem Wohl und Wehe des gegenwärtigen Augenblicks zusammenhängen.

Ein Gott, dessen Majestät beanspruchen könnte, daß ihm und keinem anderen die Würde eines Weltschöpfers bei-

[1]) Ich weise hin auf Lukas, Die Grundbegriffe in den Kosmogonien der alten Völker 65 ff.; Geldner, Zur Kosmogonie des Rigveda (Marb. 1908).

gelegt werde, ist für die vedischen Sänger nicht da. Kein Gott, der imstande wäre, der Träger einer ungeheuren Antithese Gott — Welt zu sein. Sondern alle die vielen Götter, innerhalb der Welt stärkste Macht übend, gehören selbst der Welt an. Man preist ihr weltordnendes Wirken; auch, daß sie diese und jene für das Leben bedeutsamste Wesenheit gewonnen oder hervorgebracht haben. Aber unbeschadet solcher göttlicher Großtaten wird doch offenbar die Existenz eines von den Göttern nicht geschaffenen, nur von ihnen Licht und Gesetz empfangenden Daseins als selbstverständlich vorausgesetzt. Die Weise, in der sie dies Dasein ordnen und bereichern, pflegt entsprechend dem Stil, in dem ihre eigenen Gestalten gebildet sind, kaum mehr in den bizarren Formen geschildert zu werden, die so vielen Schöpfungs- und Weltordnungsmythen primitiver Völker innewohnen. Die Bilder, an die sich die Phantasie der Vedadichter hier hält, erscheinen als vergleichsweise gereinigt, verständig. Voran stehen die von der Tätigkeit des Zimmermanns, gelegentlich auch des Schmieds[1]). Beide Welten, die sechs Himmelsrichtungen werden ausgemessen. Die Erde wird mit Pflöcken festgehalten, der Himmel gezimmert, mit Pfosten gestützt. Weiter spielt dann der Ausdruck Erzeugen oder Gebären[2]) eine Rolle; oft wird gesagt, daß auf diese Weise Sonne, Erde, Wasser, Licht, Tage ins Dasein gerufen sind. Zweifellos ist das überall oder fast überall bildlich gemeint und ist eben nur an ein Hervorbringen im allgemeinen gedacht, ohne daß über dessen genaue, sozusagen technische Natur durch jenen Ausdruck etwas ausgesagt würde. Als Subjekte aber alles dieses Arbeitens oder Hervorbringens erscheinen bald die Götter im allgemeinen, bald, der Weise

[1]) Diese und ähnliche sind weit über die Erde verbreitet. Vgl. z. B. Brinton, *Religions of Primitive Peoples* 123.

[2]) Er steht, wie Geldner a. a. O. 3 treffend bemerkt, in den älteren Texten etwa an der Stelle, die später durch die Vorstellung des Aussichentlassens (*sṛj-*, vgl. meine „Lehre der Upanishaden" 82 f.) eingenommen wird.

des vedischen „Henotheismus“ entsprechend, der Reihe nach so ziemlich alle einzelnen Götter, wie eben die Sänger sie gerade zu preisen haben, dazu auch die hingegangenen „Väter“ (siehe unten S. 285). In erster Linie stehen Indra und Varuṇa, der eine mehr mit seiner ungeheuren Kraft die Dinge bemeisternd, der andere sie ordnend durch Weisheit und verborgenes, wunderbares Können. Unvermeidlich entstehende Kollisionen der verschiedenen Vorstellungsreihen werden gelegentlich gefühlt und dann natürlich als Sitz besonderer Mysterien bestaunt. Himmel und Erde sind Vater und Mutter der Wesen, und doch hat Indra Himmel und Erde hervorgebracht; so wird zu ihm gesagt: „Du hast Vater und Mutter zusammen aus deinem Leibe gezeugt“ (X, 54, 3). Im ganzen kann man den hier besprochenen Vorstellungen eine gewisse Dürftigkeit wohl nicht absprechen; Macht der Phantasie, Tiefe des Denkens kommt kaum in ihnen zur Erscheinung. Offenbar bestanden dann neben alldem auch Mythen aus vorgeschichtlicher Zeit, in vorgeschichtlichem Stil, nicht hineinpassend in die Indra oder Varuṇa feiernde Poesie, aber gelegentlich in der späteren Literatur erhalten und durch ihren Charakter ihr Alter verratend. Wenn ein Brāhmaṇatext erzählt, wie im Anfang der Dinge die Erde nur spannengroß war und der Eber Emūṣa sie in die Höhe wühlte, entspricht das so genau der Weise primitiver Kosmogonien, daß entsprechende Herkunft zu vermuten berechtigt scheint[1]). Ähnlich ist wohl zu urteilen[2]) über den in einer jungen Partie des Ṛgveda selbst (X, 90) enthaltenen Mythus von der Entstehung der Wesen aus dem tausendköpfigen, tausendäugigen, tausendfüßigen Puruṣa („Mann“). Ein riesenhaftes Urwesen. Die Götter bringen ihn als Opfer dar. Aus diesem Opfer werden die Veden geboren, Rosse und Rinder, Ziegen und Schafe. Aus

[1]) Das hat A. Lang in *„Myth, Ritual and Religion“* (Kapitel über die indischen Mythen von der Weltentstehung) bemerkt. Der Eber: Śatapatha Br. XIV, 1, 2, **11.**

[2]) Wie gleichfalls A. Lang (a. a. O.) erkannt hat.

des Puruṣa Haupt entsteht der Brahmane; aus seinen Armen, Schenkeln, Füßen die anderen Kasten. Mond und Sonne, Himmel und Erde werden aus ihm geboren. Das Motiv der Opferung mag junge Zutat eines priesterlichen Erzählers sein. Der Glaube aber, daß die Welt aus dem zerstückelten Leibe eines Riesenwesens, wie des eddischen Ymir, geformt ist, findet sich in primitiven Kosmogonien häufig und wird von solchen Regionen den Weg bis in den Ṛgveda gefunden haben.

Das Lied vom Puruṣa führt uns von den meist rasch hingeworfenen Äußerungen über Götter als Weltordner zu umfassenderen Bildern von der Entstehung des Weltganzen. Da treten, in den jüngeren Teilen des Ṛgveda, Figuren und Probleme hervor, die den alten Preisliedern im ganzen fern liegen. Was ist es, das dem Dasein der Götter in fernster Ferne vorangeht? Was steht ihnen als das von ihnen zu Ordnende, zu Durchleuchtende gegenüber? Man beschäftigt sich mit der Frage: „Was war der Wald (d. h. das Holz), was der Baum, aus dem sie Himmel und Erde gezimmert haben?“ Und der von den jetzt sich erhebenden monotheistischen Antrieben bewegte Gedanke neigt dazu, den Bearbeiter dieses Stoffes, den großen Werkmeister des Universums, in einem neuen, unvergleichlichen Gott zu erkennen — etwa dem Gott „Allschöpfer“ (Viśvakarman; X, 81. 82), oder einem Unbekannten, „der über den Göttern als der eine Gott da war“, und nach dem man nur zu fragen weiß: „Wer ist der Gott, daß wir ihm opfern mögen?“ (X, 121 [1]). Neben dem göttlichen Wirken aber tritt auch die Vorstellung selbständiger Entwicklung der Weltsubstanz hervor. Statt zum Dualismus — Geformtes und formender Gott — neigt man da mehr zum Monismus. Aber man scheint kaum mit Bewußtsein zwischen dieser und jener Anschauung zu wählen, sondern man folgt der Bahn, auf

[1]) Die im Schlußvers des Liedes gegebene Antwort, welche Prajāpati, den Weltschöpfer der Brāhmaṇaperiode, nennt, ist spätere Zutat.

welche die Phantasie eben gerät. Unpersönliche Wesenheiten, Abstraktionen mit zauberhaftem Anhauch, bald primitiver Spekulation, bald dem Grenzgebiet von Mythus und Spekulation angehörig, läßt man auseinander geboren werden. Dazwischen treten phantastische Personen auf. Aus dem Nichtsein wurde das Sein geboren. Nach ihm wurden die Weltgegenden geboren; es (das Sein?) wurde geboren aus dem Wesen mit den aufwärts gekehrten Sohlen (X, 72 [1]) — dies scheint Beschreibung einer Asketenstellung; ein urweltlicher Yogin läßt die Dinge aus sich hervorgehen. Dann weiter wird aus Aditi (S. 202 f.) Dakṣa („Geisteskraft") geboren, und aus Dakṣa Aditi: die in sich zurücklaufende Bewegung zeigt wohl an, daß dies ein Anfang ist; nach Aditi „wurden die Götter geboren, die herrlichen, der Unsterblichkeit verschwisterten". An einer anderen Stelle: „Aus dem glühenden Tapas (Kasteiung) ward Ordnung und Wahrheit geboren; daraus ward die Nacht geboren; aus ihr das wogende Meer. Aus dem wogenden Meer ist das Jahr geboren, das Tage und Nächte ordnet, der Gebieter über alles, was Augen hat. Sonne und Mond bildete Dhātar (der ‚Macher', oben S. 61) nacheinander, Himmel, Erde und den Luftraum, und dann die Sonne [2])" (X, 190). Also eine Entwicklung, in der aus „Ordnung und Wahrheit" erst Dunkles, Fließendes hervorgeht, dann aus diesem das Hellere, Bestimmtere. Ein Gott erscheint — woher, erfahren wir nicht —, und seine bildende Arbeit führt den Fortschritt weiter.

Doch wir sind schon in die Sphäre der beginnenden

[1]) Den hier mitgeteilten Sätzen geht voran: „Brahmaṇaspati (oben S. 65 f.) hat diese (Geburten) wie ein Schmied zusammengeschweißt." Hat der Gott also vor dem Nichtsein, Sein usw. existiert? Oder ist die Meinung, daß seine Aktion, wenn auch im Eingang genannt, doch erst an späterer Stelle der Vorgänge eingegriffen hat? Vielleicht tun wir unrecht, dem Dichter eine bestimmte Überzeugung vom einen oder anderen zuzuschreiben.

[2]) Man bemerke, wie die wirre Darstellung die Sonne zweimal nennt (erst *sūrya*, dann *svar;* vgl. meine Note zu X, 189, 1).

philosophischen Spekulation hinübergeraten, die bald in jenem wundervollen Gedicht „Da war nicht Nichtsein und da war auch Sein nicht" (X, 129) einen Höhepunkt erreicht. Ein Weg, den wir hier nicht zu verfolgen haben. —

Daß die Weltentwicklung auf den Menschen als auf ihr Ziel hinarbeite, wie der Schöpfungsbericht der Genesis es ansieht, liegt allen diesen Gedankenkreisen fern. Der Mensch, oder auch hier der Brahmane, dort der Kṣatriya, Vaiśya, der Śūdra, ist eben nur eins der vielen Gebilde, welche die Welt erfüllen, neben Rossen und Rindern, neben Veden und Versmaßen.

Oft erscheint als an der Spitze des Menschengeschlechts stehend die Gestalt des ersten Menschen.

Die Vorstellungsmassen sind hier noch im Fließen; so überrascht es nicht, daß verschiedene Exemplare dieses Typus nebeneinander liegen. Besonders ist zu sprechen auf der einen Seite von Yama, mit dem sein Vater (so auch im Awesta) Vivasvant eng zusammengehört, anderseits von Manu.

Yama ist im Veda vor allem Beherrscher der Toten; als solcher wird er uns weiter unten beschäftigen [1]). Diese Würde nun gehört ihm deshalb, weil er „als der Erste der Sterblichen gestorben, als Erster in jene Welt hingegangen ist" (Av. XVIII, 3, 13 vgl. Ṛv. X, 14, 2). Damit müssen weiter die Schlußfolgerungen kombiniert werden, auf die ein dialogisches Lied des Ṛgveda (X, 10) führt. Dort sucht ein weibliches Gegenbild des Yama, Yamī — die beiden Namen bedeuten den männlichen bzw. den weiblichen Zwilling — ihn zur Liebe zu locken: „Das verlangen jene Unsterblichen: einen Sprößling des einzigen Sterblichen." Aber er weist die Versuchung zu Verbotenem zurück. Längst ist erkannt, daß dies Lied, das Yama als die Schuld des Inzests vermeidend darstellt, eben dadurch alten Glauben an Inzest erweist. So ließ der Mythus — wir haben Grund,

[1]) Siehe den Abschnitt über Seelenglauben.

ihm indoiranisches Alter zuzuschreiben[1]) — offenbar von diesem urweltlichen Zwillingspaar die sterblichen Menschen erzeugt werden. Ein leicht verständlicher Zug: wenn nach dem ersten Elternpaar gefragt wurde, fand man es nicht befriedigend, hier bei einem ältesten Mann, dort bei einem zufällig zu ihm sich findenden ältesten Weib anzulangen; der letzte Anfang mußte ein Anfang sein, die beiden als Zwillinge zueinander gehören. Wie dann mit diesem Wesen Yamas als Vater des sterblichen Geschlechts seine Rolle als erster Verstorbener und Beherrscher der Toten[2]) eng und natürlich zusammenhängt, liegt auf der Hand[3]).

Neben Yama steht sein Vater Vivasvant: ein weiteres Exemplar des Typus des ersten Menschen und Begründers menschlicher Daseinsordnungen. Veda und Awesta, Zeugnisse verschiedensten Inhalts und verschiedenster Färbung vereinigen sich, ihm dies Wesen zuzuweisen. Das Awesta nennt ihn den ersten Sterblichen, der Haoma (Soma) gepreßt hat[4]). So ist es im Veda Vivasvant, dessen Bote vom Himmel das Feuer, die beherrschende Macht des Opfers, herabbringt. Agni selbst ist Bote des Vivasvant; Vivasvants Gebete treiben Soma an zu fließen; den Platz, an dem das Opfer vollzogen wird, nennt der Priester, den gegenwärtigen Vorgang an sein urweltliches Prototyp anknüpfend,

[1]) Dem Zwillingspaar Yama-Yamī entspricht das iranische Yima-Yimeh.

[2]) Im Awesta als König eines goldenen Zeitalters; s. unten den Abschnitt über Seelenglauben.

[3]) Hillebrandts (V. M. I, 495, Lieder des Ṛv. 139) Ansicht, daß der Yama von Ṛv X, 10 von Yama dem Totengott zu unterscheiden sei, ist unannehmbar. Neben anderen Gegengründen beachte man die besondere Natur der Liedersammlung X, 10—19, die beständig von ausgesprochenen oder versteckten (s. meine Noten zu 12, 6; 13, 4) Beziehungen auf Yama voll ist. Daß es sich da um zwei verschiedene Yamas handelt, die nichts miteinander zu tun haben, ist eine gewaltsame Annahme.

[4]) Der zweite ist Āthwya, der dritte Thrita („der Dritte"). Wie nah hier Äußerungen des Ṛgveda stehen, hat Hillebrandt V. M. III, 343, Anm. mit Recht hervorgehoben.

die Stätte des Vivasvant. Begreiflich, daß ein solcher erster Opferer mit Yama eng zusammenhängt [1]). Nur bleibt die Frage ungelöst, ob die Figur des Vivasvant von Anfang an in diesem Zusammenhang und für ihn gestaltet ist, oder ob man zwei unabhängig entstandene, teilweis verwandte oder identische Elemente enthaltende Gebilde nachträglich in dieser Weise zueinander geordnet hat [2]). Der Name Vivasvants, „der Aufleuchtende“ [3]), löst die Frage nicht. Er mag mit einem Zug des Mythus, der uns nicht erhalten ist, zusammenhängen. Das Zusammentreffen so vieler gewichtiger Indizien, die Vivasvant wie Yama zu einem Repräsentanten der Anfänge menschlichen Daseins machen, wird Mißtrauen erwecken gegen Versuche, aus jenem Namen auf eine himmlische Naturwesenheit zu schließen, wie sich denn teils für Vivasvant, teils für Yama die Deutungen auf Lichthimmel, Tag, Sonne [4]), Mond in gewohnter Weise abgelöst haben.

Weiter tritt im Veda als erster Mensch Manu oder Manus („Mensch“) auf. „Der Vater Manu“ ist das in der

[1]) VIII. 67. 20 wird der Todesgott statt als Yama geradezu als Vivasvant benannt. Stellen über Viv. als Vater des Menschengeschlechts: Hillebrandt V. M. I, 488.

[2]) Da er Vater des ersten Sterblichen ist, wird V. selbst doch wohl als nicht sterblich gedacht sein. In der Tat richtet man an ihn den für Götter, nicht für Tote gebrauchten Opferruf *svāhā* (nicht *svadhā*), während für Yama beide Rufe vorkommen. Dazu scheint Av. XVIII, 3, 62 zu stimmen, Ṛv. X, 17, 2 freilich vielleicht zu widersprechen: eine gewisse Unklarheit kann hier nicht befremden. Vgl. übrigens oben S. 226 A. 2.

[3]) Zusammengehörig mit dem stehend vom Aufleuchten der Morgenröte gebrauchten Verb. Bartholomaes (WB. Sp. 1452) Zweifel an dieser Zusammengehörigkeit kann ich im Hinblick auf Stellen wie I, 44. 1; III, 30, 13; VIII. 102. 22 mir nicht aneignen.

[4]) Zeugnisse schon der jüngeren Veden für Viv. = Sonne: Hill. V. M. I, 488. Als ṛgvedisches Zeugnis wird u. a. (ebendas. 486) I, 46, 13 geltend gemacht: Die Aśvin, „die bei Vivasvant gewohnt haben“, sollen zu unserem Opfer kommen. Warum bei der Sonne? Warum nicht beim ersten Opferer? Wie sie diesen besucht haben, sollen sie jetzt uns besuchen: dafür spricht auch das dann folgende *manuṣvat*.

Vedazeit durchaus lebendige Exemplar dieses Typus [1]), während Vivasvant im Abblassen begriffen ist und bei Yama hinter der Vorstellung des Totenbeherrschers die des ersten Menschen — vielleicht wegen der Verknüpfung mit dem Gedanken an den Inzest (S. 280) — stark zurücktritt. Ganz wie bei Vivasvant hebt sich auch bei Manu die sakrifikale Seite des Urmenschen besonders hervor. Wie die „Stätte des Vivasvant" ist es die „Wohnung des Manu", in welcher der vedische Priester das Opfer, bei dem er selbst fungiert, als vor sich gehend denkt [2]). Das Opfer des Manu ist Prototyp des gegenwärtigen Opfers. Indra trinkt Manus Soma, drei Teiche voll, sich zum Vṛtrakampf zu stärken (V, 29, 7). Agni ist der von Manu eingesetzte, von Manu entflammte; man bittet ihn beim gegenwärtigen Opfer seines Amtes zu walten wie er es für Manu getan hat, als dieser die Götter „mit der ersten Opferspende verehrt hat, entflammten Feuers, (aufmerksamen) Geistes, mit den sieben Priestern" [3]) (X, 63, 7) [4]).

Jenseits des ersten Menschen verlaufen die Wurzeln der Menschheit in die Götterwelt. Es scheint freilich nicht, daß der Idee von der Verwandtschaft zwischen Menschen und

[1]) So erscheint denn auch Manu wie Yama in jüngerer vedischer Zeit als Sohn des Vivasvant. Vielleicht geht das (oder Identifikation beider?) auf den Ṛv. zurück (VIII, 52, 1: weiteres über Beziehungen dort zwischen M. und Viv. s. bei Bergaigne I, 88).

[2]) Materialien bei Bergaigne I, 66.

[3]) Auf diese kommen wir sogleich zurück.

[4]) Nur kurz sei berührt, daß an Manu auch — indem gewissermaßen der Adam des Veda die Rolle des Noah mit übernahm — die Sage von der Flut geknüpft ist, aus der sich Manu, gewarnt von einem mit übernatürlichem Wissen ausgerüsteten Fisch, in einem Schiff rettet (s. namentlich Śatapatha Brahmaṇa I, 8. 1. 1 ff.). Mit den meisten Forschern halte ich diese erst in der jüngeren vedischen Überlieferung begegnende Erzählung für Lehngut aus dem babylonischen Kulturkreis. Vgl. neben den bekannten Arbeiten Andrees und Useners namentlich Winternitz, Die Flutsagen des Altertums und der Naturvölker (Mitt. der Anthrop. Gesellschaft in Wien Bd. XXXI, 1901).

Göttern — in den Hymnen beruft sich der Beter dem Gott gegenüber zuweilen auf diese[1]) — erheblicheres religiöses Gewicht zugekommen wäre, und in fester Form fixiert war die betreffende Vorstellung so wenig wie überhaupt die kosmogonischen oder theogonischen Vorstellungen des Veda. Bald wird auf Himmel und Erde, das große Elternpaar alles Seienden, als Vater und Mutter auch der Menschen gedeutet; gelegentlich ist von Agni als dem Vater der menschlichen Geschöpfe die Rede (S. 124 f.); das Zwillingspaar der Urmenschen, Yama und Yamī, sagt zueinander: „Der Gandharva in den Wassern und die Wasserfrau, das ist unsere höchste Verwandtschaft und Geschwisterschaft" (X, 10, 4).

Auch einzelne menschliche Geschlechter haben ihren eigenen, unabhängigen Ursprung von den Göttern. Bald ist von göttlichen Vätern, bald von göttlichen Müttern oder von beidem die Rede. Vasiṣṭha wird wunderbar von Mitra und Varuṇa erzeugt; Urvaśī die Apsaras ist seine Mutter (VII, 33, 11 f.). Und der Dichter sagt wie von Manu, dem Vater des ganzen Menschengeschlechts, so auch von den Stammvätern brahmanischer Familien wie Kaṇva und Atri: „Die sind an die Götter geknüpft; von ihnen kommt unser Geschlecht" (I, 139, 9).

Diese Stammväter der großen brahmanischen Gentes sind die „sieben Priester", die uns schon oben (S. 283) als mit Manu opfernd begegnet sind: wieder ein Exemplar des Typus der menschlichen Begründer irdischer Ordnungen, sozusagen der Eröffner des menschlichen Lebens. Schärfer als im Fürstenstand ist unter den Brahmanen ein gentilizisches System ausgeprägt, das in bestimmter Zahl von Geschlechtern alle umfaßt. So konnte sich für die priesterlichen Ahnen leichter als für die fürstlichen die Vorstellung eines festen Kreises zusammengehöriger Personen entwickeln: und diese ältesten Brahmanen und Meister der Opferkunst

[1]) Siehe Bergaigne I, 36.

mußten in der Phantasie ihrer Nachkommen um so mehr in den Vordergrund des mythischen Urgeschichtsbildes treten, als es nicht die Begründung weltlich-staatlichen Wesens war, auf die sich das Interesse richtete, sondern die der Opferordnungen, dazu die Erwerbung solcher wichtigster Besitztümer der Menschheit wie des Lichts und der Herden: wobei priesterlicher Opfer- und Zauberkunst, nicht fürstlich-kriegerischer Macht die leitende Rolle zufiel. Die „sieben Ṛṣis" oder „unsere Väter" oder „die Angiras" [1]) haben „im sonnenlosen (?) und im sonnenbeschienenen (?) Luftraum sitzend diese Wesen geordnet", „das verborgene Licht gefunden, mit kräftigem Spruch die Morgenröte erzeugt"; „wie ein dunkles Roß mit Perlen, so haben die Väter den Himmel mit Sternen geschmückt; in die Nacht haben sie das Dunkel, in den Tag das Licht gelegt" [2]). Vor allem aber haben sie mit ihrem Gebet und mit entflammtem Feuer den Felsen gesprengt, der die von den Paṇis versteckten Kühe einschloß; so haben sie Nahrungssegen sich und der Menschheit erworben [3]). Man kann sagen, daß sie jenen großen Spendern seelischen Heils, wie sie später in Yājnavalkya, in Buddha verehrt wurden, als eine Art primitiver, noch nicht zu spekulativer und ethischer Höhe aufgestiegener Heilbringer vorangehen.

Was in alter Überlieferung von den einzelnen der priesterlichen Heroen erzählt wird, liegt zum größeren Teil außerhalb des mythologischen Gebiets. Es sind überwiegend Beweise priesterlicher Kunst und Macht, betätigt in geschichtlichen Ereignissen oder idealen Vorgängen, zu denen

[1]) Vgl. über diesen Namen das S. 126 Bemerkte. Wie wir eben den sieben Priestern als Opfergehilfen des Manu begegneten, bilden im Jenseits die Angiras Yamas Gefolge. Beim Totenopfer verehrt man „Yama den von den Angiras begleiteten" und betet: „Setz dich nieder, Yama, auf dieser Streu, vereint mit den Angiras, den Vätern" (Ṛv. X, 14, 4).

[2]) Ṛv. X, 82, 4 (ich vermute *niṣattāḥ*; vgl. meine Note); VII, 76, 4; X, 68, 11.

[3]) Vgl. über diesen Mythus oben S. 144.

das Bild des tatsächlichen Geschehens erhoben wurde. Selbstverständlich fehlt übernatürliche Staffage nicht. Da wurde erzählt, wie die sieben Ṛṣis — hier tritt die ganze Schar gemeinsam auf — dem Weib — vielleicht der von Not bedrängten Witwe — des Königs Purukutsa einen Heldensohn „den Trasadasyu durch Opfer gewonnen haben, den indragleichen Feindebezwinger, den Halbgott"; dieser Erzählung (IV, 42) geht ein Kampfgespräch zwischen Indra und Varuṇa voran, den beiden rivalisierenden Göttern, an die sich die Königin mit ihren Priestern wandte und die dann versöhnt und vereint ihr jene Gnade zuteil werden ließen (vgl. S. 98 f.). Oder das Priestergeschlecht der Viśvāmitriden erzählte von seinem Ahnherrn, wie er durch sein Gebet die Flüsse für Streitwagen und Troß der Bharatas überschreitbar gemacht, wie er durch Somaopfer dem Sudās Indras Hilfe erlangt und dann nach gewonnenem Sieg das Roßopfer ausgerichtet hat: vielleicht spielte in diese Erzählung auch schon die tödliche Feindschaft hinein, welche die rivalisierenden Priestergeschlechter der Viśvāmitras und der Vasiṣṭhas trennte und von ihnen — mit Recht oder Unrecht — auf die beiden Stammväter zurückgeführt wurde[1]). Daneben dann kleine der täglichen Wirklichkeit entnommene oder wenigstens nach deren Motiven erfundene Bilder aus dem geistlichen Leben, zuweilen nicht ohne vergnügliche Bosheit gezeichnet: der sich kasteiende Agastya, dem die jugendlichen Wünsche der Gattin einen Strich durch die geistlichen Übungen machen, oder das priesterliche Ehepaar von Herrn und Frau Mudgala, die mit wenig sportsmäßigem Gefährt sich beim Wettfahren zwar etwas auffallend ausnehmen, aber schließlich doch mit Indras Hilfe glorreich bestehen[2]).

Unter den königlichen und kriegerischen Heroen finden

[1]) Ṛv. III, 33 (oben S. 247); III, 53 (vgl. Hillebrandt, Festgruß an Boehtlingk 43; Geldner, Ved. Studien II, 158 f.; meine Noten). Siehe auch meine Bemerkung ZDMG. XLII, 204 A. 3.

[2]) I, 179; X, 102 (Literatur dazu in meinen Noten).

sich wie unter den priesterlichen zahlreiche Stammgründer. Von Purūravas, dem Gatten der schönen Wassernymphe, wurde schon gesprochen (S. 256 f.), ebenso (S. 152) von den Kampfgenossen und Schützlingen Indras, die an seinen Taten der Dasyubezwingung teilnehmen, wie Atithigva: wir haben uns mit der Stellung dieser Personen und ihrer Taten zur geschichtlichen Wirklichkeit schon oben beschäftigt[1]). Weiter ist hier an die den verschiedensten Kategorien zugehörigen passiven Helden der von den Aśvin erzählten Rettungsgeschichten zu erinnern; auch in bezug auf sie verweisen wir auf oben (S. 214 f.) Bemerktes. Der Zukunft muß es vorbehalten bleiben, von den großen epischen Dichtungen der späteren Zeit aus tieferes Eindringen in die älteren Phasen der indischen Heldensage zu versuchen; der Urwald des Mahābhārata harrt noch der wegebahnenden Axt. —

Es darf wohl festgehalten werden, daß es überall, auch wo geschichtliche Erinnerungen nicht in Frage kommen, doch die wirkliche Menschenwelt ist, von der die Konzeption dieser sagenhaften Menschen ausgeht. Daß menschlich gedachte Helden oder Patriarchen des Veda als abgeblaßte, zur irdischen Sphäre herabgesunkene Götter[2]) oder Dämonen oder auch direkt als Verkörperung von Naturmächten aufzufassen seien, halte ich für wenig wahrscheinlich. Wohl nehmen an den siegreichen Taten, welche die Naturordnung begründet haben, die Väter des Menschengeschlechts teil oder vollbringen sie selbst: die Gewinnung der Sonne, der Morgenröten usw. Aber ihre Rolle ist darum doch nicht die einer Naturmacht; sie sind nicht etwa beispielsweise Lichtgenien, sondern durchaus Menschen; die Vorstellung ist eben die, daß im Bündnis mit den Göttern die Kraft der ersten Menschen jene Erfolge errungen hat. Oder wenn als Gatte der schönen Nymphe ein menschlicher Heros,

[1]) Hier sei auch des Rosses Dadhikrāvan gedacht, das zu göttlichen Ehren gelangt ist, S. 69.

[2]) In bezug hierauf verweise ich auf die Polemik Gruppes (Griech. Kulte und Mythen I, 298 ff.) gegen Bergaigne.

König Purūravas erscheint, ist der nicht etwa als der Donnerheros zu deuten, der ein Abenteuer mit der Wolkenfrau hat, oder als die der Morgenröte folgende Sonne. Es handelt sich nicht um ein Gattenpaar von gleichberechtigtem überirdischem Rang, sondern es ist wesentlich, daß der Göttin ein Mensch gegenübersteht[1]): nichts anderes als ein in die heroische Sphäre erhobener Verwandter der Männer, die im heutigen Volksglauben mit Seligen Fräulein, Fanggen, Skogsnufvar eheliche Vereinigung eingehen[2]).

Anhang

Gute und böse Götter. Die göttliche und die sittliche Welt

Die Darstellung der einzelnen vedischen Götter verlangt noch eine nachträgliche Ergänzung: wir müssen die Frage nach dem Verhältnis dieser Götter zu Gut und Böse aufwerfen. Diese Frage aber gestaltet sich zuvörderst zu der nach ihrem nützlichen oder schädlichen Charakter für den Menschen.

Bei einem siegreich vordringenden, in Fülle lebenden Volk, insonderheit unter dessen herrschenden Klassen, mußte optimistische Auffassung des Weltlaufs vorwalten, ein Glaube, der in den vornehmsten Mächten des Universums segenbringende Freunde sieht. Dieser freundliche Charakter überwiegt unter den Göttern des vedischen Pantheon in der Tat durchaus. Zwar kommt vielerlei Ungemach auch von überirdischen Mächten, aber es ist im ganzen nur das Heer der kleineren Dämonen, der Kobolde, Krankheitsgeister u. dgl., auf die solcher Schaden zurückgeführt wird, dem entsprechend, daß Krankheiten und Plagen sich dem Augenschein nicht als von den großen, regelmäßig waltenden

[1]) Wie schon Roth (Erläuterungen zum Nirukta 155) hervorgehoben hat.

[2]) Siehe oben S. 256 Anm. 2.

Naturwesenheiten abhängig darstellen, sondern von der unberechenbaren Tücke vereinzelt wirkender Schadenstifter, so daß sich hier der uralte Typus kleiner schädlicher Dämonen im ganzen unverändert erhalten kann. Die vornehmsten allüberragenden Mächte der Natur aber, wie Sonne, Feuer, Gewitter geben die sichtbaren Grundlagen glücklichen menschlichen Daseins ab: so ist es unter den großen Göttern des Veda nur ein einziger, bei dem schädliche Natur in den Vordergrund tritt, Rudra. Andere feindliche Wesen wie Vṛtra, der mißgünstige Hemmer der Wasserströme, groß genug, um Indra als ebenbürtiger Gegner gegenüberzustehen und die Götter mit seinem Schnauben fliehen zu machen, werden als überwunden, als vernichtet vorgestellt und tragen so dazu bei, die Vorstellung von der heilbringenden Macht der Götter, die solches Übel ausgerottet haben, noch zu steigern.

Die wohlwollende Natur eines Gottes wie Indra ist selbstverständlich durchaus gedacht im Sinn und in den Grenzen menschlichen Wohlwollens, das Gegenseitigkeit verlangt und auch von Wechsel und Willkürlichkeit nicht unberührt ist[1]). Indra ist Freund des Opfernden, des Somapressers, aber den Geizigen, der nicht opfert, tötet er und vernichtet sein Hab und Gut. Er ist so wenig wie die homerischen Götter darüber erhaben, den Sterblichen etwa wenn seine Sinnlichkeit ihn reizt — natürlich ist er dieser so gut unterworfen wie starkem Durst und gelegentlich den Folgen zu kräftigen Zechens — mit Lug und Trug übel mitzuspielen[2]). Er ist leicht erzürnt; er schwankt unbeständig in seiner Freundschaft. „Wer will ihn also preisen, also ihm spenden und opfern, daß der Gnädige ihn immerdar segne und ihn gewaltig mache? Wie man die Füße vorwärts setzt, den einen nach dem anderen, macht er mit seiner Kunst den Letzten zum Ersten. Er ist berühmt als der Held, der die

[1]) Belege zum folgenden größtenteils bei Bergaigne III. 203 f.

[2]) So buhlt er mit Ahalyā in der Gestalt ihres Gatten.

Gewaltigen bändigt einen nach dem anderen, der einen nach dem anderen voranführt. Dem es wohl geht, den haßt er, beider Welten König; die Gauen der Menschen rafft Indra an sich. Der einen Freundschaft wirft er weg; mit den anderen geht er in wechselndem Drang. Abschüttelnd was ihm nicht folgt dringt Indra vorwärts durch viele Herbste" (VI, 47, 15—17). Auf das Wort von Indras „Haß wider den, dem es wohl geht" sollte man übrigens schwerlich besonderes Gewicht legen. Sonst pflegt gesagt zu werden, daß Indra den Übermütigen, den Gottlosen, den reichen Geizigen niederwirft; hier versteigt sich der Dichter, den die Unsicherheit menschlichen Glücks gegenüber der mit den Geschicken spielenden göttlichen Macht beschäftigt, zu jenem Ausdruck vom Haß des Gottes gegen den Glücklichen: ein Wort, das, vereinzelt wie es dasteht, kaum hinreichen wird, dem Gedanken vom „Neide der Götter" eine Stelle im vedischen Weltbild zu sichern.

Gegenüber der Vorstellung von den Gefahren, die Indras Zorn bringt, herrscht aber weitaus das Vertrauen auf seine unerschöpfliche Gnade vor, zu dem sich der Fromme, von alters her ihm Befreundete berechtigt fühlt. Dem Beter „mindert er nichts ab von seinen Wünschen". „Keiner kann sagen: er gibt nicht." „Wie der Gewitterhimmel Regengüsse, gießt Indra Schätze von Rossen und Rindern aus": man würde kein Ende finden, wollte man alle ähnlichen Äußerungen sammeln. Dasselbe aber gilt — vielleicht in verkleinertem Maßstab — auch von fast allen übrigen Göttern, hier und da mit individuellen Zügen, dem Wesen des einzelnen Gottes entsprechend — so bei Agni mit der Nuance der Intimität des göttlichen Hausgenossen —: der Grundton ist überall das sichere Vertrauen auf die oft erprobte reiche Gnade der Götter.

Eine Ausnahme bildet das Verhältnis zu Rudra[1]), der

[1]) In geringerem Maße auch zu den Maruts, die ja als Rudras Söhne angesehen werden. Bergaigne III, 154.

mit seinem Bogen die Pfeile verheerender Seuchen über Menschen und Vieh ausschüttet; bei ihm ragt die Welt der schadenden Mächte, sonst auf die Region der niederen Dämonen beschränkt, in die der großen Götter hinein. Der Rudrakult steht, was die Vorsichtsmaßregeln des Opfernden gegenüber dem gefährlichen Gott anlangt, mit dem der bösen Dämonen und der Toten auf einer Linie [1]). Der Ton der an ihn gerichteten Lieder unterscheidet sich nicht ganz dem entsprechend von den Anrufungen an wohltätige Gottheiten. Es ist ja natürlich, daß die Furcht vor einem unheimlichen Gott sich nicht so deutlich in dem ausdrückt, was man zu ihm sagt, wie in dem, was man ihm gegenüber tut, und es fehlen Rudra, dem Heiler derselben Krankheiten, die er sendet, auch nicht wohltätige Eigenschaften, die zu preisen dem Dichter nahelag. Immerhin tritt auch in den Hymnen die gefährliche Natur des Gottes auf Schritt und Tritt hervor. Man bittet ihn, nicht Groß noch Klein, nicht Vater noch Mutter, nicht das eigene Leben, nicht Rinder noch Rosse zu treffen; seine Heerscharen mögen andere niederwerfen; er ist furchtbar wie ein wildes Tier. Es kann ein Versehen sein, das seinen Zorn reizt, ungeschickte oder zur unrechten Zeit ihm dargebrachte Anrufung, wenn er durch andere Opferer in Beschlag genommen ist [2]). Aber im ganzen klingen die an ihn gerichteten Bitten um Schonung so, als ob man sich auch ohne Veranlassung, vollends ohne ernstliches Verschulden, seiner Angriffe gewärtig gefühlt hätte.

Wenn so aus dem Charakter, dem Temperament der Götter ihr segensreiches oder schädliches Tun folgt, so muß nun noch insbesondere gefragt werden, welche Rolle die Vorstellungen von Recht und Unrecht oder Sünde im Verhältnis von Menschen und Göttern spielen.

Die Ideen von Recht und Unrecht, dem sozialen Leben entsprossen, sind offenbar ursprünglich vom Götterglauben

---

[1]) Siehe unten die Darstellung des Kultus.

[2]) Ṛv. II, 33, 4.

oder dessen Vorstufen unabhängig. An sich ist nicht abzusehen, warum die Geister und insonderheit jene mächtigen Geister, welche Götter heißen, mehr als die Menschen, oder warum sie überhaupt Freunde des Rechts, Feinde des Unrechts sein sollen. Die geschichtliche Entwicklung aber führt bald über diese Getrenntheit der beiden Sphären hinaus zu einer zwar nicht absoluten aber doch vorherrschenden Verbindung der Götter mit dem Recht: sie werden als dessen Freunde gedacht, und wie jedem Gott seine eigene Tätigkeitssphäre im Weltganzen zukommt, können einzelne von ihnen eben dies als ihre besondere Aufgabe übernehmen, mit starkem Arm dem Recht Geltung gegenüber dem Unrecht zu verschaffen.

Wir versuchen hier nicht die älteren Phasen dieser Entwicklung zu verfolgen, sondern allein das Stadium zu beschreiben, bei dem sie in vedischer Zeit angelangt ist.

Das Bild der Götter im allgemeinen trägt ethische Züge doch nur oberflächlich an sich. Für das religiöse Bewußtsein ist es das Wesentliche, daß der Gott ein starker Freund ist. In den Lobsprüchen, die man ihm widmet, erscheint seine Macht ins Ungemessene gesteigert. Nicht ebenso seine sittliche Erhabenheit. Wohl werden Eigenschaften wie „wahr", „nicht trügend" u. dgl. allen Göttern zugeschrieben [1]), aber solche Epitheta treten doch weit hinter „groß", „gewaltig" und derartigem zurück; sie zeigen kaum mehr als daß eine gewisse Gutheit und Geradheit wie zum rechten Menschen so auch zum Gott gehört; was oben (S. 289 f.) über Indra bemerkt wurde, veranschaulicht die Begrenzung, in der solche Eigenschaften verstanden werden müssen [2]). Die beste Bestätigung dafür, daß die vedischen Götter wenig darauf angelegt waren, von sittlichem Inhalt mehr als eine oberflächliche Färbung anzunehmen, gibt der weitere Verlauf

[1]) Man sehe die Zusammenstellung bei Bergaigne III, 199.

[2]) So gab es auch ein Opfer für Agni Vaiśvānara, durch das man sich für ein Jahr die Möglichkeit straflosen Treubruchs sichern konnte. Kaṭhaka XIII, 1.

der indischen Religionsgeschichte. Für ein Zeitalter, das so tief von sittlichen Problemen berührt war wie das des alten Buddhismus, lagen doch die Gipfelpunkte ethischer Vollkommenheit durchaus anderswo als in den Regionen der Götterwelt; das Dasein des buddhistischen Gottes hat seinen Inhalt eigentlich nur darin, daß er durch unermeßliche Zeiträume „im Himmel sich freut".

Ein anderes Verhältnis aber zum Sittlichen als jenes, welches der Gott als Gott hat, kann das sein, welches ihm kraft seines individuellen Charakters zukommt. Wir haben schon oben (S. 194 f.) dargelegt, daß von indoiranischer Zeit her die Ādityas und besonders der größte unter ihnen, Varuṇa, vor den anderen Göttern als Begründer und Beschützer des Ṛta, des physischen und moralischen Weltgesetzes gedacht wurden. Als Götter der großen Himmelslichter — ihrem ursprünglichen Wesen nach — verkörpern sie die am Firmament sichtbarst manifestierte Ordnung alles Geschehens; als allschauend sind sie Kenner auch geheimster menschlicher Sünden. „Sie durchschauen was krumm und gerade ist; alles, auch das Höchste, ist den Königen nahe." „Wer steht und geht, wer umherschwankt, wer heimlich schleicht und wer hervorstürzt, was zwei zusammensitzend beraten, das weiß König Varuṇa als dritter" [1]). Verkörpert ist die allesschauende Macht dieser Götter in ihren „Spähern", die nie das Auge schließen [2]). Sollte nicht, sei hier beiläufig gefragt, in dieser zu ihrer ursprünglichen Naturbedeutung hinzugetretenen Rolle der Ādityas als Erschauer aller Sünden die Erklärung dafür liegen, daß entgegen der natürlichen

[1]) Ṛv. II, 27, 3; Av. IV, 16, 2.

[2]) Daß diese Späher ursprünglich die Sterne sind, ist möglich, aber durch die Stellen bei Bergaigne III, 167 nicht erwiesen. Für die ṛgvedischen Dichter könnte jene Vorstellung kaum noch lebendig gewesen sein, da jede Beziehung der Späher auf die Nacht zu fehlen scheint. Übrigens ist es auch ohne Annahme eines solchen natürlichen Substrats begreiflich, daß man Götter, die alles Verborgene wissen sollen, mit Spionen ausgestattet hat.

Voranstellung des Mitra (Sonne) vor Varuṇa (Mond) — welche Reihenfolge vielleicht auch durch die Sprache (S. 189 Anm. 5) als anfänglich vorhanden bestätigt wird — doch im Veda wie Awesta das Hauptgewicht auf Varuṇa (Ahura) fällt? Von den beiden großen Ādityas ist Varuṇa der Nachtbeherrscher: den Schutz der Nacht suchen die Sünden auf, und so ist er es, dem vor seinem den Tag regierenden Genossen der Kampf gegen die Sünde, der Schutz des Ṛta zufallen muß [1]).

Überall aber macht sich, wenn wir den Anschauungen von Sünde und Sühnung nachgehen, das Nebeneinanderstehen und teilweise Sichvermischen derselben beiden Vorstellungsreihen bemerkbar, die entsprechend schon oben bei der Betrachtung des Verhältnisses von Varuṇa zum Ṛta (S. 197 f.) uns entgegentraten: die Auffassung der Sünde einerseits als einer Wesenheit, die vermöge ihrer eigenen Natur, anderseits als einer solchen, die durch Eingreifen der Gottheit dem Schuldigen Verderben bringt.

Es ist nötig, bei diesem Punkt etwas länger zu verweilen, die Vorstellungen von der Wirkungsweise der Sünde eingehender zu betrachten.

Zunächst hat die Sünde ihr eigenes, unabhängiges Dasein. Wie Krankheiten und ähnliche schadenbringende Potenzen als bald festere, bald luftig flüchtige Stoffe gedacht werden, die man mit Wasser abwaschen, durch Feuer verbrennen, durch zauberkräftige Amulette wegbannen, auf mancherlei andere Art entfernen kann, so wird auch die Sünde (*enas*, daneben *āgas*) vorgestellt: begreiflich, daß man diese dem

[1]) Mitra übrigens, der im Veda im ganzen als eine an zweiter Stelle stehende Dublette des Varuṇa erscheint, hat — von indoiranischer Zeit her — die Spezialität, Hüter der Verträge, der Freundschaftsbündnisse zu sein. Daher das besondere Gewicht, welches da, wo von ihm die Rede ist, dem Ausdruck *yātayati* ([den Leuten] die rechte Stelle [in Beziehung zueinander] anweisen, d. h sie in Einklang bringen; IF. XXXI, 133) zukommt. Vgl. oben S. 188 Anm. 3.

Täter schadenbringende Macht nach dem Vorbild anderer schadenbringender Mächte und in der jenen übrigen zukommenden Konkretheit auffaßt[1]). Besonders häufig ist die Vorstellung der Fessel oder Schlinge, in die sich der Sünder verwickelt. Auch diese Auffassung kommt der Sünde gemeinsam mit anderen verderblichen Mächten zu: so wird von den Fesseln des Todes, der Krankheit gesprochen oder die Krankheit ihrerseits Fessel des Verderbens (Nirṛti) genannt. Hier liegt natürlich die Vorstellung des sündenstrafenden Gottes nahe als dessen, der die Fessel anlegt, die Schlinge ausspannt u. dgl., aber dies Moment ist keineswegs unentbehrlich; es genügt, daß sich die Betrachtung auf die Sünde selbst als auf die Fessel richtet, die mit ihrer verderbenbringenden Macht dem Schuldigen anhaftet. So betet man zu Soma und Rudra um Befreiung von der „an unserem Leibe festgebundenen Sünde, die wir begangen haben", und man betet zu Varuṇa: „Löse von uns die Sünde, die wir begangen haben"[2]). Diese Sündenfessel scheint gedacht als in Form einer Schlinge ausgespannt, in der sich der Übeltäter fängt: so betet man über die geöffnet daliegenden Fesseln „hinwegzugelangen wie mit einem Wagen und Rossen"[3]).

Es versteht sich von selbst, daß die äußerliche, sozusagen sinnliche Auffassung der Sünde, der wir hier begegnen, sich auch darin zeigt, daß das subjektive Moment des sündigen Willens noch weit davon entfernt ist, entscheidend zu sein; das wesentliche ist das objektive Faktum

[1]) So steht das *enas* auf einer Linie mit Behextheit (Av. V, 30, 2—4), mit Schmutz, mit bösen Träumen (Av. X, 5, 24), mit *pāpman* (VI, 113, 1. 2) usw. Die Schuld des Brahmanenmordes nimmt der Täter Indra in die Hand und trägt sie ein ganzes Jahr mit sich herum, bis es ihm gelingt, sie abzulegen (Taitt. Saṃh. II, 5, 1, 2).

[2]) Ṛv. VI, 74, 3; I, 24, 9, vgl. Bergaigne III, 161 f.

[3]) Ṛv. II, 27, 16. Auf die Vorstellung der Schlinge führt es auch, wenn die Götter gebeten werden, den Menschen nicht zu fangen wie einen Vogel, Ṛv. II, 29, 5. Vgl. noch Av. IV, 16, 6; VIII, 8, 16.

der sündigen Tat. Auch die unwissentliche, die im Schlaf begangene Sünde[1]) ist Sünde. Und weiter führt diese ganze Auffassungsweise, insonderheit die Vorstellung der Sünde nach Art einer krankheiterzeugenden Substanz, zu der Konsequenz, die für alle niederen Stufen ethischer Betrachtung charakteristisch scheint: zu der Auffassung, daß die Schuld nicht allein dem Schuldigen anhaftet, sondern auf den verschiedensten Wegen auf andere Personen übergeht[2]). Besonders auf dem nächsten Wege: vom Vater[3]) auf den Sohn. Wenn der Dichter um Befreiung betet „von aller Sünde des Trugs, die wir von den Vätern ererbt und die wir selbst getan haben mit unserem Leibe" (Ṛv. VII, 86, 5), darf entnommen werden, daß man hierin die beiden hauptsächlichen Möglichkeiten sah, wie man zu einer Sündenlast kommen konnte: eigene Tat und väterliches Erbteil. Aber auch auf anderen Wegen konnte man in Schuld geraten. Der schwarze Vogel, der die verhängnisvolle Substanz von der Vernichtungsgöttin (Nirṛti) her an sich trägt, kann sie durch den Unrat, den er fallen läßt, auf den Menschen übertragen. Wenn das Opfertier brüllt oder mit dem Fuß ausschlägt, geht hieraus eine Schuld auf den Opferer über. Das Weinen der Klageweiber bringt Sündenschuld ins Haus. Trita, dem die Götter Sünde „angewischt" haben, wischt sie selbst den Menschen an[4]). Durchweg zeigt sich in den Texten, die sich auf Sünde und Befreiung von der Sünde beziehen, die Angst davor, für die „von anderen getane Sünde"[5]) — auch die „von Göttern getane" gehört dazu[6]) —

[1]) Siehe Vaj. S. VIII, 13; Ṛv. X, 164, 3; Vaj. S. XX, 16.

[2]) Diese Vorstellung hat die Kehrseite, daß auch die Guttat des einen dem anderen zugute kommen kann: vgl. Ṛv. VII, 35, 4 und den Abschnitt über das Leben nach dem Tode.

[3]) Ebenso von der Mutter oder anderen Verwandten: Av. V, 30, 4; VI, 116, 3; X, 3, 8.

[4]) Av. VII, 64; Taitt. Saṃh. III, 1, 4, 3; Av. XIV, 2, 59 f. (Bloomfield Am. Journ. Phil. XI, 341); VI, 113, 1.

[5]) Ṛv. II, 28, 9; VI, 51, 7; VII, 52, 2.

[6]) V. S. III, 48; VIII, 13.

büßen zu müssen, und umgekehrt das beständige Bemühen, die selbstgetane Sünde dem Feind aufzubürden [1]).

An wem aber die Sünde haftet, bei dem ruft sie Krankheit [2]) oder Tod hervor; auch Wahnsinn kann aus der „von Göttern kommenden Sünde" hervorgehen [3]); der Sonne anhaftend bringt die Sündsubstanz Verfinsterung [4]).

Das Bild von den auf dies Fluidum der Sünde bezüglichen Vorstellungen wird weiter unten durch die Erörterung des Sühnkultus vervollständigt werden. Dort wird zu zeigen sein, wie sich mannigfacher Zauber auf die Beseitigung jener Substanz richtete, wie man sie wegwusch, abwischte, verjagte, verbrannte, sie gleich einer Krankheit durch Heilkräuter überwand. Hier sei nur noch hervorgehoben, wie diese Anschauungen von Schuld und Sühne der Verinnerlichung und Vertiefung des sittlichen Bewußtseins ernste Hindernisse bereiten mußten. Wo sich die Schuld, wie sie äußerlich anfliegen konnte, so auch durch äußerliche Mittel entfernen ließ, wo die Wasser wegwuschen, „was für Trug man begangen, was für Unrecht man geschworen" (I, 23, 22), war es schwer, daß sich ernstere Gefühle als die einer oberflächlich vorsichtigen Scheu vor der Berührung mit der gefährlichen Schuldsubstanz entwickeln konnten; man blieb fern von der Forderung einer in Seelentiefen sich vollziehenden Überwindung der Schuld. Mit ähnlichen Sprüchen, wie man sie anwandte um Fieber zu vertreiben oder Gedeihen der Herden zu bewirken, sicherte man sich auch

[1]) Siehe z. B. X, 36, 9; 37, 12.

[2]) Siehe z. B. Av. V, 30, 4; VIII, 7, 3.

[3]) Av. VI, III, 3.

[4]) Av. II, 10, 8. — Vielfach begegnet man dem Gebet, daß wer dem anderen sündhaften Schaden zuzufügen trachtet, sich dabei selbst beschädige, daß die Verwünschung sich gegen den Verwünschenden kehre, oder auch, wie schon erwähnt (Anm. 1), daß des Beters eigene Sünde sich dem, der ihm zu schaden trachtet, anhefte (Bergaigne III, 190 ff.); gewiß ist dabei die mehr oder weniger deutliche Vorstellung im Spiel, daß die Sünde durch ihre eigene Kraft dem Menschen, der sich ihre Infektion zuzieht, verderblich wird.

Agnis Hilfe, um von ihm, wenn man „versprochen hatte, was man nicht erfüllen wollte", „wieder in die Welt des Guten" eingesetzt zu werden (Av. VI, 119). In einem Ton ruhiger Geschäftsmäßigkeit, dem jede innere Bewegung fern lag, betete man zu ihm: „Was wir durch Besprechung, durch Wegsprechung, durch Zusprechung gefehlt haben, schlafend oder wachend: alle bösen Taten, die verhaßten, soll Agni weit von uns wegschaffen" [1] (Ṛv. X, 164, 3).

Man würde freilich die Vielfältigkeit der im Veda nebeneinander hergehenden Strömungen verkennen, wollte man glauben, daß in den Formen so äußerlichen Sühnzaubers und Sühnopferwesens sich die Stellung des altindischen religiösen Denkens zur Idee der Schuld vollständig und erschöpfend ausgedrückt habe. Es fehlt doch nicht an Äußerungen der geistlichen Dichter, in denen die Sprache der schuldgequälten Seele ernst und aus der Tiefe dringend zu hören ist. Solche Äußerungen pflegen sich nicht auf die durch Zauber oder durch die Aktion eines hilfreichen Gottes bewirkte Entfernung der unpersönlichen Sündsubstanz zu beziehen, sondern auf die Versöhnung des sündenstrafenden göttlichen Zorns; und so werden wir darauf geführt, von einer zweiten Seite der Sündvorstellung zu sprechen, die Schuld, die wir bisher als eine durch ihre eigene Kraft wirkende Wesenheit vorgestellt fanden, nun in ihrer Verbindung mit göttlichem Zorn, göttlichem Eintreten für die Aufrechterhaltung der sittlichen Ordnung zu betrachten [2].

---

[1] Wenn auch die Befreiung von der Sünde hier an die Aktion eines Gottes geknüpft wird, liegt doch unter den beiden zu sondernden Auffassungsarten — die Schuld schadend durch ihr eigenes Wesen und durch Erweckung göttlichen Zorns — offenbar die erstere vor. Der Gott wirkt als Entferner der schädlichen Potenz. Vgl, unten S. 299.

[2] Man kann sagen, daß die erste Auffassung der Sünde überwiegend im Atharvaveda, die zweite im Ṛgveda ihren Sitz hat. Auch hier wird man sich hüten, vom Alter der Texte auf das der Vorstellungen zu schließen. In der Tat erklärt sich die betreffende Divergenz zwischen Ṛv. und Av. vollkommen aus dem verschiedenen

Wie sich das unpersönliche physische und sittliche Weltgesetz (Ṛta) mit den „Geboten des Varuṇa" deckt (S. 198), so ist die Sünde eine Verletzung von Varuṇas Geboten oder Ordnungen. Man betet zu Varuṇa: „Wenn wir aus Unbedacht deine Ordnungen verletzt haben, tu uns kein Leid, o Gott, für diese Sünde *(enas)*" [1]). Die Fesseln oder Schlingen, in denen der Sünder sich fängt, von denen wir sahen, daß sie die Sünde selbst darstellen, sind zugleich auch Fesseln Varuṇas; er hat sie ausgespannt; er hält mit ihnen den Schuldigen fest. Derselbe Dichter, der an einer oben (S. 295) angeführten Stelle die Götter Soma und Rudra um Befreiung von der „an unserem Leibe festgebundenen Sünde, die wir begangen haben", anruft, fährt fort: „Löset uns von der Fessel des Varuṇa." Neben dieser besonders häufig begegnenden Vorstellung von Varuṇas Fessel finden sich andere ähnliche Wendungen. Namentlich ist von seinem Zorn die Rede, der auf das engste mit der Vorstellung der Sünde verknüpft ist: „Ich suche nach meiner Sünde . . . Einmütig sagen mir die Weisen: Varuṇa ist's, der dir zürnt" [2]). In seinem Zorn sendet er Krankheit [3]), gibt den Schlägen der Feinde preis, verkürzt das Lebensalter, stürzt die Gottlosen in die Tiefe; die ihm und Mitra dienenden düsteren Truggeister *(druhas)* verfolgen die Sünden der Menschen [4]).

Es kann scheinen, daß in dieser Überlegenheit Varuṇas,

Inhalt der beiden Sammlungen. In Zauberliedern, die es natürlich auch mit mannigfachem die Schuld oder ihre Folgen entfernendem Zauber zu tun haben, muß ja die Sünde anders erscheinen, als in den Hymnen an die großen Götter, in welchen deren Wirken durchweg im Vordergrund steht.

[1]) Ṛgveda VII, 89, 5.

[2]) Ṛv. VII, 86, 3, vgl. unten S. 302. Ähnlich ist Sünde und Zorn der Maruts verbunden: „Wenn sie im verborgenen oder wenn sie offen in Zorn geraten sind, bitten wir diese Sünde den schnellen ab" (VII, 58, 5).

[3]) Insonderheit Wassersucht: vgl. oben S. 201 Anm. 1.

[4]) Ṛv. I, 25, 2; II, 28, 7; I, 24. 11 (vgl. VIII, 67. 20); IX, 73, 8; VII, 61. 5 usw.

dem Truggeister dienen, dem auch der Listige nicht entgeht, selbst ein Element niederer Listigkeit enthalten ist. Die Ādityas werden „untrüglich, selbst trügend" genannt[1]; man spricht von ihrer „Zaubermacht wider den Falschen, ihren Schlingen, die für den Bösewicht geöffnet sind"; man hofft auf Agnis Schutz vor Varuṇas Trug *(dhūrti)*[2]. Das hier erscheinende Wort *māyā* (Zaubermacht) wird häufig, wie von Varuṇas überirdischer Weisheit und Kunst, so auch von den verschlagenen Künsten böser Dämonen gebraucht[3]. Wurde also Varuṇa diesen Dämonen in ihrer tückischen, hinterhaltigen Weise ähnlich vorgestellt?

Mir scheint diese Auffassung, die in der Tat vertreten worden ist[4], doch darauf zu beruhen, daß die Tragweite einseitig ausgewählter Sentenzen, unvollständig erwogener Ausdrücke falsch geschätzt worden ist. Vor allem ist daran zu erinnern[5], daß dem Wort *māyā* an sich ebensowenig eine niedrige wie eine erhabene Färbung zukommt; es bedeutet einfach alles geheime Können, das über den allgemeinen Horizont hinausreichende Taten ausführt. Varuṇas *māyā* ist es, daß er die Morgenröten sendet, daß er in der Luft stehend die Erde mit der Sonne wie mit einem Maß ausmißt, daß die Sonne über den Himmel wandelt und dann Gewölk sie verbirgt und der Honig des Regens zur Erde herabträufelt[6]. Es ist klar, daß es sich bei alldem nicht um List und Tücke, sondern allein um geheimes, unbegreifliches Können handelt. Daß dies Können im einzelnen Fall auch die Form der List annimmt, braucht nicht ausgeschlossen zu sein; wenn jenes aber im Veda als eine hauptsächliche Eigenschaft Varuṇas erscheint, ist man darum

---

[1]) Ṛv. II. 27. 3; ebenso Agni V, 19, 4. Siehe Bergaigne III, 199.

[2]) Ṛv. II. 27. 16; I, 128, 7.

[3]) Vgl. die Auseinandersetzung hierüber oben S. 159 f.

[4]) Geldner. Ved. Studien I. 142.

[5]) Siehe oben S. 159.

[6]) Ṛv. III, 61. 7; V. 63. 4; 85, 5; VIII. 41, 3. Vgl. überhaupt über die *māyā* Varuṇas Bergaigne III. 81.

noch nicht zu der Auffassung berechtigt, daß List und Tücke den Grundcharakter dieses Gottes bildet. Seine Macht ist Freundin des Rechts (Ṛta); sie beschützt das Recht und straft die Sünden auch des Starken und Listigen. „Ihr überwandet alles Unrecht; mit dem Recht seid ihr vereint," wird zu Mitra und Varuṇa gesagt (Ṛv. I, 152, 1). Und zu den Ādityas: „Bei den Einfältigen seid ihr, ihr Götter" (Ṛv. VIII, 18, 15). Sie heißen „im Recht stark"; „sie sind erstarkt in der Wohnung des Rechts" [1]). Was von allen Göttern gesagt wird, bezieht sich auch auf sie: „Herrlich ist die Gnade der Götter, die in Geradheit wandeln" (I, 89, 2). Wo immer der Gegensatz von gerade und krumm, von Ehrlichkeit und Doppelzüngigkeit die Dichter beschäftigt, erscheinen durchweg die Götter — und unter ihnen an erster Stelle Varuṇa und die Ādityas — als Freunde und Beschützer des Guten.

Nur darf man freilich diesen Bund zwischen Varuṇa und dem Recht nicht nach modern-christlichen Maßstäben bemessen. Den Feind betrügen galt dem vedischen Inder für schön und gut [2]); es hätte ihm bedenklich geschienen, auf Überwindung des Listigen zu hoffen außer durch überlegene List. Damit ergibt sich von selbst, in welchem Sinn die oben angeführten Äußerungen über Varuṇas und der Ādityas Trugkünste zu verstehen sind. Die Dichter sagen es ja selbst: die Truggeister Mitras und Varuṇas verfolgen die Sünden der Menschen; für den Betrüger sind ihre Schlingen geöffnet. Gegen die Guten und Frommen aber ist Varuṇa wahr und treu; wo er zürnt oder durch seine Trugkünste schadet, weiß der von ihm Verfolgte — anders als beim Zorn Rudras —, daß es Sündenschuld ist, um derentwillen Varuṇa ihn straft [3]). Und indem er selbst dem Gott nicht übermütigen Trotz entgegenstellt,

[1]) Und viel Ähnliches. Siehe Bergaigne III, 258 f.

[2]) Dies ist ein allgemeiner Charakterzug aller älteren Moral; es wäre verfehlt, hierin eine Spezialität des „Orientalen" zu sehen.

[3]) Ṛv. VII, 86, 4 (Bergaigne III, 156); s. unten S. 302.

sondern seine Schuld zu erkennen und Varuṇa zu versöhnen sucht, vertraut er darauf, daß sich jener ihm nicht als tückischer, schadenfroher Feind, sondern als gütiger Erbarmer zeigen wird. Wenn wir oben von der Errettung des Sünders durch die zauberhafte Beseitigung der unpersönlichen Sündsubstanz zu sprechen hatten, sehen wir hier dieselbe Wirkung aus Varuṇas Gnade fließen, die menschlicher Güte ähnlich durch Bitten, Demut und auch durch Gaben erregbar, bereit ist, an Stelle des Zorns zu treten, die Fesseln des Sünders zu lösen. Man opfert dem Gott; man bekennt sich ihm als schuldig; man stellt ihm vor, daß man unwissentlich, in Unbedacht und Leidenschaft gesündigt hat; man beruft sich auf die alte Freundschaft mit ihm; man preist sein Erbarmen. „Zum Erbarmen wollen wir dir die Seele lösen mit unseren Gebeten, wie der Wagenfahrer das angespannte Roß löst" (I, 25, 3).

Eins der Lieder, in denen Varuṇa um Vergebung der Sünden angerufen wird (VII, 86), möge in seinem vollen Umfang hier mitgeteilt werden.

„Weise ist wahrlich sein Wesen in seiner Größe, der die beiden Welten, die weiten, auseinandergestützt hat, der das erhabene, mächtige Firmament emportrieb und fest Sterne und Erde ausbreitete.

„Und mit mir selbst rede ich also: Wann werde ich Varuṇa wieder nahe sein? Welches Opfer mag er ohne Zorn von mir annehmen? Wann werde ich guten Mutes sein Erbarmen schauen?

„Ich suche nach meiner Sünde, Varuṇa; ich begehre sie zu schauen. Zu den Verständigen gehe ich, sie zu befragen. Einmütig sagen mir die Weisen: Varuṇa ist's, der dir zürnt.

„Was war die große Sünde, Varuṇa, daß du deinen Sänger töten willst, deinen Freund? Das sage mir, untrüglicher Selbstherr! Durch meine Andacht will ich schuldbefreit dich eilends versöhnen.

„Mache von uns los alle Sünde des Trugs, die wir von

den Vätern ererbt, die wir selbst getan haben mit unserem Leibe. Mache Vasiṣṭha los, o König, wie einen Viehdieb, wie ein Kalb vom Bande.

„Es war nicht eigener Wille, Varuṇa; Betörung war es, Trunk und Leidenschaft, Spiel und Unbedacht. In der Geringen Verfehlung ist ein Größerer wirksam [1]). Selbst der Schlaf hält von Unrecht nicht fern.

„Wie ein Knecht will ich dem Gnädigen genug tun, dem eifrigen Gott, daß ich schuldlos sei. Den Unbedachten hat Bedacht gegeben der arische Gott; den Klugen fördert der Weisere zum Reichtum.

„Dies Preislied soll, Varuṇa, du Selbstherr, dir zum Herzen dringen. Heil sei uns, wenn wir in Ruhe weilen, Heil, wenn wir auf Gewinn ausgehen. Schützt uns stets, ihr Götter, und gebt uns Wohlsein."

Wie der Gott, der die Listen der Bösen mit seiner höheren List überwindet, so wird in diesem Liede der Mensch, den nicht das Schuldbewußtsein an sich, sondern die Furcht vor göttlicher Strafe zur Buße treibt, gewogen mit den Gewichten moderner Tugendlichkeit gewiß zu leicht befunden werden. Kann es den Historiker überraschen, wenn die altersgrauen Gebete des Veda nicht in vollem Einklang mit dem heutigen ethischen Geschmack stehen? In gemessener, würdiger Gefaßtheit tritt doch der Büßende vor den Gott. Da ist kein leidenschaftlicher Ausbruch von Schmerz und Angst; die Sprache, die er spricht, ist ruhig, fast kühl. Aber der Ernst des Bewußtseins, daß der göttliche Wächter des Rechts die Sünde verfolgt, und zugleich das Vertrauen auf dessen verzeihende Gnade gegenüber dem Bußfertigen hat sich doch hier einen Ausdruck geschaffen, dessen einfache und tiefe Beredsamkeit, selten in der Poesie des Veda, auch heute noch empfunden werden wird und dies Lied wohl als einen der Höhepunkte im Reich jener religiösen Dichtung erscheinen lassen mag. —

[1]) Eine stärkere Macht hat den Sünder in die Sünde hineingetrieben.

Varuṇa, die Ādityas sind die entschiedensten, aber natürlich nicht die einzigen Rechtsschützer und Sündenbestrafer. Dem Bedürfnis des Glaubens, die Welt des Rechts mit der Götterwelt verknüpft zu sehen, bot sich neben ihnen besonders die Gestalt Agnis dar[1]). Die Tatsache wurde schon oben (S. 199) berührt und ihre naheliegenden Ursachen bezeichnet. An Agni werden Anrufungen gerichtet, die denen an Varuṇa ganz ähnlich sind. Man bittet ihn, die Schuld gutzumachen, nicht fremde Schuld den Beter büßen zu lassen, die Fesseln der Sünde abzulösen, damit man vor Aditi schuldlos dastehe. Der Unterschied zwischen solchen Gebeten und denen an Varuṇa ist zunächst, daß in den Agnihymnen jene zwischen anderen Anrufungen aller Art weniger hervortreten, während sie den Hauptinhalt der Varuṇalieder bilden. Aber auch davon abgesehen drückt sich die besondere Natur Agnis in einigen speziellen Nuancen aus. Varuṇa ist der höchste, Agni der den Menschen nächste Durchschauer von Recht und Unrecht und als solcher der natürliche Vermittler zwischen menschlicher Gerechtigkeit, menschlicher Schuld und den göttlichen Richtern: zunächst indem er den oberen Göttern Bericht über die Menschen erstattet, sodann indem er, der Menschen treuer, durch täglichen Verkehr mit ihnen verwachsener Freund, sich bei den Göttern für sie verwendet. „Wie wirst du, Agni, uns vor Varuṇa, wie vor dem Himmel schelten? Welche unserer Sünden? Wie wirst du zum gnädigen Mitra, zur Erde sprechen? Was wirst du Aryaman, was Bhaga sagen?“ [2]). „Du, Agni, wende kundig des Gottes Varuṇa Zorn von uns ab . . . Sei uns, Agni, der nächste mit deiner Hilfe, ganz nahe beim Aufleuchten dieser Morgenröte. Reich an Gnaden opfere uns den Varuṇa hinweg. Komm herbei zum Er-

[1]) Über diese Seite am Wesen Agnis gibt den größten Teil der Materialien Bergaigne III, 169 ff.

[2]) Ṛv. IV, 3, 5. Die Reihe der Götter, zu denen Agni sprechen wird, geht im folgenden noch weiter; schon Bergaigne (III, 206) hat bemerkt, daß da Indra (über diesen sogleich) nicht erscheint.

barmen. Laß dich von uns rufen." „Er behüte uns vor Varuṇas Trug, vor des großen Gottes Trug" [1]).

Ich gehe nicht die ganze Reihe der Gottheiten durch, um für jede einzelne die häufigeren oder selteneren — überwiegend doch ziemlich seltenen — Zeugnisse über ihre Rechtsfreundschaft, ihren Haß gegen die Sünder zu sammeln. Nur die Stellung des gefeiertetsten aller Götter sei hier in ihrem Kontrast zu der Varuṇas noch kurz betrachtet [2]).

Auch Indra erscheint hier und da als Verfolger der Sünde. Wie sollte der Mächtigste von dieser Sphäre des Tuns ganz ausgeschlossen bleiben, wie der starke Schläger, der reiche Gnadenspender nicht auch als Schläger der Bösen, als Gnadenspender für die Gerechten gedacht werden? „Er hat sie alle, die große Sünde begangen hatten, mit seinem Geschoß getötet, ehe sie es ahnten." Von sich selbst sagt er: „Ich bin der Töter dessen, der keine Opfermilch spendet, des Menschen, der die Wahrheit zum Trug macht, der krumme Wege geht, des Leeren": — bezeichnend übrigens wie hier die Vorstellung des Bösen sich mit der des nicht Opfernden vermischt. Auch in einem Indrahymnus (IV, 23) findet sich Preis des Ṛta mit seinen starken Festen, des Ṛta, dessen Ton auch durch taube Ohren sich hindurchbohrt. Und wie Varuṇa wird Indra angerufen: „Schlage uns nicht für eine Sünde, nicht für zwei und drei, nicht, o Held, für viele" [3]). Aber schon die Spärlichkeit solcher Äußerungen in der ungeheuren Masse der Indrahymnen deutet darauf hin, daß es sich hier nicht um Indras eigentliches Wesen, sondern um eine nebensächliche Ausschmückung, eine Übertragung von den Ādityas her handelt. Indra, der Bestrafer der Sünde, ist doch nicht ganz der wahre Indra; der wahre ist der Beschützer des Opferers, der Feind des Geizigen,

[1]) IV, 1. 4. 5; I, 128, 7.

[2]) Bergaigne ist mir in dem ausgezeichneten Kapitel III, 200—209 vorangegangen.

[3]) II. 12, 10; X, 27, 1; IV, 23, 8 ff.; VIII. 45, 34.

dessen, der keinen Soma preßt[1]). Heißt es von ihm, daß er den übermütigen Prahler vernichtet, so spielt er dabei nicht die Rolle eines Dieners der ewigen Gerechtigkeit, sondern er ist der mächtige Herr, der es übel vermerkt, wenn sich ein anderer neben ihm brüstet. Übrigens zeigt eine Reihe vedischer Äußerungen, die ihn zu Varuṇa in Kontrast stellen, ganz ausdrücklich, daß es nicht Indra war, den man als den eigentlichen Herrn über Recht und Unrecht kannte. Hierher kann man es schon rechnen, wenn Indra einmal als Bekämpfer und Vernichter derer gefeiert wird, welche Mitras und Varuṇas Satzung brechen (X, 89, 8. 9): die Sünde ist eben eine Verletzung nicht Indras, sondern jener Götter, und nach diesen, den eigentlichen Ordnern des Rechts, kommt erst Indra, der seinen starken Arm ihren Satzungen zur Verfügung stellt. Besonders bezeichnend aber sind hier Äußerungen wie folgende[2]): „Aditi, Mitra und Varuṇa! Erbarmt euch unser, was für Sünde wir auch gegen euch begangen haben. Möge ich weites Licht gewinnen, o Indra, sonder Furcht. Mögen die großen Finsternisse uns nicht bezwingen." „Varuṇas Zorn verschone uns, Indra schaffe uns weiten Raum." Immer steht neben den Ādityas, den zürnenden und sich erbarmenden Hütern des Rechts, Indra in einer anderen Rolle, als der um Sünde und Gerechtigkeit wenig bekümmerte gnadenspendende Freund seiner Verehrer, der Angehörige einer Götterwelt, die zunächst dem menschlichen Begehren nach Macht und Reichtum zu dienen bestimmt der Welt sittlicher Ideen gleichgültig gegenüberstand und nur langsam und oberflächlich mit ihr in Berührung getreten ist.

[1]) V, 34, 4 heißt es ausdrücklich von Indra: „Er weicht nicht vor Sündenschuld (des Menschen) zurück" — d. h. er läßt sich durch sie nicht hindern, mit ihm Freundschaft zu halten. Freilich wird auch anders gesprochen, s. Bergaigne III, 201.

[2]) Ṛv. II, 27, 14; VII, 84, 2; Bergaigne III, 207.

Dritter Abschnitt

Der Kultus

Allgemeiner Überblick

Das Handeln des Menschen gegenüber Göttern und Geistern sucht ihre Gaben und ihre Hilfe zu erlangen, ihr schädliches Wirken fernzuhalten. Dies wird teils erreicht, indem man auf sie als auf Wesen, die in persönlicher Freiheit ihres Tuns mächtig sind, durch die Mittel kultischer Pflege, durch Überredung und Gaben einwirkt, teils aber auch, indem man durch Zauberkunst, mit eigener Kraft eine den Gesetzen dieser Kunst entsprechende Verkettung von Ursachen und Wirkungen hervorrufend Zwang auf sie übt: in welcher Hinsicht sie denn auf einer Linie mit den wirklichen oder vermeintlichen unpersönlichen Wesenheiten stehen, die nach seinem Willen zu lenken der Zauberer sich imstande fühlt.

Der vedische Kult schlägt den großen Göttern gegenüber vorwiegend den ersten dieser beiden Wege ein. Die überragende Macht des Gottes schließt hier den Gedanken an einen gegen ihn zu übenden Zwang aus oder läßt diesen Gedanken nur inkonsequenterweise und als etwas in zweiter Linie Stehendes auftreten. Da die großen Götter überwiegend als wohlwollende Mächte angesehen werden, kommt hier nur selten der Zug zur Erscheinung, daß der Verehrer den Gott, indem er ihn anbetet und speist, durch gütliches Zureden zu entfernen sucht: dies die charakteristische Eigen-

tümlichkeit namentlich des Rudrakultus [1]). Anders gestaltet sich das Verhalten gegenüber den kleinen dämonischen Mächten, unter denen die feindlichen überwiegen. Ihnen glaubt sich der Mensch gewachsen, nicht nur durch den Beistand der segenbringenden großen Götter, sondern auch durch eigene Kraft und List. Hier bewegt sich dementsprechend die Abwehr, um die es sich ganz überwiegend handelt, in den Formen des Zaubers [2]). Ein Doppelgesicht zeigt der Totenkult. Die Seelen der Väter, ihren Kindern freundlich und zugleich unheimlich, empfangen bald Pflege, die sie günstig stimmt, bald tritt zauberische Abwehr dagegen ein, daß sie den Lebenden Schaden tun und ihre Nähe über die Zeit hinaus ihnen aufdrängen [3]). Ganz und gar mit den Mitteln des Zaubers endlich wird selbstverständlich, wie schon berührt ist, gegenüber den unpersönlichen Mächten oder Substanzen gearbeitet, bei denen ein Erregen freundlicher Stimmung nicht in Frage kommt.

Die Pflege des Gottes, von den bescheidenen Spenden an die kleinen Wesen im Geisterreich bis hinauf zu den großen Darbringungen, mit denen der wohlhabende Opferer die höchsten Herren dieses Reiches verehrt, besteht vornehmlich in der Gabe von Speise und erfrischendem, nährendem oder berauschendem Trank, also im Opfer: wobei sich von selbst versteht, daß diese gastliche Aufnahme des

---

[1]) Das stehende Verb, das in bezug auf Rudra und ähnliche Wesen gebraucht wird in dem Sinn von „ihm seinen Teil geben und ihn dadurch abfinden und zur Ruhe bringen", ist *ava-dā, nir-ava-dā,* vgl. Ṛv. II, 33, 5 und die zu dieser Stelle in den Sacred Books XXXII, 430 gesammelten Materialien; dazu noch Taitt. Saṃh. II, 6, 6, 6; Taitt. Ār. V, 8. 9 usw.: vgl. auch Pañc. Br. IX, 8, 3.

[2]) Wobei nicht ausgeschlossen ist, daß man zuweilen auch gegen böse Geister gütliche Mittel, wie Spenden und Verehrungsbezeigungen versucht. Wir kommen im Abschnitt über das Zauberwesen hierauf zurück.

[3]) Den Totenkult schließen wir von der folgenden Darstellung des Kultus aus und betrachten ihn in einem eigenen Hauptabschnitt zusammen mit den Vorstellungen über das Leben nach dem Tode.

Gottes gewisse nebensächliche Aufmerksamkeiten, wie das Darbieten eines bequemen Sitzes, von Wohlgerüchen u. dgl., mit umfaßt oder umfassen kann. Gaben von Kleidung scheinen — dies fällt auf — nur im Totenkult, nicht für die Götter vorzukommen, die doch auch als bekleidet gedacht werden; ebensowenig begegnen, soviel ich sehe, Gaben solcher zur Ausrüstung des Gottes gehöriger Gegenstände wie Waffen, Streitwagen u. dgl. Vermögensobjekte vollends, die über das zum persönlichen Gebrauch Gehörige hinausgehen, scheinen im vedischen Kultus dem Gott nicht gewidmet zu werden. Dies beruht wohl einerseits darauf, daß die kultische Sitte ihren Grundzügen nach in ein Zeitalter zurückgeht, dem ein ausgebildetes Privateigentum, also auch die Idee göttlichen Privateigentums noch fremd war, anderseits mag es mit dem Fehlen von Gotteshäusern zusammenhängen, in denen solches Eigentum hätte aufbewahrt werden können. Auch wird hier mitgespielt haben, daß die brahmanischen Ordner des Kultus es natürlich vorzogen, Gaben etwa von dem allbegehrten Gold vielmehr der gegen den Priester als der gegen den Gott zu übenden Freigebigkeit zu empfehlen.

Zu den Gaben treten selbstverständlich einladende und lobpreisende Reden, überwiegend in metrischer Form, dazu Gesang und hier und da Instrumentalmusik. Die nicht selten im Ritual begegnenden Dialoge — theologische Rätselfragen mit ihren Auflösungen sowie Gespräche von obszönem Inhalt — sind vielleicht auch wenigstens teilweise als zur Unterhaltung des Gottes bestimmt anzusehen. Einige andere dem Kult angehörige Akte dagegen, bei denen man an eine ähnliche Erklärung denken könnte — z. B. Wagenrennen, Pfeilschießen, Würfelspiel, Tänze, sexuelle Handlungen — sind allem Anschein nach nicht dem Ergötzen des Gottes gewidmet, sondern Zauberhandlungen, durch die sich der Opfernde Stärke, Glück, Fruchtbarkeit seiner Felder und Weiber usw. zu sichern sucht. —

Das Opfer soll dem Menschen die Gnade des Gottes,

sei es im allgemeinen, sei es in bestimmten Erweisungen gewinnen: man kann es also als Bittopfer bezeichnen. In gewisser Weise ein spezieller Fall des Bittopfers ist das Sühnopfer. Hier ist es das Vergeben, das Nichträchen einer Schuld, das Nichtantun eines angedrohten Schadens, auf das sich die Bitte richtet: vielleicht wird dem Gott ein Abbild, ein Teil statt des von ihm beanspruchten Urbildes oder Ganzen geopfert und gehofft, daß er damit zufrieden sei[1]). Wir kommen auf das Sühnopfer in einem eigenen Abschnitt zurück. Eigentliche Dankopfer sind dem vedischen Kult völlig oder doch nahezu fremd, wie der vedischen Sprache das Wort „danken" fremd ist. Riten, die für Dankopfer gehalten werden könnten, scheinen sich bei genauerer Betrachtung doch durchgehend oder fast durchgehend als Bittopfer zu erweisen. So das Erstlingsopfer von den Feldfrüchten[2]), das ganz offenbar nicht auf den bereits empfangenen, sondern auf neuen, für die Zukunft erbetenen Segen der Götter hinblickt — beiläufig bemerkt übrigens, wie es scheint, in erster Linie nicht so sehr auf die Hoffnungen der nächsten Ernte, wie auf den gedeihlichen Genuß der vorhandenen[3]). Auch das angebliche Dankopfer

[1]) Hier stellt sich nun freilich der an den Gott gerichtete Wunsch zugleich als Zauber dar (s. im weiteren Verlauf). Abbild und Teil ist für den Zauber identisch mit dem Urbild, dem Ganzen: indem man jenes darbringt, setzt man den Gott in den Besitz von diesem.

[2]) Siehe über dieses B. Lindner im Festgruß an O. v. Böhtlingk, S. 79 f.; Hillebrandt, Ritualliteratur 85. 119 f., der hier ein ursprüngliches Dankopfer findet. Die ethnologischen Materialien gibt Frazer, *Golden Bough*[2] II. 459 ff.

[3]) Im Ton primitiveren Kultwesens ausgedrückt: man fürchtete den Zorn der Geister, befriedigte man sie nicht gleich im Anfang des Genusses der neuen Ernte. Anklänge an solche Gedanken finden sich auch im Veda (so Śatapatha Br. II, 4, 3. 1 ff.; 5, 2, 1 ff.). Lehrreich ist, daß wie der Anleger der heiligen Feuer vom Getreide nichts genießen soll vor dem Erstlingsopfer, er so auch kein Fleisch essen soll, ehe er das Tieropfer dargebracht hat (Śāṅkh. Śr. II, 3, 26; Hillebrandt, Rit. Lit. 121): beides deutlich parallele Regeln, auf derselben Idee beruhend. — Die Beziehung des Ernteerstlingsopfers auf

nach der Geburt eines Sohnes[1]) ist in der Tat durchaus Bittopfer; es handelt sich, wie ausdrücklich ausgesprochen wird, darum, den Neugeborenen „mit dem Glanz der Heiligkeit zu läutern, ihm Schärfe zu verleihen, ihm Speisesegen zu verleihen, ihm Kraft der Sinne zu verleihen, ihm Vieh zu verleihen". Auch dann lag selbstverständlich kein Dankopfer vor, wenn — was nachweislich vorkam — schon in vedischer Zeit die später beliebte Sitte des Gelübdes geübt wurde[2]): die für den Fall einer bestimmten Gnadenerweisung dem Gott versprochene, nach deren Eintritt ihm geleistete Gabe ist nichts anderes als ein Bittopfer mit verschobenem Zeitpunkt. Gegen einige weitere Fälle von Opfern, die man versucht sein könnte als Dankopfer aufzufassen, stellt die genauere Betrachtung gleichfalls Bedenken heraus. Eine Aufzählung von Königen, welche mit der „Indra heiligen großen Salbung" geweiht

---

Wünsche, welche vor allem diese, nicht folgende Ernten betreffen, wird durch die zugehörigen Sprüche bestätigt. „Er spricht über die zu kostende Speise: ‚Ich fasse dich, dem Prajāpati eine Spende, mir zum Glück, mir zum Ruhm, mir zum Speisesegen.' Mit dem Spruch: ‚Aus dem Guten habt ihr uns zum Besseren geführt, Götter! Durch dich, die Nahrung, mögen wir dich erlangen. So gehe du Labung spendend, Saft! in uns ein; sei Heil uns für Mensch und Tier' kostet er, mit Wasser es besprengend, dreimal". Śankhāyana G. III, 8. Kauṣ. Br. IV. 12 allerdings schreibt das Erstlingsopfer ganz allgemein für „den, der sich Nahrungsgenuß wünscht", vor.

[1]) Taitt. Saṃh. II. 2, 5, 3; Schwab, Altind. Tieropfer S. XIX A. 6. Nicht viel anders TS. II. 2, 1, 3. — Ähnlich wie das Opfer des Vaters wird das Opfer dessen, der tausend Stück Vieh besitzt (Taitt. Saṃh. II, 1, 5, 2), zu beurteilen sein: vgl. über besondere Erfolge als Vorbedingung eines Opfers noch S. 312 Anm. 3.

[2]) So versprach man im Namen eines Wahnsinnigen Agni eine Darbringung, wenn der Kranke genesen würde (Av. VI. 111. 1). — Taitt. Saṃh. VI, 4, 5. 6 heißt es: „Er soll (zum Gott) sagen: ‚Töte den und den, dann will ich dir opfern'. Dann tötet ihn (der Gott) nach dem Opfer verlangend." — Ein Beispiel eines Gelübdes aus der vedischen Literatur gibt die Śunaḥśepa-Geschichte. Der kinderlose König „wandte sich an den König Varuṇa: laß mir einen Sohn geboren werden, den will ich dir opfern". Ait. Br. VII. 14.

sind, sagt von jedem, daß er „über die ganze Erde siegreich herumgezogen ist und das Opferroß geopfert hat“ [1]). Soll danach das Roßopfer als Dankopfer für große Siege aufgefaßt werden? Es mag etwas vom Charakter eines solchen angenommen haben. Aber die nähere Betrachtung des betreffenden Rituals erweist, wie ich meine, mit voller Klarheit, daß wenigstens ursprünglich auch hier, vielleicht nicht genau genommen ein Bittopfer, aber ein Zauber vorlag, der auf zu erlangende Güter gerichtet war (siehe S. 317); es wurde Unwiderstehlichkeit, Sieg, eine mit Glanz und Reichtum gesegnete Regierung vom Roßopfer erhofft [2]). Und wenn dieser Ritus schon errungene Erfolge zur Voraussetzung hat, liegt darin wohl weniger das Moment des Dankes als die Vorstellung, daß die betreffenden Wünsche bei Schwachen und Geringen keinen Sinn haben, ein solches Unterfangen vielmehr dem, der unbefugt damit spielt, gefährlich wird: „fortgespült wird, wer ohne die Kräfte dazu zu haben das Roßopfer darbringt“ [3]). — Das Totenopfer ferner, das aus Anlaß freudiger Ereignisse in der Familie wie einer Geburt oder Heirat gefeiert wurde [4]), weist in seinem Ritual keine Spur davon auf, daß es den Dank an die Vorfahren als Geber jenes Glücks darstellt. Es scheint sich einfach darum zu handeln, daß auch den verstorbenen Angehörigen des Hauses Anspruch auf Anteil an der Freude der Lebenden zuerkannt wurde; vielleicht spielt auch der Gedanke mit, daß gerade der, dem besonderes Glück zuteil geworden ist, die meiste Ursache hat, sich der

[1]) Aitareya Br. VIII, 21 f.

[2]) Vgl. Hillebrandt im Festgruß an Boehtlingk S. 40 f.

[3]) Taitt. Brāhm. bei Hillebrandt a. a. O. 41. Die Vorstellung, daß an bestimmte Opfer oder eine bestimmte besonders anspruchsvolle Form eines Opfers nur der Kräftige, Glückliche sich wagen darf, findet sich auch sonst: das Opfer, das dem „großen Indra“ statt dem Indra dargebracht wird, kommt nur dem auf der Spitze des Glücks Stehenden (*gataśrī*) zu (Weber. Ind. Stud. X, 150).

[4]) Siehe Caland, Über Totenverehrung, S. 36 f., Altind. Ahnenkult S. 37 f.

Gnade jener mächtigen Helfer zu versichern. — Am nächsten dem Aussehen eines Dankopfers kommt vielleicht das in den folgenden Sätzen eines Sūtratextes[1]) vorgeschriebene Opfer: „Wenn einen, der die Opferfeuer angelegt hat, Krankheit befällt, ziehe er hinaus . . . Die Feuer lieben das Dorf, wird gesagt. Nach diesem verlangend, Rückkehr zum Dorf begehrend möchten sie ihn wohl gesund machen, so wird gelehrt. Ist er gesund geworden, soll er ein Somaopfer oder ein Tieropfer oder ein gewöhnliches Opfer darbringen und wieder an der alten Stelle wohnen. Oder ohne ein solches Opfer." Vielleicht liegt hier, wie man nach der Analogie einiger der besprochenen Fälle glauben möchte, doch ein Bittopfer vor, das der künftigen Gesundheit gilt. Man wird aber kaum leugnen können, daß ein solches Bittopfer einem Dankopfer mindestens sehr ähnlich sieht, und wird vermuten dürfen, daß eben Bittopfer dieser Art im Lauf der Entwicklung leicht den Ausgangspunkt für Dankopfer haben abgeben können. —

Es muß nun weiter gefragt werden: wie wirkt das Opfer? Auf welchem Wege verschafft es dem Menschen die erstrebten Segnungen?

Ohne Zweifel ist die im Veda herrschende Vorstellung die folgende. Das Opfer geht zum Gott als eine ihm gebrachte Gabe. Der Opferer hofft, daß es auf die Gesinnung des Gottes wirken wird, nicht durch Zwang, sondern durch Erweckung seines mächtigen Wohlwollens, das sich dann dem Menschen gegenüber betätigt. Durch den ganzen Ṛgveda kehrt immer dasselbe Motiv wieder: diese Opferspeise, dieser Trank soll den Gott sättigen, stärken, erfreuen. Drastisch drückt dies eine Geschichte in einem jüngeren vedischen Text[2]) aus. Indra geht zu Suśravas und sagt: „Opfere mir, ich habe Hunger." Jener opfert, und nun geht Indra mit dem Opferkuchen in der Hand umher. Der Gott liebt, wie

[1]) Āśvalāyana G. IV, 1, 1 f.

[2]) Pañc. Brāhmaṇa XIV, 6, 8.

sich von selbst versteht, den Opferer; er hat wohl Nachsicht mit dem Armen, der nur Geringes geben kann[1]), aber den Geizigen haßt er. Dem Freigebigen wird er befriedigt seine Gaben spenden, wie er sie ihm früher gespendet hat. „Trinke, erstarke!" sagt der Ṛgveda, „dein sind ja die Somatränke, die gepreßten, Indra, jetzt wie sonst. Wie du den alten Soma getrunken hast, Indra, so trinke du Gepriesener heute den neuen . . . Auf, bring herbei! Keiner soll dich hindern! Wir kennen dich ja, den Schatzherrn der Schätze. Indra, was deine große Gabe ist, die schenke uns, Herr der falben Rosse" (III, 36, 3. 9). „Nimm den Soma in Empfang, stille dein Verlangen an ihm: dann wende deinen Sinn dazu Schätze zu spenden" (I, 54, 9). „Der Held waltet unentwegter Kraft durch Indra, durch seine Mannen, der dir tiefe Somagüsse preßt, o Vṛtratöter, und mit Wasser sie bereitet" (VII, 32, 6). „Ich ward" — Indra spricht — „des Opfernden Förderer; in jedem Kampf habe ich die überwunden, die nicht opfern" (X, 49, 1). In einer Formel von etwas jüngerer Herkunft redet der Opferer den Gott an: „Gib mir; ich gebe dir. Lege hin für mich; ich lege hin für dich. Darbietung biete du mir; Darbietung biete ich dir" (Ts. 1, 8, 4, 1). Und im selben Sinn die Sūktavākaformel[2]), wo nach vollzogenen Darbringungen der Priester sagt: „Gott N. N. nahm dies Opfer an; er ist erstarkt; er hat sich höhere Macht geschaffen." Darauf der Opferveranstalter: „Möge dem Siege des Gottes N. N. folgend auch ich siegen." Immer ist es der Gott, auf den das Opfer zunächst wirkt; der Lohn, den sich der Mensch verspricht, kommt aus der Hand des Gottes; sein Wohlsein folgt dem durch das Opfer bewirkten Wohlsein des Gottes. Er weiß sich dem Mächtigeren gegenüber und verläßt sich doch ohne ein Gefühl unendlichen Abstandes oder eigener Unwürdigkeit auf die altbewährte

[1]) Siehe die Stellen bei Bergaigne II, 227.

[2]) Hillebrandt, Neu- und Vollmondsopfer 144.

Freundschaft; auf die beruft er sich in einem Ton, dessen Unbefangenheit gelegentlich an Zudringlichkeit streift. So bringt er dem Gott seine Gabe, indem er „dessen rechte Hand ergreift". Die Erwartung der Gegengabe steigert sich kaum bis zu der Vorstellung, daß der Gott sein Schuldner geworden ist[1]), daß eine über ihm stehende Rechtsordnung Bezahlung dieser Schuld von ihm fordert. Aber er hat doch immerhin das Bewußtsein, daß bei den Beziehungen, in denen er zu dem Gott steht, dieser nicht gut anders können wird als die empfangenen Freundlichkeiten reichlich erwidern.

Dies ist die durch die ganze Breite der ṛgvedischen Opferpoesie durchgehende Vorstellung, wie sie sich an Hunderten, ja Tausenden von Stellen ausspricht. Ihr immer wiederkehrendes Auftreten bei Völkern verschiedenster Herkunft berechtigt uns, sie als die für lange Perioden menschlicher Kultur normale anzusehen.

Aber die Umgebungen, in denen dies Opfer sein Dasein hat, die Vergangenheit, auf der es beruht, sind, wie wir wissen, voll von Vorstellungen und Praktiken des Zauberwesens, das ohne Zuhilfenahme fremden guten Willens direkt den Gang der Ereignisse zu leiten beansprucht[2]). Und die

[1]) Höchstens ganz vereinzelt. Vielleicht mit Recht erklärt Bergaigne (Rel. védique III. 164) *ṛṇa* VIII, 32, 16. *„la créance que les prêtres et les sacrifiants ont sur les dieux jusqu' à ce que leur sacrifice soit récompensé"*. Die von ihm II, 229 f. zusammengestellten Materialien beweisen freilich kaum etwas für jene Vorstellung. Wenn es vom Gott heißt „niemand kann von ihm sagen, daß er nicht geben wird", „nie wird der Soma ohne Entgelt getrunken", oder wenn der Mensch den Gott häufig mahnt: „wäre ich wie du und wärest du wie ich, würde ich dir reichlich geben" — so ist das wohl die Sprache festen Vertrauens, dringender Mahnung, aber eine Auffassung, die geradezu den Gott zum Schuldner des Menschen machte, finde ich darin nicht.

[2]) Wenn hier und vielfach im folgenden die Sphären der Götterverehrung und des Zaubers als in einer gewissen Gegensätzlichkeit zueinander stehend behandelt sind, soll damit, wie kaum hervorgehoben zu werden braucht, der Stellungnahme zu den Gedanken-

Ethnologie lehrt uns insonderheit alte und älteste Typen kultischen Handelns kennen, die man auch als Opfer zu benennen sich versucht fühlen wird und welche dem in der dargelegten Weise verstandenen Opfer mehr oder weniger ähnlich erscheinen, deren Sinn aber ein prinzipiell anderer, auf der Seite des Zauberwesens liegender ist: wo denn die Frage, ob man auch auf sie die Bezeichnung „Opfer" anwenden soll, schließlich einen Streit um Worte bedeuten würde. Da ist auf dem Gebiet des Totemismus das Töten — man kann es Opfer nennen — des Totemtiers und sein oder der Totempflanze sakramentales Essen. Aber auch unabhängig vom Totemismus erscheinen Riten, deren Sinn es ist, magische Kraft etwa in einem Tier anzusammeln und jene darauf, indem sozusagen ihr Behälter durch Tötung des Tieres geöffnet wird, sei es in unbestimmten Weiten, sei es in bestimmten Richtungen in Aktion zu setzen[1]): etwa zur Vermehrung der betreffenden Pflanzen- oder Tierart, zur Unschädlichmachung einer Tabuverletzung, zur Ausübung eines Zaubers auf Geister und Götter[2]). Weiter

---

gängen Maretts und anderer nicht präjudiziert werden, die auf eine hinter jenem Gegensatz — weit jenseits des Horizonts der uns beschäftigenden Betrachtungen — allerletzt zugrunde liegende Gemeinsamkeit hinzielen.

[1]) Dies trifft etwa auf die Theorie des Opfers zu, die Hubert und Mauss in ihrem ausgezeichneten *Essai sur le sacrifice* (*L'année sociologique* 1898) entwickelt haben. Das An- und Absteigen einer Kurve der Konsekration. Sie hebt sich bis zum Gipfel, der Tötung des Opfertieres („*les énergies que cette consécration a suscitées et concentrées sur elle* [d. h. *la victime*], *on les fait échapper, les unes vers les êtres du monde sacré, les autres vers les êtres du monde profane*"). Dann fällt die Kurve. Die Verfasser scheinen mir nur darin zu irren, wenn sie damit das gewöhnliche vedische Tieropfer zu beschreiben glauben. Hier liegt die Pointe nicht in der sozusagen einer Gleichung entsprechenden Bewegung einer Kurve, sondern die Hauptsache ist, daß das Tier vom Gott und den Opferern gegessen wird.

[2]) An Riten dieser Art und schwerlich an ein Gaben und Verehrung bringendes Opfer haben gewiß auch die rgvedischen Lied-

dann, hiermit verbunden oder unabhängig, ein Essen tierischer oder pflanzlicher Substanzen, um Zauberwirkungen auszulösen, dem Esser bestimmte Kräfte mitzuteilen, zwischen ihm und anderen Essern Wesensgemeinschaft zu begründen. In diesem Zusammenhang dürfen weiter die Riten der Bedienung des Feuers und dessen Verwendung im Sonnenzauber oder zum Hinwegbrennen feindlicher Mächte erwähnt werden. Ferner das Mitgeben von Weibern, Dienern, Tieren, Speise, Gebrauchsgegenständen an den Toten und ihre Verbrennung mit ihm[1]). Endlich etwa noch das Bauopfer: die Einmauerung heilbringender Substanzen oder lebender Wesen in einem Bau, um dem Festigkeit zu schaffen, Schutzgeister in ihn hineinzusetzen.

Neben all dem nun steht das um die göttliche Gnade durch Gaben werbende Opfer einerseits zwar als etwas Eigenes, sich aus sich selbst Erklärendes. Aber auf der anderen Seite mußten hier doch vielfache gegenseitige Beeinflussungen und Vermischungen eintreten. Ursprüngliche Zauberopfer — wenn diese kurze Bezeichnung erlaubt ist — und überhaupt Zauber aller Art konnten sich infolge der im Veda dominierenden Stellung des Gabenopfers mit einer Oberschicht von Bestandteilen dieses letzteren bedecken. Das uralte Roßopfer beispielsweise scheint, wie unten gezeigt werden soll[2]), seinem ursprünglichen Wesen nach ein Exemplar — wohl im Veda das besterhaltene — eines zauberischen, nicht von der Idee der Gabe beherrschten Opfers zu sein. Aber die Vorstellung hat sich, wenn auch nur oberflächlich, darüber gebreitet, daß das Opferroß wie

---

verfasser gedacht — sofern man ihnen hier einen bestimmten Gedanken zuschreiben darf —, wenn sie etwa sagten: „Durch Opfer hat Atharvan zuerst die Pfade gebreitet" — „durch das Opfer haben das Opfer die Götter geopfert: diese Ordnungen waren die ersten," und ähnliches mehr.

[1]) Man kann dies freilich — worüber hier nicht gestritten werden soll — schon als ein Opfer im klassischen Sinn auffassen.

[2]) Im Abschnitt: Die einzelnen Opfer und Feste.

ein gewöhnliches Opfertier gewissen Göttern als Gabe dargebracht wird. Umgekehrt konnte und mußte auf der anderen Seite das Gabenopfer Elemente des Zauberopfers sich aneignen. Der Genuß beispielsweise eines Teils der Opferspeise von seiten des Opfernden[1]) läßt zwar, wie mir scheint, auch auf dem Boden des Gabenopfers eine Erklärung zu, aber es ist durchaus glaublich, daß hier — in diesem Falle lange vor der vedischen Zeit — ältere Riten sakramentalen Speisegenusses eingewirkt haben. Und ganz im allgemeinen ist es ja klar, daß die mit den Vorstellungen der göttlichen Nähe, des geheimnisvollen Gelingens gesättigte Umgebung des Gabenopfers ein Terrain darbot, das wie kein anderes dazu einlud Zauberei zu treiben. Das Bestreben, Riten des Opfers in ihren oft zufälligen Besonderheiten zu erklären, mußte dahin führen, daß man Wirkungen von der Art der Zauberwirkungen in ihnen entdeckte. Nicht zum wenigsten werden auch die Opferpriester, um die Unentbehrlichkeit ihrer eigenen Kunst darzutun, die Vorstellung von einer dem Opfer zukommenden Zauberkraft gepflegt und gesteigert haben. Schließlich wird das Hinüberspielen der Opferhandlung in Zauberhandlung durch einen benachbarten, parallelen Vorgang befördert worden sein: durch die Vermischung von Gebetsspruch und Zauberspruch — des Worts, das den Gott wie einen Menschen überredet, und des Worts, das vermöge seiner Korrespondenz mit dem dadurch bezeichneten Gegenstand oder Vorgang, ähnlich wie das Bild mit dem abgebildeten Gegenstand in zauberhafter Korrespondenz steht, Wirkungen in der Welt der Objekte hervorruft. Zum Opfer gehört Gebet: nimmt das Gebet etwas von den Wirkungen des Zauberspruchs an, so muß sich auch die Wirkungsweise des Opfers entsprechend modifizieren, zauberisch zwingende Kraft über Götter, Dinge, Vorgänge gewinnen.

In der Tat liegt an einer Anzahl von Stellen des Rg-

[1]) Siehe unten den Abschnitt über diesen Genuß.

veda deutlich die Auffassung vor, daß das im allgemeinen dort als Spendung und Huldigung verstandene Opfer doch den Gott durch eine Art magischen Zwanges gefangen nimmt, ihn dem Opferer unterwirft. So heißt es[1]): „Wenn ihn (Indra) auch andere als wir mit Kühen[2]) wie Scharen (von Jägern) das Wild jagen, mit Milchkühen ihm auflauern" (VIII, 2, 6). Zu Indra sagt ein Priester, der ihn zu seinem Opfer einlädt: „Mögen nicht andere dich bei sich festhalten wie die Vogelsteller den Vogel" (III, 45, 1). In bezug auf Agni, dessen sichtbarer Körper ja in der Tat der Gewalt des Menschen unterworfen ist, heißt es einmal: „Über einen solchen Agni, den Gnädigen mit scharfem Gebiß, möge der Sterbliche herrschen" (IV, 15, 5). Endlich eine Stelle, die zwar nicht das Opfer, aber die Verehrung *(namas)* als eine selbst über die Götter hinausreichende Macht hinstellt. Ein Dichter spricht, der den Ādityas seine Verehrung darbringt, um von Schuld frei zu werden: „Gewaltig ist die Verehrung. Die Verehrung mache ich mir geneigt. Die Verehrung trägt Himmel und Erde. Verehrung den Göttern! Die Verehrung herrscht über sie. Auch die begangene Schuld mache ich gut durch Verehrung" (VI, 51, 8).

---

[1]) Die Stellen sind die bezeichnendsten, vielleicht die einzigen wirklich bezeichnenden aus der ausführlichen Sammlung von Bergaigne II, 231 f. An den meisten anderen scheint mir doch eine die lässige Weite der poetischen Bildersprache verkennende Steifheit der Exegese dazu zu gehören, um aus ihnen die Vorstellung herauszulesen „*que le sacrificateur dispose à son gré du dieu*". So wenn der Priester Indra zum Opfer ruft „wie die Kuh zum Melken" oder wenn es heißt, daß er den Gott „wie eine Quelle von Reichtum fließen macht", u. dgl. mehr. — Über Geldners (Ved. Studien I, 139 ff.) Anschauung vom vedischen Opfer als Fanggarn, mit dem der Priester die Götter fängt, vgl. meine Bemerkungen Gött. Gel. Anz. 1890 S. 413 f.

[2]) D. h. nach gewöhnlichem vedischem Sprachgebrauch (S. 5) mit Milch, die hier als Lockspeise gedacht sein wird (Geldner a. a. O. 145).

Die Seltenheit derartiger Äußerungen von der Macht des Menschen über den Gott im Ṛgveda zeigt immerhin, daß auf sie der anderweitigen Auffassung des Opfers gegenüber die Unterscheidung anzuwenden ist, die der Erklärer des Veda stets im Auge behalten muß: die Unterscheidung des Vereinzelten von dem, was zum regelmäßigen Inventar des vedischen Denkens gehört. Wie manches Mal redet sich der Dichter sozusagen hinein in die hyperbolische Verherrlichung des Gottes oder der sonstigen Wesenheit, von der er eben spricht: so ist eine Äußerung wie die in jenem Hymnus über die Verehrung, daß die Verehrung auch über die Götter herrscht, nicht allzu ernst zu nehmen. Was aber die beiden ersten angeführten Stellen anlangt, so ist es wohl kein Zufall, daß beidemal die den Indra Jagenden, ihm Auflauernden, ihn wie Vogelsteller Festhaltenden die Rivalen des Redenden sind. Ihre Bemühungen um den Gott werden geflissentlich in gehässiges Licht gestellt, und die Frage an Indra scheint durchzublicken: wirst du dich wirklich von solchen Menschen festhalten lassen wie wenn du ein Vogel wärst und sie die Vogelsteller[1])?

Konkret in einem Ritus ausgeprägt zeigt der Ṛgveda die Ausstattung des Gaben- und Verehrungsopfers mit Zaubergewalt besonders deutlich im Lied von der Regengewinnung des Devāpi (X, 98). „Setze dich zu des Hotars Opferdienst nieder," wird der Priester aufgefordert, „vollziehe die Verehrung zur rechten Zeit; den Göttern, Devāpi, huldige mit Opferspende." Und der Priester „sich verstehend auf die Göttergnade" setzt sich zum Opferwerk nieder: „da ergoß er vom Meere droben zum Meere drunten die himmlischen Wasser des Regens. In jenem Meere dort oben weilten die Wasser, von den Göttern festgehalten: die strömten, ergossen von Ṛṣṭiṣeṇas Sohn, entsandt von Devāpi

[1]) Auf den Redenden selbst bezieht sich doch eine dem Vers VIII, 2, 6 ähnliche Stelle: „Euch (die Aśvin) locken wir mit Opferspeise abends und morgens herbei wie Jäger die Elefantentiere (X, 40, 4).

in Sturzbächen“ [1]). Man sieht, wie hier die Vorstellung aus der anfänglichen Richtung herausgleitet: zuerst sollten die Götter in ihrer Gnade den Regen geben; jetzt ergießt ihn der Priester selbst durch die Zaubermacht seiner Opferkunst.

Diese priesterliche Kunst hat dann in der jüngeren Vedazeit die Riten und Ritendeutungen, welche in das Opfer oder in seine einzelnen Verrichtungen Zauberkraft hineinlegten, dem Opferer zauberische Macht auch über die Götter zuteilten, ins Unabsehbare vermehrt. Die Wahl der Versmaße in den Litaneien, die Zahl der vorzutragenden Verse, jede geringfügigste Besonderheit der Opferspenden, die Beschaffenheit des den Priestern zu gewährenden Opferlohns [2]) erscheint da als ein Hebel, der vom Wissenden, vom Priester gehandhabt in Nähe und Ferne mächtigste Wirkungen hervorbringt. Doch diese Anschauungen, von denen fast jede Seite der Brāhmaṇatexte Zeugnis ablegt, können im einzelnen hier nicht verfolgt werden [3]).

Sühnopfer und Sühnzauber

Vielleicht schließen sich an das eben Gesagte am geeignetsten einige Ausführungen über den Sühnkult an, auf den ich nach dem oben (S. 310) Angedeuteten noch etwas eingehender zurückkommen muß. Wir beobachten hier zwei Richtungen, entsprechend der Verschiedenheit der Gedankenlinien, die sich in der Auffassung der Schuld kreuzen (siehe oben S. 294): Richtungen, deren deutliche prinzipielle Son-

[1]) Das letzte Wort ist zweifelhaft; genau wohl „in den mit Kratzern versehenen“ (den Boden zerkratzenden Bächen).

[2]) Dieser wird begreiflicherweise stets als besonders wichtig behandelt. Wie Agni durch das Holz der Bäume, wie die Pflanzen durch das Wasser Leben empfangen, empfängt das Opfer Leben durch den Opferlohn (Kaṭhaka XI, 7).

[3]) Hierüber verweise ich vor allem auf S. Lévi, *La doctrine du sacrifice dans les Brāhmaṇas* (1898).

derung dadurch nicht aufgehoben wird, daß sie begreiflicherweise im einzelnen Sühnakt in vielen Fällen zusammengeraten. Sofern die Schuld einerseits Verletzung des göttlichen Willens und dadurch Herausforderung des göttlichen Zorns ist, wendet sich die Sühnung an den Gott; ihn erfreut und besänftigt man durch Gaben und Zeichen der Unterwürfigkeit. Sofern aber auf der anderen Seite die Schuld als dem Schuldigen nach Art etwa von Krankheitsstoffen anhaftend gedacht wird, besteht der Sühnkult in zauberartigen Verrichtungen, welche diese Infektion vernichten oder in unschädliche Ferne ableiten, damit der Schuldige frei und rein werde, „wie der Schweißbedeckte von seiner Unreinheit, wenn er sich gebadet hat", „wie der geflügelte Vogel vom Ei" [1]). Auch diese Auffassung läßt eine Wendung zu, bei welcher dem Gott die Rolle des Befreiers zufällt: wenn nämlich die Entfernung der Schuldsubstanz nicht durch direkte Wirksamkeit des Zaubers geschieht, sondern dazu die Macht und Kunst des Gottes zu Hilfe genommen wird: wo dann offenbar die Stellung des Gottes zum Vorgang der Entsühnung eine andere, äußerlichere ist, als wo die Befreiung von der Schuld in die Seele des Gottes hineinverlegt, als ein Akt seiner Gnade verstanden wird.

Sühnopfer, welche die Gewinnung dieser göttlichen Gnade zur Hauptsache machen, liegen offenbar durchaus innerhalb der Sphäre des gewöhnlichen Opferkultus. Sie sind Opfer wie jedes andere, dargebracht in der Regel dem Varuṇa, um ihn, den göttlichen Wächter der Weltordnung, den Bestrafer der Sünden, zur Milde zu stimmen. So das Opfer — denn um ein solches handelt es sich wahrscheinlich — zu dem jenes oben (S. 302 f.) mitgeteilte schöne und tiefe Gebet eines Vasiṣṭhiden gehört [2]). „Wann werde ich Varuṇa

[1]) Atharvaveda VI, 115, 3; XIV, 2, 44.

[2]) In dasselbe Gebet spielt freilich auch die Vorstellung von der Schuld als anhaftender Substanz oder genauer als Fessel hinein, die zu lösen Varuṇa gebeten wird (Vers 5).

wieder nahe sein?" — er sucht nach seiner Schuld sie zu schauen und geht die Weisen zu fragen; sie aber sagen ihm alle eines Sinnes: Varuṇa ist es, der dir zürnt[1]).

Von anderem Wesen aber als solche Opfer und Gebete sind eine Reihe anderer Sühnhandlungen. Der hervortretendste Sühnakt des regulären Festkalenders gehört zum zweiten der drei viermonatlichen Feste, der um den Anfang der Regenzeit stattfindenden Feier der Varuṇapraghāsās. Mit Gerste, die im südlichen Opferfeuer, dem Feuer der unreinen und unheimlichen Verrichtungen, geröstet ist, wird ein Gebäck in Form von Tellern hergestellt, je ein Teller für jeden Hausgenossen, und einer darüber: dieser für die Ungeborenen, wie die Überlieferung vielleicht mit Recht erklärt. Die Gattin des Opferers wird nach ihren Buhlen gefragt: „mit wem hältst du es?" — sie muß sie nennen oder wenigstens so viele Grashalme aufheben als sie Buhlen hat: eine Art Sündenbekenntnis als Teil der großen Sühnhandlung. „Gegen Varuṇa sündigt das Weib, wenn sie

[1]) Wesentlich gleichartig solcher Besänftigung eines durch menschliche Sünde erzürnten Gottes ist die Befriedigung eines Gottes oder Geistes, der ohne solchen Anlaß allein vermöge seiner auf das Schaden gerichteten Natur dem Menschen nachstellt (vgl. oben S. 291). Die Besänftigung kann auch die Form annehmen, daß man statt des Menschen, dessen Leben der Gott oder Geist gefährdet, ihm einen jenen vertretenden Teil des menschlichen Wesens oder ein Abbild darbietet. Fälle dieser Art scheinen aber im vedischen Kultus selten. Vielleicht darf man das Haaropfer an die Toten hierherstellen (vgl. unten den Abschnitt über den Totenkult). Das tellerförmige Gebäck bei den Varuṇapraghāsās (s. oben im Text) halte ich nicht für ein den verfallenen Menschen ersetzendes Abbild, sondern für ein Receptaculum seiner Schuldsubstanz (s. im Text). Auch daß das beim Somaopfer dem Agni und Soma dargebrachte Opfertier „eine Loskaufung der eigenen Person" sei (Taitt. Saṃh. VI, 1, 11. 6), scheint mir unzutreffend. Ebensowenig glaube ich, daß z. B. beim Eselopfer dessen, der die Keuschheit verletzt hat (S. 332 f.), der Esel als Stellvertreter des Schuldigen stirbt; meine Deutung dieses Opfers s. unten S. 333 Anm. 1. Vgl. noch Lévi, *La doctrine du sacrifice* 130 ff.; Keith, *Veda of Black Yajus School* CVI.

dem einen gehörend es mit dem anderen hält. Damit sie nicht mit einem Stachel im Herzen opfere, darum fragt er sie. Und durch das Geständnis wird die Schuld geringer, denn es herrscht Wahrheit: auch deshalb fragt er sie. Würde sie nicht bekennen, würde es ihren Verwandten schlecht gehen" (Śatapatha Br. II, 5, 2, 20)[1]. Nun wird die Frau zu den Opferfeuern geführt, tut das Tellergebäck in einer Korbschwinge auf ihr Haupt und opfert es ins Feuer — wieder ins südliche Opferfeuer — mit dem Spruch: „Was im Dorf, im Wald, in der Halle, was an unseren Sinnen wir für Schuld begangen haben, die opfern wir hier hinweg!" Unter den weiteren Darbringungen derselben Feier begegnet eine an Varuṇa, mit Sprüchen, die das Erbarmen des Gottes anrufen: er möge nicht zürnen, nicht das Leben des Flehenden abschneiden[2]. Ein offenbar als sündentilgend zu verstehendes Bad, in dem der Opferer und seine Gattin einander den Rücken reinigen und nach dem sie neue Gewänder anlegen, macht den Beschluß.

Man sieht, wie hier neben dem Varuṇaopfer, bei dem das Erbarmen des Gottes erfleht wird, als hauptsächlichster Sühnakt in der Zeremonie mit dem Tellergebäck eine Handlung von ganz anderer Natur steht. Nur oberflächlich ist ihr der Charakter eines Opfers angeheftet: der hier und in ähnlichen Fällen begegnende Ausdruck „Wegopfern" *(avayaj)* weist vor allem auf ein Wegtun hin, das die im Opfer-

[1]) Wenn die Brahmaṇastelle der Pflicht des Schuldbekenntnisses (vgl. Samavidhana Br. I, 5, 15) eine an moderne Auffassungen anklingende ethische Deutung gibt (vgl. auch Manu XI, 227 f.), darf man bezweifeln, daß damit der ursprüngliche Sinn dieser Pflicht im Zusammenhang des alten Zauberritus getroffen ist. Vielleicht war der Gedanke der, daß an einer Schuld, die man verborgen hält, die Wirkung des schuldentfernenden Zaubers vorübergehen würde: durch die Nennung wird diese Wirkung auf die betreffende Schuld hingelenkt. — Über eine andere Bedeutung des Schuldbekenntnisses s. unten S. 327 f.

[2]) Ṛgveda I, 25, 19; 24, 11 (siehe Āśvalāyana Śr. II, 17, 15; Śankhayana Śr. III, 14, 5).

wesen befangene priesterliche Phantasie zu einem Opfern umgedeutet hat, ähnlich wie der nach dem gewöhnlichen Opfer vollzogenen Verbrennung solcher Gegenstände, die vermöge des von ihnen aufgenommenen Charakters der Geweihtheit nicht ohne Gefahr mit dem profanen Leben in Berührung gebracht werden können, die gleiche Umdeutung widerfahren ist. An den Tellern haftet die Schuld der Hausgenossen, an jedem einzelnen die Schuld einer Person; mit der Opferung, d. h. mit der Verbrennung der Teller ist die Schuld verbrannt.

Eine ähnliche Schuldverbrennung ist dem Ritual des Somaopfers eingefügt. Man tut Splitter vom Opferpfosten ins Feuer, je einen mit jedem der folgenden Sprüche: „Der von den Göttern begangenen Schuld Wegopferung bist du. Der von den Menschen . . . von den Vätern . . . der selbstbegangenen Schuld Wegopferung bist du. Für Schuld um Schuld bist du Wegopferung. Welche Schuld ich wissentlich und welche ich unwissentlich begangen habe, aller dieser Schuld Wegopferung bist du." Auch hier ist es klar: was Wegopferung genannt wird, ist in der Tat Wegbrennung, physische Vernichtung der Schuld, ohne Anrufung göttlicher Gnade[1]).

---

[1]) Das Material bei Caland-Henry, Agniṣṭoma 388. — Vom „Wegopfern", das wir hier als magische Handlung antreffen (ebenso in bezug auf Schuld oder auf andere Gefahren an manchen anderen Orten, z. B. Taitt. Br. III, 10. 8. 2: „die tausend Fesseln . . . die opfern wir durch des Opfers Wundermacht alle hinweg"; vgl. auch Taitt. Ar. IV, 11. 1 f.; 14, 1; V. 9. 1), kann an sich doch auch entsprechend dem oben erörterten Sinne geredet werden, daß durch das Opfer die Neigung des Gottes zum Strafen oder sonstigen Schaden beschwichtigt, seine Bundesgenossenschaft gegen drohendes Unheil gewonnen wird. So möchte ich es verstehen, wenn Ṛv. I. 133, 7 gesagt wird, daß der Somapresser alle Feindschaft der Götter hinwegopfert, oder wenn IV, 1, 5 Agni angerufen wird, „Varuṇa hinwegzuopfern", oder wenn (mit dem Ausdruck *ava-īmahe*, der dem *ava-yaj* nahesteht) I. 24, 14 gesagt wird: „Wir flehen deinen Zorn, Varuṇa, hinweg durch Andacht, durch Opfer und Spenden."

Wenn solche Sühnezeremonien in den Zusammenhang des höheren Kultus aufgenommen sind, wird man um so gewisser sein, in der Sphäre des niederen Kultus, unter den an die zufälligen Gelegenheiten des täglichen Lebens geknüpften Beschwörungen und Zauberhandlungen, ihnen in Menge zu begegnen. Die Zauberlieder des Atharvaveda und die zugehörigen rituellen Anweisungen des Kauśikasūtra bestätigen diese Erwartung. So wird die Entsühnung der Brüder beschrieben, die sich dadurch vergangen haben, daß der Jüngere sich vor dem Älteren verheiratet hat. An einem Wasser werden ihnen Fesseln von Schilfgras angelegt, ein Symbol der Fesseln der Schuld; darüber wird Weihwasser gegossen; darauf wirft man einige dieser Fesseln in den Schaum des Flusses und läßt sie fortschwimmen: „mit dem Schaum des Stromes verschwinde," redet der zugehörige Spruch [1]) das Übel an [2]). — Wer die Unwahrheit geredet hat, soll Wasser schlürfen mit dem Spruch: „Was wir Unwahres geredet haben während der letzten drei Jahre [3]), vor all dem Unheil, vor aller Bedrängnis mögen die Wasser mich schützen" [4]). — Wen eine Krähe berührt oder mit ihrem Unrat verunreinigt hat — der gleich anzuführende Spruch macht deutlich, inwiefern dabei von Schuld die Rede sein kann —, den wäscht man oder bewegt einen Feuerbrand um ihn; dazu der Spruch: „Was hier der schwarze Vogel auffliegend fallen gelassen hat, vor all dem Unheil und aller Bedrängnis mögen mich die Wasser schützen. Was hier der schwarze Vogel abgewischt hat mit deinem

[1]) Av. VI, 113. 2. Dazu das Ritual Kauś. S. 46, 26 ff. (Caland, Al. Zauberritual 153).

[2]) Aus dem Ritual der drei Opferfeuer vergleiche man das Fortschwimmenlassen eines Gefäßes mit einer Zauberspeise beim Sautramaṇīopfer, mit Versen, die Abtun aller Sünde ausdrücken. Vaj. Saṃh. XX. 14 f.; Katy. XIX, 5. 13.

[3]) Ein öfter wiederkehrender Zug: der Zauber erstreckt seine Wirkung auf eine bestimmte Zeit. „Was er innerhalb eines Jahres an Schuld begeht, opfert er damit hinweg." Taitt. S. VI, 6. 3. 1.

[4]) Av. X, 5, 22; Kauś. S. 46. 50.

Munde, o Nirṛti [1]), von der Schuld löse mich Agni Gārhapatya" [2]).

So wirken Feuer und Wasser als schuldentfernende Mächte — das Wasser bald waschend, bald wegschwemmend. Andere Stellen des Atharvaveda lassen die Schuld und ihre Folgen durch Heilkräuter (VIII, 7, 3; X, 1, 12) oder Amulette (X, 3, 8) oder Zaubersprüche (V, 30, 4) vernichtet oder entfernt werden; sie wird weggetrieben (*apa-sū* VI, 119, 3), weggewischt (V, 30, 4) mit Hilfe der Pflanze Apāmārga („Wegwischung") [3]), vor allem dadurch beseitigt, daß ein Gott — besonders Agni [4]) — von ihr löst, reinigt, sie wegwischt. Sozusagen als Korrelat solcher Reinigungsgebräuche gibt es dann Observanzen, deren Sinn offenbar ist, die Unreinheit des nicht Gereinigten scharf hervorzuheben. Der Mörder trägt den Schädel des Ermordeten wie eine Flagge; er trinkt aus dem Schädel; er trägt eine Eselshaut oder Hundehaut, die ihn jedem Begegnenden als schuldbeladen kennzeichnet; er lebt von Almosen, die er unter Namhaftmachung des auf ihm ruhenden Fluchs erbettelt hat [5]). Der Schüler, der die Pflicht der Keuschheit verletzt hat, trägt eine Eselshaut und lebt

[1]) Die Göttin der Vernichtung. Es scheint gemeint: von sich abgewischt und mir angewischt.

[2]) Av. VII, 64; Kauś. S. 46, 47 f.

[3]) Diese Pflanze verdankt ihrem Namen (oder einer Ausdeutung ihres Namens?) die mannigfaltigsten Verwendungen im Zauberwesen zum „Wegwischen" von Übel aller Art. Vgl. Zimmer, Altind. Leben 66; Henry, *La magie dans l'Inde antique* 181.

[4]) Av. VI, 119 (Agni Vaiśvanara), VII, 64, 2 (Agni Gārhapatya, s. oben); XII, 2, 11, 12; XIV, 2, 59 ff. (zusammen mit Savitar); s. auch Ṛv. X, 164, 3. — Die Maruts Av. VII, 77, 3; Viśvakarman II, 35, 3; Pūṣan VI, 112, 3; 113, 2; alle Götter VI, 115; usw. — Bei der Zeremonie der „Allsühne" (*sarvaprāyaścitta*) stehen Agni und Varuṇa im Vordergrund (Kāty. XXV, 1, 11; vgl. Hiraṇy. G. I, 3, 6).

[5]) Āpastamba Dharm. I, 9, 24, 11; 10, 28, 21 f.; Gautama XXII, 4, Baudhāyana Dh. II, 1, 1, 3; Manu XI, 72. Mehrere dieser Stellen schreiben vor, daß der Schuldige einen Bettfuß als Stab tragen soll (vgl. auch Manu XI, 105); auch dies muß — zweifelhaft aus welchem

von Almosen, indem er seine Tat verkündet[1]). Wer ein Vergehen gegen sein Weib begangen hat, trägt gleichfalls eine Eselshaut und lebt von Almosen, die er mit den Worten erbettelt: „Ein Almosen für den, der wider sein Weib gesündigt hat“ [2]). Es scheint, daß bei diesen Vorschriften zum Teil die Rücksicht auf dritte Personen im Spiel ist, die davor gewarnt werden, sich mit dem Schuldbeladenen einzulassen[3]). Daneben aber vermute ich noch eine andere Bedeutung. Die Schuld, die vielleicht später gesühnt sein wird, hat zunächst Anspruch darauf, die Person des Schuldigen ganz in Besitz zu nehmen: diese Besitznahme findet in jenen Observanzen ihren sichtbaren Ausdruck[4]).

Was die oben erwähnten Verfahrungsweisen zur Beseitigung der Schuld wie Wegbrennen, Abwaschen u. dgl. anlangt, so sieht man, daß es dieselben sind, durch die auch eine Krankheit weggezaubert wird. Es handelt sich eben um Denkformen eines Zeitalters, das in der Schuld

Grund — ein Zeichen der Schuldbeladenheit sein. — Über Esel und Hund als unreine Tiere vgl. Pañc. Br. XXI, 3, 5; Āpastamba Dh. I, 3, 10, 17. — Da böse Dämonen als aus Schädeln trinkend vorgestellt wurden (Hiraṇy. G. II. 3, 7), sollte vielleicht der Mörder, der dasselbe tat, sich damit gewissermaßen als ein Rakṣas bekennen.

[1]) Gautama XXIII, 17 f.; Paraskara III. 12, 8; Manu XI. 12, 2. Siehe unten S. 333, wo weitere Materialien mitgeteilt sind.

[2]) Āpastamba Dh. I, 10, 28, 19.

[3]) Wie auch vielfach dem Schuldigen abgesondertes Wohnen, Sichzurückziehen von menschlichem Verkehr u. dgl. zur Pflicht gemacht wird (Āpastamba Dh. I, 9. 24, 13; 10. 28, 13; 10, 29. 1; Manu XI, 47 usw.).

[4]) Wenn das Tragen des Hunde- oder Eselfells, wie es in diesen Vorschriften erscheint, nach einem Ausdruck für die Anerkennung der Schuld seitens des Schuldigen und Verkündigung ihrer an alle Begegnenden aussieht, so ist damit doch die Vermutung vereinbar, daß der Gebrauch aus dem Tragen des Felles des Opfertiers — in diesem Fall eines Sühnopfertiers — hervorgegangen sein könnte (vgl. R. Smith, *Religion of the Semites* I, 416 f.): in der Tat hat der Schüler, der die Keuschheit verletzt hat, ein Eselopfer zu bringen (vgl. das unten S. 332 f. Gesagte).

vor allem eine anhaftende schädliche Substanz sieht und sie deshalb wie andere Schädlichkeiten behandelt. Daher umfaßt auch der Terminus der vedischen Sprache, welcher der Bedeutung der Sühnung am nächsten kommt, *prāyaścitti* oder *prāyaścitta*[1]), in der Tat mehr: es fällt darunter das Opfer, das zu bringen, oder was sonst zu tun ist im Fall von Verbrechen oder Vergehen, von Vernachlässigung sakraler Pflichten, von allen verschuldeten oder unverschuldeten Störungen des normalen Opferlaufs, aber auch von sonstigen Ereignissen aller Art, die drohendes Unglück anzeigen: wie wenn die Gattin oder die Kuh Zwillinge gebiert, oder wenn jemand von sich als einem Toten sprechen hört, und was die unzählbaren Portenta oder ähnlichen Vorfälle mehr sind[2]), in deren Behandlung, den eigenen Vorteil nicht vernachlässigend, die Phantasie der Brahmanen der ihrer westlichen Kollegen den Rang streitig machte.

Der Anteil des Opferers und der Priester an der Opferspeise

Es ist ein wesentlicher Zug, den das indische Opfer mit dem vieler Völker gemein hat, daß neben dem Gott einen Teil der Opferspeise auch die Menschen genießen: der Veranstalter des Opfers, sofern er als Brahmane für diesen dem gewöhnlichen Menschen gefährlichen Genuß qualifiziert ist[3]), und neben ihm oder für ihn seine sakralen Stellvertreter, die Priester. Die zugehörige Formel, in ihrer vorliegenden Fassung ziemlich modern, reicht dem Inhalt nach gewiß in

[1]) Noch nicht im Ṛgveda. Der Wortbedeutung nach wohl „Sorge für Befriedigung". Vgl. zu diesem Begriff v. Negelein, *JAOS.* XXXIV. 233.

[2]) Für die Sonne vollzogen, als sie verfinstert war, die Götter eine *prāyaścitti*. Kaṭhaka XI, 5.

[3]) Ob diese in den jüngeren vedischen Texten auftretende Einschränkung schon in der Zeit des Ṛgveda gegolten hat, scheint sich nicht positiv ermitteln zu lassen; nach der Lage der Sache glaube ich es.

hohes Altertum zurück: es ist die „Herbeirufung der Iḍā“ (oben S. 70 f.), d. h. der vergöttlichten Wesenheit der Kuh und der in ihr enthaltenen Nahrungsfülle. Es heißt dort: „Hergerufen ist Iḍā . . . uns möge herrufen Iḍā. Hergerufen sind die Kühe mit der Milch, die zum Soma getan wird; mich mögen herrufen die Kühe mit der Milch, die zum Soma getan wird. Hergerufen ist die Milchkuh mit dem Stier; mich möge herrufen die Milchkuh mit dem Stier. Hergerufen ist die Kuh, deren Fußspur Butter ist; mich möge herrufen die Kuh, deren Fußspur Butter ist“ [1]) usw.: eine Litanei aus dem Hirtenleben stammend und auf eine Gestalt des Opfers weisend, bei der es sich um die von der Kuh kommenden Nahrungsmittel, vielleicht auch um sie selbst als die den Göttern gewidmete Gabe handelte. Nach dem Vortrag dieser Litanei genießen die Priester und der Opferveranstalter ihren Anteil von der heiligen Speise [2]). Dieser Anteil wird bei der Darbringung von Opferkuchen wie beim Tieropfer im wesentlichen nach denselben Regeln abgeschnitten; es ist klar, daß der Sinn der Handlung überall der gleiche ist. Auch beim Somaopfer erhalten die Priester und der Opferer ihr Teil vom heiligen Rauschtrank.

Es wurde schon bemerkt (S. 318), daß in alldem Einwirkung ältester, dem Typus des vedischen Gabenopfers vorangehender Riten vermutet werden darf, welche den Genuß heiliger, zauberkräftiger Speise in sich schlossen. Doch auch in den Rahmen, den jener Typus selbst hergibt, fügt sich dieser Speisegenuß verständlich ein. Die Menschen essen von der Speise, von welcher der Gott genossen hat, weil sie für erfüllt von einem durch die Nähe und Gnade des Gottes ihr mitgeteilten segensreichen Fluidum gilt, für

[1]) Die Göttin Iḍā entstand nach Śat. Br. I, 8, 1 aus dem von Manu dargebrachten Opfer von Butter und ähnlichen Substanzen; in ihrer Fußspur blieb flüssige Butter stehen.

[2]) Siehe Hillebrandt, Neu- und Vollmondsopfer 122. 125 ff., Schwab, Tieropfer 148.

eine mächtige „Medizin", die der Mensch — natürlich der solchem Genusse gewachsene Mensch[1]) — durch das Essen in sich aufnimmt[2]). So sprechen die Priester zu der dem Soma beigemischten Gerste, die den Rossen Indras gespendet wird: „Was der Genuß von dir ist, der Rosse gewährt, der Rinder gewährt . . . den genieße ich" (VS. VIII, 12). Und beim Opfer des erhitzten Milchtranks: „Deinen Honigtrank, Gott Gharma[3]), der ins Feuer, das indragleichste, geopfert ist, wollen wir genießen. Verehrung sei dir! Tu mir keinen Schaden!" (ebendaselbst XXXVIII, 16). „Sie genießen davon: Glanz setzen sie damit in sich selbst," bemerkt dazu ein Brahmaṇatext[4]). „Genöße er (seinen Anteil) nicht," sagt ein anderer solcher Text (Ait. Br. VII, 26, 2), „würde er sich selbst vom Opfer ausschließen; denn der Anteil des Opferers ist das Opfer." Wir können dies umschreiben: der vom Opferer genossene Anteil an der heiligen Speise bringt in der den Anschauungen der alten Zeit entsprechendsten Form die sichtbare Überleitung des mit dem Opfer verknüpften göttlichen Segens auf ihn zum Ausdruck.

Eine Reihe von Gebräuchen, die den hier in Rede stehenden verwandt sind, können zur Bestätigung dieser Auffassung von der „Medizin"natur der Opferspeise heran-

[1]) Vgl. oben S. 329. Die Vorstellung von der Notwendigkeit besonderer Vorsicht bei diesem Genuß tritt speziell bei dem als Prāśitra bezeichneten Abschnitt des Speiseanteils hervor, dessen Sonderstellung aufzuklären ich nicht imstande bin: hier gilt, offenbar als Vorsichtsmaßregel, die Vorschrift, daß er unzerkaut verschluckt werden muß. Hinterher spült man sich den Mund. Ein Spruch besagt, daß er sich nicht mit der übrigen Nahrung mischen, oberhalb des Nabels sich niederlassen soll. Vgl. Hillebrandt, Neu- und Vollmondsopfer 119 ff., 130 f.

[2]) Ich ziehe diese Formulierung der vor, daß durch das Essen substantielle Wesensgemeinschaft zwischen Gott und Mensch hergestellt werde. Auf eine solche scheinen mir die Äußerungen der vedischen Dichter und Theologen nicht hinzublicken. Vgl. noch Keith, *JRAS.* 1907, 939 f.; *Veda of the Bl. Yajus School* CVII f.

[3]) Der personifizierte heiße Trank.

[4]) Taitt. Āraṇyaka V, 8, 12.

gezogen werden. Beim Opfer an die Vorfahrengeister genießt die Gattin des Opferers, die sich einen Sohn wünscht, vom dargebrachten Mehlkloß (Gobhila IV, 3, 27 und sonst): sie leitet so die durch das Opfer gewonnene Gunst der Kindersegen verleihenden Vorfahren in sich herüber. Von derselben Totenopferspeise genießt auch wer an schwerer Krankheit leidet: dann wird er alsbald gesund oder er stirbt (Āśv. Śr. II, 7, 17). — Bei der Aufnahme des Schülers zur Lehrzeit gibt der Lehrer diesem den Rest der bei dieser Gelegenheit dargebrachten Opferspeise zu essen mit einem Spruch: „In dich setze Agni Weisheit" usw. (Hiraṇyakeśin G. I, 4, 9). — Nach der Hochzeit genießt das in die neue Heimat gelangte junge Paar als erstes eine mit Sprüchen geweihte Opferspeise. Der Mann berührt die Opferspeise mit der Hand, ißt von ihr und gibt der Frau zu essen; der zugehörige Spruch lautet: „Mit der Fessel der Speise, dem Amulett, mit dem Faden des Lebens, dem bunten, dessen Knoten die Wahrheit ist: damit binde ich dir Herz und Geist. Was dein Herz ist, das soll mein Herz sein. Was mein Herz ist, das soll dein Herz sein. Die Speise ist des Lebens Fessel, damit binde ich dich!" (Gobh. II, 3, 18 f., Mantra Br. I, 3, 8 f.). Hier, wo es sich um Schließung eines lebenverknüpfenden Bandes handelt, kommt es offenbar in erster Linie auf die dieses Band herstellende Gemeinsamkeit des Essens an, aber die Wirkung wird verstärkt, indem die mit mystischer Kraft erfüllte Opfergabe als Speise gewählt wird. — Die vor dem Somaopfer vom Opferer und seinen Priestern gemeinsam berührte Opferbutter — es handelt sich wohl um eine Art Treuschwur — genießt später der Opferer: er nimmt so die Substanz, welche die gegenseitige Treue aller beim Opfer Beteiligten verbürgt, in sich auf[1]). — Der zur Keuschheit verpflichtete Brahmanenschüler, der sein Gelübde verletzt hat, opfert

[1]) Ind. Studien X, 362 f.; Hillebrandt, Ritualliteratur 127; Caland-Henry 61 f., 72.

einen Esel. Der Gedanke ist, daß, was von seiner männlichen Kraft verloren gegangen ist, ihm von dem geilen Esel her ersetzt wird[1]). Der Opferer kleidet sich in das Eselfell[2]); das von ihm zu genießende Stück des Opfertiers aber wird aus dessen Penis geschnitten (Kāty. I, 1, 17): ein drastischer Ausdruck für die Hineinleitung der speziellen Wirkung des Opfers in die Person des Opferers[3]).

In einigen anderen Fällen wird die in einem Teil der Opferspeise bestehende Medizin äußerlich angewandt; im übrigen liegt derselbe Gedanke zugrunde. Nach der Hochzeit kann statt des gemeinsamen Essens (vgl. S. 332) eine Salbung der Herzen von Bräutigam und Braut mit einem Opferspeisenrest eintreten[4]). — Von den am vierten Tag nach der Hochzeit geopferten Sühnspenden, die unheilbringende Mächte aus der jungen Gattin vertreiben sollen, gießt man die Reste zusammen: damit wird die Frau bis zu den Haaren und Nägeln gesalbt und eingerieben[5]). — Wird während der Fahrt des jungen Paares vom Elternhaus der Braut zum Hause des Mannes der Wagen schadhaft, bringt man ein Opfer dar und salbt die reparierte Stelle

---

[1]) Vgl. Vaitānasūtra 12. 9, Baudhāyana Dharm. III. 7. 12; IV. 2, 11. und die über den Esel und dies Eselsopfer von Pischel gesammelten Materialien Ved. Studien I, 82 f., sowie meine Note zu Rv. X, 86, 18.

[2]) Kann man in der Bekleidung mit dem Eselfell ein Mittel sehen, durch das die Kraft des Esels in den zu Sühnenden übergeführt wurde? Man berücksichtige das oben S. 327 und S. 328 Anm. 4 Gesagte. Vgl. auch — im ganzen mich nicht überzeugend — Keith a. a. O. 942 f.

[3]) Ich führe noch an, daß nach Śankhāyana (G. I, 27, 11) von der ersten festen Speise, die dem Kind unter Beobachtung feierlicher Zeremonien zu essen gegeben wird, den Rest die Mutter genießt: vermutlich Zuwendung desselben Nahrungssegens, der diesem Kinde durch den Ritus gesichert wird, an die folgenden Kinder derselben Mutter.

[4]) Āśvalāyana G. I, 8. 9.

[5]) Gobhila II. 5. 6.

mit dem Rest der Opferbutter[1]). — Beim Somaopfer salbt der Hotar sich die Augen mit der über eine gewisse Opferspende gegossenen Butter[2]). — Beim Vājapeya-Opfer besprengt der Priester den Opfernden mit dem Rest der aus Wasser, Milch und mannigfaltigen Nahrungssubstanzen zusammengeschütteten Opferspeise. Ähnlich bei der Schichtung des Feueraltars[3]). — Beim Sautrāmaṇī-Opfer wird nach der Darbringung einer Reihe von Spenden, die Heilung von Gebrechen bezwecken, an die beiden Aśvin, Sarasvatī und Indra, der Opferer mit den Resten der Spenden begossen; dazu die Sprüche: „Mit der Arznei der Aśvin begieße ich dich zu Glanz und heiligem Ruhm! Mit der Arznei der Sarasvatī begieße ich dich zu Kraft und Nahrungsfülle! Mit Indras Indrakraft begieße ich dich zu Stärke, Glück, Herrlichkeit!“ [4]). — Beim Vājapeya beriechen die Pferde vor und nach dem dieser Feier angehörigen Wettrennen die Opferspeise, um Kraft und Schnelligkeit zu erlangen [5]). — Auch der vom Opferfeuer aufsteigende Rauch sowie der Geruch des Opfers wird als wirksamer Übertrager der im Opfer enthaltenen Segenskraft angesehen. Bei der Anlegung des heiligen Feuers wird dieses von einer Stelle zur anderen so geführt, daß der Rauch den Opferer trifft[6]). — Bei einem Opfer für das Gedeihen der Herden wird vorgeschrieben: „Um das Feuer herum stellt man die Kühe, so daß sie den Geruch der geopferten Speise riechen“ [7]). — Auch das Anfassen von Wesenheiten, die zum Opfer gehören, beteiligt den Menschen an der Kraft des Opfers: so stellt der Opferer durch Berühren des Opfertiers seine Ver-

[1]) Gobhila II, 4, 3.
[2]) Āśvalayana Śr. V, 19, 6.
[3]) Katyayana XIV, 5, 24; XVIII, 5, 9; Ind. Studien XIII, 285.
[4]) Katy. XIX, 4, 14; VS. XX, 3; Ind. Studien X, 351.
[5]) Weber, Über den Vajapeya 28. 31.
[6]) Katy. IV, 9, 11. Vgl. auch die Heilung von kranken Kühen und Pferden durch den Opferrauch, Samavidhana Br. I, 8, 14 f.
[7]) Hiranyakeśi II, 8, 10.

bindung mit dem Opfer her[1]); beim Sākamedhafest berührt man die für Rudra in die Luft geworfenen Reste der Opferkuchen und „bereitet sich dadurch Heilung“ [2]).

In den verschiedensten Formen finden wir also die Anschauung, daß die dem Opfer zugehörige Substanz dem Menschen, ja auch Tieren und leblosen Dingen, genossen, gerochen, aufgestrichen, Kraft verleiht — speziell die Kraft, die durch die Natur des jedesmaligen Opfers impliziert ist.

Die so sich ergebende Erklärung davon, daß der Opferer von der Opferspeise genießt, empfängt nun die beste Bestätigung durch die Ausnahmen von dieser Regel.

Das griechische Opferritual untersagte, im ganzen wenigstens, den Genuß von Opfern, die an Manen oder chthonische Gottheiten gerichtet waren; die Opfer wurden hier als Holokausten dargebracht. Zugrunde liegt offenbar der Gedanke, daß der sonst heilbringende Genuß in diesem Fall vielmehr vermöge der Berührung solches Opfers mit unheimlichen Gottheiten gefährlich sein würde.

Ganz Ähnliches finden wir im Ritual des Veda. Opfer an unheimliche Wesen wie die Seelen der Toten oder Rudra werden mit mannigfaltigen Vorsichtsmaßregeln umgeben, unter denen Vermeidung des Genusses von der Opferspeise besonders hervortritt. „Er genießt nichts davon . . . damit macht er es zu etwas den Vätern Geweihtem,“ sagt ein Brāhmaṇa[3]). Im Ritual des Mehlkloßopfers an die Manen wird in der Tat vorgeschrieben, daß die den Manen hingelegten Klöße hinterher in eine Schale getan werden und der Opferer sie beriecht statt von ihnen zu genießen: „das ist der Anteil des Opferers (an der Opferspeise)“ — sagt ein Brāhmaṇa[4]). Offenbar stellt dies Beriechen ein Kom-

[1]) Śatapatha Br. III, 8, 1, 10; Taitt. Saṃh. VI, 3, 8, 1, 2.
[2]) Śatapatha Br. II, 6, 2, 16; vgl. Katy. V, 10, 20.
[3]) Śatap. Br. XII, 5, 1, 12.
[4]) Śatap. Br. II, 4, 2, 24; vgl. Katy. IV, 1, 29. — Man vergleiche

promiß dar zwischen der Scheu vor einer Speise, die in Berührung mit den Toten gewesen ist, und der Regel, daß der Opferer von der Opferspeise genießen soll[1]). — Ähnliches finden wir bei einem Opfer, durch das jemand, der sich den Tod wünscht, sein Ziel erreicht. Hier wird vorgeschrieben: von der einleitenden Weihe an darf man, was zu genießen sein würde, nur beriechen[2]). Auch hier ist es die Beziehung auf den Tod, die den Genuß der Opferspeise ausschließt. — Gelegentlich tritt die Anschauung auf, daß derselbe Genuß, den ein durch Weihungen Vorbereiteter wagen darf, bei dem minder Gerüsteten durch solches Beriechen vertreten wird. So bei einer Darbringung von saurer Milch[3]), die mit der von heiliger Unheimlichkeit betroffenen, darum als Geheimkunde überlieferten Pravargyafeier in Verbindung steht. Während hier die Priester, welche die Dīkṣā-Weihe empfangen haben, vom Opferrest essen, wird den übrigen Beschränkung auf „Atemgenuß", d. h. Beriechen der Speise, wenn auch nicht aufgelegt, so doch anheimgestellt[4]). — Für das Rindopfer an Rudra, den gefahrbringenden Gott, wird vorgeschrieben: „Er soll nicht davon essen. Man soll nichts davon ins Dorf bringen" — das Opfer wird an einem vom Dorf aus unsichtbaren Ort vollzogen — „denn dieser Gott bereitet den Wesen Nachstellungen. Seine Leute soll er von der Nähe des Opferplatzes

---

die in gleichartigen Zusammenhang gehörigen Materialien bei Kāty. V, 9, 13 ff.; Śatap. Br. II, 6, 1, 33; Āpastamba Śr. VIII, 16, 3. 12.

[1]) „Er beriecht es: das ist so viel wie nicht genossen und auch nicht ungenossen", wird Taitt. Brāhm. I, 3, 10, 7 von der Opferspeise des Totenopfers gesagt. Doch hat sich dem hier beschriebenen Bedenken gegenüber auch Genuß von dieser Speise erhalten, namentlich von seiten der Gattin des Opferers, die dadurch einen Sohn erlangt. Vgl. oben S. 332; Caland, Altind. Ahnenkult 13. 191: Ada Thomsen, Arch. f. Rel. XII. 489.

[2]) Kāty. XXII, 6, 2.

[3]) Dadhigharma. Siehe Ind. Stud. X. 382.

[4]) Kāty. X. 1. 26.

fernhalten“ [1]). Deutlicher kann der Grund des Nichtgenießens von der Opferspeise nicht zutage treten; die betreffende Enthaltung ist eben eine unter vielen Vorsichtsmaßregeln, die durch die gefährliche Natur gewisser opferempfangender Wesen bedingt werden, ganz so wie die eben erwähnte Verlegung des Rudraopfers auf eine Stelle, die man vom Dorf aus nicht sehen, von der aus also auch Rudra das Dorf nicht sehen kann, eine andere solche Maßregel ist. — In denselben Zusammenhang gehören weitere Gebräuche insonderheit des Totenkults, des Rudrakults, sowie die Verehrung der Nirṛti (Vernichtung), die ich mich begnüge kurz zu erwähnen: das Anhalten des Atems während eines Ritus; das Berühren von Wasser nach vollzogenem Ritus [2]); vor allem das Verbot des Hinsehens [3]) sowie das häufige Verbot des Sichumsehens, wenn man von der Vollziehung eines unheimlichen Mächten geweihten Gebrauchs nach Hause zurückkehrt [4]).

---

[1]) Āśv. G. IV, 8, 31 f. Die Stelle verliert dadurch nicht an Wert, daß es dann weiter heißt: „Auf Anordnung aber (von wessen Seite?) esse er davon, denn es ist heilbringend.“ — Vgl. noch Paraskara III, 8, 14.

[2]) Die Regel wird aufgestellt: „Wenn er einen Spruch an Rudra, die bösen Dämonen (Rakṣas), die Manen, die Asuras oder einen Verwünschungsspruch gesprochen und wenn er sich selbst (als Zeichen des Eidschwurs) angefaßt hat, berühre er Wasser“ (Śāṅkhayana G. I, 10, 9, vgl. Katy. I. 10, 14). Eine kurze Zusammenstellung der hauptsächlichsten unheimlichen Momente im Kultus.

[3]) Als Beispiel führe ich die Śatapatha Br. XIV, 2, 2, 35. 38 vorgeschriebenen Spenden für die Väter (Manen) und für Rudra an. Bei der ersteren blickt er nach Norden; bekanntlich ist der Süden Himmelsgegend der Manen. Bei der zweiten blickt er nach Süden, während die Spende selbst nach Norden, der Gegend des Rudra, hingeworfen wird. „Daß er nicht hinsieht, geschieht, damit Rudra ihm keinen Schaden tue.“

[4]) „Sie kommen zurück ohne sich umzusehen, damit Varuṇa ihnen nicht nachgehe“ (Maitr. S. I, 10, 13). Ähnliches auch im modernen Aberglauben, vgl. z. B. Wuttkes Deutschen Volksaberglauben, Register unter „Umsehen“.

Zauberfeuer, Opferstreu und Opferfeuer. Das dreifache Opferfeuer

Die Ethnologie lehrt uns neben der Verwendung des Feuers als Opferfeuer eine offenbar ältere kennen, für welche die Bezeichnung Zauberfeuer sich empfiehlt: schädliche Substanzen, böse Dämonen werden durch Feuer weggebrannt oder verscheucht.

Das Zauberfeuer trifft im vedischen Kultus mit dem Opferfeuer zusammen, und beide Typen auseinanderzuhalten ist für uns um soviel schwieriger, als sie sich ohne Zweifel für die Alten selbst schon früh vielfach vermischten: auf dem Boden jener mit Opferwesen aller Art überladenen Kultgewohnheiten lag in der Vollziehung eines Ritus angesichts eines flammenden Feuers von selbst die Konsequenz, daß es wenigstens in der Regel zur Darbringung einer Opferspende in dies Feuer kommen mußte. Einen Anhalt zur Deutung der Feuerverwendung geben die Riten vieler Naturvölker, die das Opferfeuer nicht kennen. Da pflegen doch alle wichtigeren Akte in Gegenwart des Feuers vollzogen zu werden: bei der Entbindung flammt neben der Wöchnerin ein Feuer, das sie und das Kind vor Nachstellungen der Geister schützt; die Zeremonie, durch die der herangewachsene Knabe in den Kreis der Männer aufgenommen wird, die Vollziehung mannigfacher Gebräuche, wie der Haarschneidung u. dgl., die Darbringungen an Götter oder Geister, schließlich die Bestattung: alles das verlangt, um nicht von Geistern gestört zu werden, die Nähe eines Feuers. Wer bekannt mit der geradezu über die Erde verbreiteten Verwendung dieses Zauberfeuers an das vedische Ritual herantritt, wird dasselbe Feuer in vielen Fällen wiedererkennen, auch wo das Ritual die Darbringung von Opferspenden vorschreibt. Wie das von den sonstigen Wohnräumen abgesonderte Wöchnerinnenhaus *(sūtikāgṛha)*[1]), so

[1]) Über die weitverbreitete Abgesondertheit der Stätte der Ent bindung vgl. die *Encycl. of Rel. and Ethics* II, 636.

hat die indische Sitte auch das Wöchnerinnenfeuer *(sūtikāgni)* mit der Sitte der Naturvölker gemein. „Man nimmt," sagt Hiraṇyakeśin[1]), „das häusliche Opferfeuer fort und bringt das Wöchnerinnenfeuer. Das wird nur zum Wärmen (von Gefäßen u. dgl.) benutzt." Neben diesem praktischen Zweck aber natürlich vor allem zum Zauber. Der Autor fährt fort: „Heilige Handlungen werden mit ihm nicht verrichtet außer der Räucherung. Er räuchert das Kind mit kleinem Korn vermischt mit Senfsamen" — und es folgen Sprüche gegen die bösen Geister, die der Geisterkönig gesandt hat, die nachts durch das Dorf wandeln, die aus Schädeln trinken: Agni soll ihnen Lunge, Leber, Herz verbrennen.

Wie über der Geburt, so wacht das Feuer auch über den wichtigsten Lebensabschnitten des Heranwachsenden. Man betrachte etwa die Beschreibung, die Śāṅkhāyana[2]) von der Zeremonie des Haarschneidens, bekanntlich einem auch im Ritual zahlreicher Naturvölker besonders bedeutsamen Ritus, gibt. Man legt ein Feuer an, stellt Gefäße mit glückbringenden Gegenständen hin und legt die erforderlichen Utensilien, wie einen Spiegel, ein Schermesser usw., nieder. Das Haar des Knaben wird mit lauwarmem Wasser benetzt und darauf unter dem Vortrag segenbringender Verse geschoren. Von der Verwendung jenes Feuers aber zur Darbringung einer Opferspende ist nicht die Rede. Allein vom Standpunkt des Veda angesehen könnte man versucht sein, die Gegenwart des Feuers zu erklären als veranlaßt durch andere ähnliche Riten, bei denen ein Opfer und darum ein Opferfeuer vorkam; die Tatsachen der Ethnologie aber lassen uns hier deutlich das dämonenvertreibende Zauberfeuer erkennen[3]).

---

[1]) Gṛhyasūtra II, 3.

[2]) Gṛhyasūtra I, 28.

[3]) Eine charakteristische Bestätigung dieser Deutung des Feuers bei der Haarschneidezeremonie wird dadurch geliefert, daß dieselbe Zeremonie als Bestandteil anderweitiger Riten auch im Ritual der

Dasselbe Feuer erscheint auch beim Ritus der Schüleraufnahme *(upanayana)*, d. h. der nach den Verhältnissen des brahmanischen Schülertums umgemodelten uralten Pubertätsweihe: Lehrer und Schüler „treten beide hinter das Feuer hin, das Antlitz nach Osten der Lehrer, nach Westen der andere“ [1]) — und der Lehrer investiert den Knaben mit dem Gurt, dem Zeichen der „Zweimalgeborenen“. Hierbei wird allerdings auch eine Opferspende erwähnt, aber diese begreifliche Zutat kann doch den ursprünglichen Sinn des Feuers nicht verdunkeln. Ähnlich wird der an diese Aufnahmefeier sich anschließende Unterricht im Veda beschrieben [2]): „Nördlich vom Feuer setzen sie sich, der Lehrer mit dem Antlitz nach Osten, der andere nach Westen;“ die Texte werden dann vorgetragen und für jedes Lied Wasser in eine Grube gesprengt — als Totenspende für die in der Tiefe weilenden Lieddichter? —; von Opferspenden aber, zu denen das Feuer bestimmt wäre, ist hier nicht die Rede. — Für den Vortrag besonders heiliger, d. h. von besonderer Gefährlichkeit erfüllter Gesangweisen wird die Nähe eines Feuers mit der ausdrücklichen Bemerkung vorgeschrieben: „Wenn man sie (die Gesänge) ohne Beschwichtigungsmittel vorträgt, bringt der Gott Tod über die Geschöpfe“ [3]). — Vom Feuer bei der Weihe *(dīkṣā)* des Somaopferers werden wir an anderem Ort sprechen [4]); auch dies Feuer ist unverkennbar ein Zauberfeuer. — Bei den Opfern des großen mit den drei Feuern zu vollziehenden Rituals (S. 348) darf, scheint mir, das dritte, südliche Feuer seiner ursprünglichen Bedeutung nach als das die

drei Feuer (s. unten) begegnet. Da wird nun ihre Vollziehung „westlich vom südlichen Feuer“, entsprechend wie im häuslichen Ritual „westlich vom Feuer“ vorgeschrieben (Kāty. V. 2, 14, vgl. Paraskara II, 1, 5). Es wird aber gezeigt werden, daß das südliche der drei Feuer die Funktion hat. die Dämonen zu vertreiben.

[1]) Śāṅkhāyana G. II, 1, 28.

[2]) Ebendaselbst II, 7.

[3]) Pañc. Brāhmaṇa XXI, 2, 9.

[4]) Siehe den Abschnitt „Dīkṣā und Opferbad“.

schädlichen Geister vertreibende Zauberfeuer verstanden werden: der Süden ist die Richtung, aus der die Seelen der Verstorbenen und die mit ihnen verwandten Dämonen [1]) gefahrbringend nahen. Beim Totenopfer tritt die Verwendung des Feuers als Dämonenvertreiber besonders deutlich hervor: offenbar glaubte man, daß gerade in Gesellschaft der Toten böse Geister besonders leicht sich an das Opfer herandrängen konnten. Hier wurde aus dem südlichen Opferfeuer ein Brand entnommen und in südlicher Richtung niedergelegt mit einem Spruch, der Agni aufforderte, alle Asuren, die in mannigfachen Gestalten hier und dort nahen möchten, zu vertreiben [2]). — Schließlich sei noch das in die Schlacht mitgenommene Heerfeuer *(senāgni)* [3]) und das Feuer, mit dem nach der Bestattung die Überlebenden die todbringenden Mächte von sich fernhielten, erwähnt [4]). — Dieser kurze Überblick wird genügen, zu zeigen, wie festgewurzelt und zugleich wie verbreitet der Gebrauch des Zauberfeuers im vedischen Kultus gewesen ist.

Die hervortretendste Verwendung aber des Feuers in diesem Kultus ist, wie bekannt, eine andere: als Opferfeuer befördert es die Spende zu den Göttern. Zwar nicht jede Spende wurde ihm übergeben. In gewissen Fällen — namentlich wo die Gabe an Wassergottheiten gerichtet war — opferte man ins Wasser [5]); beim Totenopfer waren grasbestreute Gruben die Aufnahmestelle der Spenden [6]); Gaben an Rudra und rudraähnliche Dämonen kamen vor, die in die Luft geworfen, in einem Maulwurfshügel vergraben, an Bäumen aufgehängt wurden [7]) u. dgl. mehr. Aber im ganzen läßt

---

[1]) Śatapatha B. IV, 6, 6, 1.

[2]) Kāty. IV, 1, 9; Vāj. Saṃh. II, 30.

[3]) Weber, Ind. Stud. XVII, 180.

[4]) Siehe den Abschnitt über die Bestattung.

[5]) Kātyāyana I, 1, 16; IX, 3, 7; X, 8, 24 usw.

[6]) Vgl. den Abschnitt über den Totenkultus.

[7]) Kātyāyana V, 10, 13. 18; Weber, Ind. Studien X, 342; Hillebrandt V. M. II, 190; Hiraṇyakeśin G. II, 9, 5.

sich doch behaupten, daß das indische Ritual in seiner vorliegenden Gestalt durchaus auf dem Gebrauch des Opferfeuers beruht.

In seiner vorliegenden Gestalt: denn, wie ich meine, schimmert auch abgesehen von den eben angeführten Fällen des Opfers in Wasser usw. selbst da, wo tatsächlich das Feuer verwandt wird, die Spur eines anderen Zustandes noch deutlich durch. Wir dürfen hier an Herodots [1]) Schilderung vom Tieropfer der Perser anknüpfen. Wenn die Perser opfern wollen, sagt er, richten sie keine Altäre auf und zünden kein Feuer an. Der Opferer „zerstückelt das Opfertier Glied für Glied und kocht das Fleisch; er breitet das zarteste Gras aus, am liebsten Klee, und legt darauf alles Fleisch. Wenn er das hingelegt hat, singt ein dabeistehender Magier dazu die Theogonie — dies ist nach ihrer Angabe der begleitende Gesang — denn ohne einen Magier dürfen sie kein Opfer vollziehen. Der Opferer nimmt dann nach kurzer Zeit das Fleisch wieder weg und macht damit was ihm beliebt". Daß dies Ritual der persischen Arier dem ihrer indischen Stammgenossen eng verwandt ist, leuchtet ein. Der singende Magier ist der Hotar des Veda (Zaotar des Awesta). Das ausgebreitete Gras kehrt im Veda als Barhis [2]) [vgl. das Baresman des Awesta [3])] wieder: der

[1]) I, 132. Vgl. Strabo XV, 3, 13. 14.

[2]) Die etymologische Bedeutung scheint etwa „Polster" zu sein; vgl. *upabarhaṇa*; *upabarbṛhat* Ṛv. V, 61, 5; *upa barbṛhi* X, 10. 10.

[3]) Das awestische Baresman bestand bekanntlich in Baumzweigen mit einem Band umbunden (Darmesteter, Le Zend-Avesta vol. I, S. LXXIII f.), die während des Opfers teils auf einem Ständer (abgebildet ebendaselbst pl. VI) ruhten, teils in der Hand gehalten wurden (ebendaselbst 386. 391; Vend. XIX, 19 usw.). Bei den zur Opferzeremonie gehörigen Weihungen und Darbringungen wurde das Baresman in verschiedenen Formen berührt, die Darbringung ihm angenähert oder darüber ausgegossen; die verschiedenen Stellen des Baresman resp. die rechte und linke Seite repräsentierten dabei verschiedene Gottheiten: die rechte Seite die Seelen, in vielleicht nicht zufälliger Übereinstimmung mit der vedischen Bedeutung der rechten

Unterschied ist nur, daß dies Gras für die Perser der Ort ist, an dem die Götter die Opfergabe in Empfang nehmen (genauer die Essenz oder Seele der Opfergabe; ihr gleichgültiger Körper wird von den Menschen wieder fortgeholt), während auf dem indischen Opferplatz neben dem Barhis das Feuer flammt, der Mund der Götter, wie der Ṛgveda so oft sagt, mit dem sie das Opfer verzehren. Die Vergleichung des persischen Gebrauchs mit dem indischen legt die Auffassung nah, daß in dem indischen Nebeneinander von Barhis und Opferfeuer auf der einen Seite die Spur

---

Seite (Südseite) als Seelenregion. Die ursprüngliche Identität nun dieses Baresman mit dem vedischen Barhis scheint mir kaum zweifelhaft. Beide Worte, wenn auch im Suffix verschieden, gehören offenbar zur selben Wurzel (mit *brahman* hat *baresman* schwerlich etwas zu tun; ebenso urteilt Osthoff, Bezz. Beitr. XXIV, 143 f.). Beide bezeichnen ein beim Opfer figurierendes vegetabilisches Element, hier Zweige, dort Gräser; im Veda wie im Awesta ist es Träger besonderer Heiligkeit oder Gottesnähe. Beim Barhis (Hillebrandt, Neu- und Vollmondsopfer 8. 64) wie beim Baresman spielt ein umwindendes Band eine Rolle. Besonders wichtig aber ist. daß in bezug auf Baresman wie Barhis stehend das Verb *star* resp. *fra-star* „ausbreiten" (vgl. den vedischen, mit dem Barhis zusammengehörigen *prastara*-Bündel; Hillebr. 64) gebraucht wird. (Man beachte, daß auch das awestische *bareziš* „Polster". das dem ved. *barhis* genau entspricht, das Verb *star* bei sich hat). Der awestische Fromme heißt *steretōbaresman* („der das Baresman ausgebreitet hat"), wie der vedische *stīrṇabarhis* heißt. Man beachte noch, daß im Awesta als Hauptelemente von Opfer und Heiligkeit Feuer und Baresman, Feuer Baresman und Haoma, Libation und Baresman ganz so solenn nebeneinander genannt werden, wie im Veda das entflammte Feuer und das gestreute Barhis, oder Feuer Barhis und Soma, oder Barhis und Opfergabe; vgl. Vend. 3, 16 usw.; 9, 56, Visp. 2. und anderseits Ṛv. IV, 6, 4; X, 21, 1; Vāj. Saṃh. XV, 49; Ṛv. V, 37, 2; 2, 12 usw. Auf welchem Wege sich der Übergang der auf der Erde ruhenden Opferstreu in die von der Erde losgelösten, beweglich gewordenen heiligen Zweige, wie das Awesta sie kennt, vollzogen hat, ob etwa das alte Barhis hier mit einem ursprünglich von ihm verschiedenen Element zusammengeraten ist, muß ich den Iranisten zu untersuchen überlassen. — Anders über Barhis und Baresman E. Lehmann, Zarathustra I, 131 f.

alter primitiver Form zu erkennen ist, in der man dem Gott die Spende zu übergeben gewohnt war, auf der anderen Seite eine darüber gelagerte Neuerung. Die Art, wie die vedischen Dichter vom Barhis sprechen, ist in der Tat so charakteristisch, wie die auf das Barhis bezüglichen Riten. Einmal über das andere wird dieses Graslagers gedacht als des von mystischer Kraft erfüllten weichen Sitzes, auf dem sich die Götter niederlassen, das Opfer zu genießen. „Wollenweich breite dich aus," redet man das Barhis an (V, 5, 4), „die Lieder sind dazu erklungen; gib uns Gelingen, schöne Opferstreu!" [1]). „Streut gut die Opferstreu aus für das Opfer . . . wie die Kinder von hier und dort zur Mutter kommen, sollen die Götter sich auf der Opferstreu Fläche niedersetzen" (VII, 43, 2. 3). „Auf wessen Barhis du dich mit den Göttern setzest, Agni, dem werden die Tage zu Glückstagen" (VII, 11, 2) [2]). Dazu dann eine Vorschrift des Rituals: an eben diesen Ort, an dem die Götter dem Opfer beiwohnen, werden nach stehendem Gebrauch die Opfergaben hingesetzt oder hingelegt, die man dann dem Feuer übergibt [3]). Vergleicht man dies Hinlegen auf die Opferstreu mit dem Hinlegen, gleichfalls auf die Opferstreu, das Herodot beim Opfer der Perser beschreibt, wird man es wahrscheinlich finden, daß der indische Gebrauch einen Überrest des bei den Persern klar erhaltenen Ritus darstellt: einst wurde die Gabe, welche die Götter

[1]) Der Vers steht in einem der sog. Aprīhymnen; die stehende Anrufung des Barhis in diesen Liedern spricht schon an sich für die hohe Heiligkeit, die dem B. zuerkannt wurde.

[2]) So breitete man auch beim Schlangenopfer eine dem Barhis ähnliche Grasstreu für die Schlangen aus. Śānkhāyana G. IV, 15. 5.

[3]) Hillebrandt, Neu- und Vollmondsopfer 71. Schwab, Tieropfer 64 f. 115 usw. (vgl. Ṛv. VII, 13, 1; X, 15, 11 usw.). Niedersetzen auf die Vedi und auf das Barhis kommt auf dasselbe hinaus; die Vedi ist eben der vom Barhis bedeckte Platz. — Hier sei noch auf die Regel hingewiesen, daß von der Opfergabe nicht für hingefallen (und dadurch dem Gott entzogen) galt, was auf das Barhis fiel. Taitt. Saṃh. VI, 3, 8, 3.

sich aneignen sollten, und die man damals ihnen nicht durch Feuer übermittelte [1]), dorthin gelegt, wo der Sitz der Götter war, auf die Opferstreu, und wurde dort von ihnen entgegengenommen [2]). An unverrückbar feste Naturmale konnten unseßhafte Hirtenstämme die Gegenwart ihrer Götter nicht gebunden glauben; hier lernen wir die heilige Stätte ihres Kultus kennen, den überall gleich leicht auszubreitenden wollenweichen Grasteppich. Die Gegenwart des auf ihn hingerufenen Gottes heiligt ihn, d. h. macht ihn für profane Berührung gefährlich: daher der indische Opferer nach beendeter Handlung das Barhis ins Feuer wirft, nach dem ursprünglichen Sinn offenbar, um es unschädlich zu machen [3]).

In der hier berührten, bei den verschiedensten Gelegenheiten [4]) vorkommenden Verbrennung von Gegenständen, die

---

[1]) Durch die hier befürwortete Vermutung, daß die Vorgeschichte des vedischen Opfers auf einen — dann auch der indoeuropäischen Zeit zuzuschreibenden? — Typus des Opfers ohne Opferfeuer zurückführt (vgl. dazu E. Lehmann a. a. O. I, 126 ff.; Schrader, Reallex. 599 f.), soll der Frage, wie hoch die Ethnologie überhaupt das Alter des Opferfeuers anzuschlagen hat (vgl. Ada Thomsen, Arch. f. Rel. XII, 479), nicht präjudiziert werden. Auf dies Problem einzugehen darf ich unterlassen.

[2]) Sehr klar hat sich das, worauf Lehmann a. a. O. 128 f. aufmerksam macht, beim Totenopfer erhalten; s. dessen Beschreibung unten.

[3]) An dieser wohl evidenten Auffassung wird man nicht dadurch irre gemacht werden, daß die vorliegende Gestalt des Rituals der Verbrennung den Charakter einer Darbringung angeheftet hat. Hillebrandt a. a. O. 169.

[4]) Wie die Opferstreu werden viele andere zum Opfer gehörige Utensilien verbrannt: so die um das Opferfeuer gelegten Hölzer, der *svaru* genannte Holzspan, der bei der Errichtung des Opferpfostens eine Rolle spielt, der Zweig, der beim Melken der Opfermilch zum Wegtreiben der Kälber von der Kuh dient, die beim Tieropfer verwandten Bratspieße, das bei der Salbung des Agnicayana-Opferers gebrauchte Salbgefäß u. a. m. (siehe Hillebrandt, Neu- und Vollmondsopfer 145. 148. 169, Schwab, Tieropfer 121. 155 ff.; Weber, Ind. Stud. XIII, 285). — Neben dem Verbrennen findet sich Ver-

bei sakralen Riten oder anderweitig vom Contagium heiliger oder unheimlicher Mächte affiziert worden sind, könnte auch eines der Momente — wenn auch gewiß nicht das einzige — zu finden sein, die vom Opfer mit bloßem Hinlegen der Gabe zum Opfer mit dem Opferfeuer geführt haben[1]).

graben: dies häufig da, wo das Moment des Unheimlichen mitspielt. Hierfür ist charakteristisch, daß beim Tieropfer die übrigen Bratspieße ins Feuer geworfen werden, für den Herzbratspieß aber eine andere Behandlung vorgeschrieben ist: der Priester muß ihn halten, ohne sich und andere damit zu berühren; auf die Erde oder in Wasser darf er nicht gelegt werden (Śatap. Br. III, 8, 5, 9 f.; Kāty. VI, 8, 3; Āpast. VII, 23, 10); schließlich wird er an einsamer Stelle, am Rand einer Pfütze od. dgl. in der Erde versteckt; man kehrt von dort zurück ohne sich umzusehen (Schwab 161 ff.). Die besondere Behandlung dieses Spießes wird damit zusammenhängen, daß das Herz Sitz des Lebens ist (über das vom Bratspieß abgezogene Herz wird ein Spruch gesprochen, der das auszudrücken scheint: Schwab 135); die Qual, die das getötete Tier getroffen hat, ist in den Herzspieß eingegangen, sagt das Śatapatha (a. a. O. § 8); der ursprüngliche Sinn ist möglicherweise, daß etwas von der Seelensubstanz des Tieres daran haftet. Andere Fälle des Vergrabens im Zusammenhang des Kultus wie der Zauberei sind häufig; als Nachklang dieses sakralen Vergrabens wird es angesehen werden dürfen, wenn der Buddha, dem Tode entgegengehend, Cunda anweist, die Überreste der von ihm dargebotenen Speise, der letzten, die er genossen hat, zu vergraben (Mahāparinibbāna Sutta). Eine feste Grenze zwischen Vergraben und Verbrennen läßt sich nicht ziehen; es ist nicht allein die Behandlung der menschlichen Leiche, bei der beide Verfahren nebeneinander stehen (vgl. Pāraskara III, 8, 12 im Ritual des Rindopfers an Rudra: „das mit Blut beschmierte Gedärm wirft er ins Feuer oder sie vergraben es im Boden"). — Neben Vergraben und Verbrennen wäre endlich das Waschen, das Wegschwemmen im Wasser zu nennen, das gleichfalls wie zur Beseitigung unreiner, gespenstischer, krankheitsbringender Substanzen, so auch zu der davon nicht zu trennenden Beseitigung der Fluida verwandt wird, welche die von den Göttern ausgehende Heiligkeit und darum Gefährlichkeit an sich tragen; es sei auf die Erörterung über das Opferbad (*avabhṛtha*) verwiesen (unten im Abschnitt „Dīkṣā und Opferbad").

[1]) Auf Grund semitischer Materialien ist Robertson Smith zu derselben Vermutung gelangt (*Religion of the Semites* I, 367).

Was sollte aus der hingelegten Gabe, deren innere Essenz man von den Göttern genossen glaubte, werden? Was der Gott ergriffen hatte, brachte den Menschen Gefahr. Wir sahen, wie man sich durch Verbrennung vor dieser Gefahr zu sichern suchte. Die Verbrennung aber, das dem Gott gehörige, vom Menschen gefürchtete Objekt der Erde entnehmend, trug es mit dem emporwirbelnden Rauch zum Himmel, also dorthin, wo die vornehmsten Gottheiten ihren gewohnten Aufenthalt hatten. So ist der Übergang von der Beseitigung durch Feuer zur Opferung durch Feuer wohl begreiflich. In einer Beziehung allerdings führte dieser Übergang einen Widerspruch herbei. Man dachte sich die Götter zum Genuß des Opfers auf das Barhis niedersteigend, und nun sandte man ihnen doch die Opferspeise zu ihrer himmlischen Wohnung empor. Daß die erste Seite dieses Dilemmas die tiefer eingewurzelte Vorstellungsweise darstellt, scheint mir unzweifelhaft. Aber an nicht wenigen Stellen des Ṛgveda begegnet man auch der anderen Auffassung [1]). Der Widerspruch tritt vielleicht nirgends so scharf hervor wie da, wo ein Vasiṣṭhidendichter sagt: „Agni, führe die Götter herbei, daß sie die Opferspeise genießen. Mögen sie mit Indra ihrem Haupt sich hier erfreuen. Bring dies Opfer zum Himmel, zu den Göttern. Schützt ihr uns stets mit Wohlsein“ (VII, 11, 5). Ein Widerspruch, wie er sich eben unausbleiblich einzustellen pflegt, wo Vorstellungsreihen so verschiedener Herkunft miteinander zusammengeraten [2]).

Wenden wir uns nun von diesen Vermutungen über die Vorgeschichte zu den tatsächlichen Verhältnissen und Gebräuchen, die das vedische Opferfeuer betreffen [3]). Hier ist zunächst vom Gegensatz der Opfer mit dem einen und derer mit den drei Feuern zu sprechen. Neben der einfacheren

[1]) Die Materialien gibt Bergaigne Rel. védique I, 71.

[2]) Ich urteile hier anders als Ada Thomsen a. a. O. 479.

[3]) Wir berücksichtigen nur die hauptsächlichen Typen des Opferfeuers und diese nur den Grundverhältnissen nach.

Weise des Opferns mit einem Feuer entwickelte sich früh[1]) eine kunstvollere, die drei Feuer verlangte; den Opfern dieser Form, namentlich dem ihnen zugehörigen Somaopfer wandte sich das Interesse der Opferkünstler, das immer mehr sich steigernde priesterliche Raffinement mit besonderer Vorliebe zu. Ursprünglich — hierüber sind nur Vermutungen möglich — mag das Verhältnis das gewesen sein, daß man das eine beständig unterhaltene heilige Feuer der einfacheren Opfer für die Bedürfnisse dieser komplizierteren Riten in drei zerlegte. In dem uns vorliegenden Ritual aber stehen das eine Feuer, „das häusliche", und die drei Feuer unabhängig nebeneinander. Jedes Familienhaupt unterhält das eine Feuer und vollzieht den daran geknüpften Kultus; für den Hochgestellten und Wohlhabenden schickt sich außerdem die Anlegung der drei Feuer und damit die Begründung eines größeren Kultzentrums; da sammeln sich viele im Hause des Opferherrn wohnende Brahmanen, Opferpriester und andere[2]). Gewisse Hauptzeremonien sind den Ritualen des einen und der drei Feuer gemeinsam: das tägliche Morgen- und Abendopfer, die Neu- und Vollmondsfeier wird der Hauptsache nach übereinstimmend auf beide Weisen gefeiert: eine sakrale Dublette, die für unursprünglich zu halten nah liegt. Andere Handlungen aber fallen nur in das eine oder das andere Gebiet; so werden die dem Familienleben angehörigen Weihen nur mit dem einen, das Somaopfer nur mit den drei Feuern vollzogen[3]).

Was das nähere Wesen der drei Feuer anlangt[4]), so hat

[1]) Es ist kaum zweifelhaft, daß dieser Vorgang der Hauptsache nach vor das rgvedische Zeitalter fällt.

[2]) Śatapatha Brāhm. II, 1, 4, 4.

[3]) Da Gebäckopfer wie Tieropfer sowohl ein Feuer wie drei zuläßt und von den großen Opfertypen allein das Somaopfer an die drei Feuer gebunden ist, darf vielleicht vermutet werden, daß bei diesem der Ausgangspunkt liegt, von dem aus sich der Gebrauch der drei Feuer entwickelt hat (ebenso Knauer, Festgruß an Roth 64).

[4]) Man vergleiche zum folgenden Hillebrandt V. M. II, 88 ff.

man es nicht als Vermutung, sondern als selbstverständliche Gewißheit ausgesprochen[1]), daß in ihnen die Verschmelzung dreier verschiedener Feuerdienste zu erblicken sei. Dieser Gedanke liegt nah, aber ich kann in den tatsächlichen Verhältnissen des vedischen Rituals nichts entdecken, was ihn bestätigt, nicht auch nur Spuren solcher Verteilung der heiligen Handlungen auf die verschiedenen Feuer, daß die an jedes von ihnen geknüpften Verrichtungen als sakraler Sonderbesitz irgend einer Priestergruppe vorstellbar wären[2]). Vielmehr handelt es sich offenbar um ein Zusammenwirken aller drei Feuer bei denselben Riten, derart, daß in der Rolle eines jeden ein bestimmter Charakter herrscht oder wenigstens vorherrscht. An der Spitze steht das Gārhapatyafeuer („Feuer des Hausherrn"), offenbar der Repräsentant des alten Haus- und Herdfeuers; es wird allein ständig unterhalten, und aus ihm werden die beiden anderen Feuer, wenn sie erforderlich sind, entnommen[3]). Der Verreisende verabschiedet sich zuerst vom Garhapatya-, alsdann vom Āhavanīyafeuer (s. sogleich); der Heimkehrende anderseits begrüßt zuerst das Āhavanīya-, dann das Gārhapatyafeuer: das letztere wird also gewissermaßen als im Zentrum befindlich angesehen, so daß man es zuerst verläßt und zuletzt zu ihm zurückkehrt[4]). Das hier berührte zweite Feuer, das Āhavanīyafeuer („Feuer der Darbringungen"), ist nach Osten gelegen. Auf den Unterschied der beiden[5]) deutet ein Brāhmaṇa[6]) in folgenden Worten hin: „Das ist der

[1]) Ludwig III, 356.

[2]) Der in der vorigen Anm. zitierten Erörterung Ludwigs muß der Vorwurf gemacht werden. bei der Frage nach der Herkunft der drei Feuer die faktische Verteilung der Funktionen unter ihnen außer acht gelassen zu haben.

[3]) Auf das unerhebliche Schwanken der betreffenden Vorschriften (Hillebrandt V. M. II, 89) gehe ich hier nicht ein.

[4]) Śatapatha Brahmaṇa II, 4, 1, 3 ff.; vgl. Śānkhāyana Śr. II, 14. 15.

[5]) Vgl. darüber Weber, Ind. Studien X, 327 A. 5.

[6]) Śatapatha Br. I, 7, 3, 27; III, 8, 1, 7.

Āhavanīya. Der ist nicht dazu da, daß man in ihm kocht, was nicht gekocht ist. Dazu ist er vielmehr da, daß man, was gekocht ist, in ihm opfert." Der Gārhapatya also, das Feuer des praktischen, menschlichen Gebrauchs, dient für die Zurüstungen wie das Bereiten der Opferspeise, das Erhitzen der Gefäße u. dgl.; der Āhavanīya ist die Flamme, in der die Götter die Spende zu sich nehmen [1]). Das dritte Feuer endlich, der Anvāhāryapacana [„Feuer für das Anvāhārya-Muß" [2])] oder Dakṣiṇāgni („südliches Feuer") steht, wie sein Platz im Süden anzeigt, in spezieller Beziehung zu den Manen und bösen Geistern. Schon oben (S. 340 f.) wurde die Vermutung ausgesprochen, daß es die von diesen drohende Störung beim Opfer abzuwehren bestimmt war. Zugleich aber diente es zur Aufnahme der an sie gerichteten Spenden. Der Gārhapatya „gehört dem Opferherrn als seiner Gottheit", das südliche Feuer „gehört dem feindlichen Nebenbuhler" [3]). Der Gārhapatya schützt vor Gefahr, die von Menschen kommt, das Südfeuer vor Gefahr, die von den Vätern (Manen) kommt [4]). Bei der Königsweihe wird dem südlichen Feuer ein Brand entnommen und darin ein zur Abwehr böser Geister bestimmtes Opfer vollzogen; im zugehörigen Spruch heißt es: „Getötet ist der Dämon" [5]). Beim selben Opfer wird ein Feuerbrand gleichfalls dem südlichen Feuer entnommen und darin der Göttin der Vernichtung, Nirṛti, eine Spende dargebracht [6]).

---

[1]) Damit ist das vorwiegende und wie mir scheint ursprüngliche Verhältnis ausgedrückt. Verwischungen kamen in den Einzelheiten des praktischen Gebrauchs in der Tat vor, vgl. Śat. Br. I, 7, 3, 26 f.; Kāty. I, 8, 34. 35; Hillebrandt, Neu- und Vollmondsopfer 65 A. 4 usw.

[2]) Der Opferlohn beim Voll- und Neumondsopfer (Hillebrandt 44. 133). Er wird auf dem nach ihm benannten Feuer bereitet (Kāty. II. 5, 27), vielleicht nur, weil er als *dakṣiṇā* auf den Dakṣiṇāgni zu gehören schien. Anders Hillebrandt V. M. II, 91 A. 1.

[3]) Śatapatha Brāhmaṇa II, 3, 2, 6.

[4]) Śāṅkhāyana Śraut. II, 14, 3; 15, 4.

[5]) Vāj. Saṃhita IX, 38; Śatapatha Br. V, 2, 4, 15 f.

[6]) Śatapatha Br. V, 2, 3, 2.

Eine Hauptgelegenheit aber für die Verwendung des südlichen Feuers ist, wie schon berührt, das Manenopfer, das sich um dies Feuer und um Gruben, die neben ihm in die Erde gegraben sind, bewegt; die Vorschriften für das monatliche Manenopfer am Neumond wie für das jährliche, das mit dem Fest der Sākamedhās verbunden ist, stellen in gleichem Maß das südliche Feuer in den Vordergrund [1]).

Was den Begründungsakt des Kultus durch Anlegen des oder der heiligen Feuer betrifft, so ist es für uns unwesentlich, die nach den vedischen Schulen sowie nach dem Unterschied des einen oder der drei Feuer differierenden Vorschriften vollständig darzulegen. Es genüge, zu bemerken, daß die Neuerzeugung des Feuers aus den Reibhölzern und das Holen eines vorhandenen Feuers von bestimmten Stellen, z. B. aus dem Hause eines reichen Herdenbesitzers oder eines großen Opferers, nebeneinander stehen; im einen Fall liegt der Nachdruck auf der Unberührtheit des frischerzeugten Feuers, im anderen auf der glücklichen Vorbedeutung des mit dem altvorhandenen Feuer verknüpften Segens. Als häusliches Feuer wird auch — und das ist in bezug auf dieses wohl die verbreitetste Vorschrift — das Feuer zu unterhalten empfohlen, in das der Opferer zum letztenmal als Brahmanenschüler, wie es Schülerpflicht ist, das Holzscheit getan, oder das, mit dem für ihn die Hochzeitszeremonien verrichtet sind. Von den fetischartigen Verkörperungen des Agni als Pferd und Ziegenbock, die bei der Feueranlegung nach dem Ritual der drei Feuer eine Rolle spielen, war in anderem Zusammenhang die Rede [2]).

Bei bestimmten rituellen Anlässen wird ein neues Feuer gerieben und mit dem alten Āhavanīya vereinigt: offenbar ein Akt der Auffrischung und Stärkung, vielleicht auch ein Rest einer anderen als der im überlieferten Ritual herrschenden

[1]) Vgl. Katyayana IV, 1, 2. 3. 8; V, 8, 6. 16. 21 usw.
[2]) Siehe S. 75.

Behandlung des heiligen Feuers, seiner von Zeit zu Zeit wiederholten Ersetzung durch ein neues Feuer.

Das Ausgehenlassen der alten Feuer und, eventuell nach einer Zwischenzeit, die Anlegung von neuen wurde als erforderlich angesehen, wo die alten dem Opferer kein Glück gebracht hatten; man feierte dann die Zeremonie der „Wiederanlegung" (*punarādheya*).

Opferspeise und Opfertrank

Auch im vedischen Opferwesen bestätigt sich der natürliche Satz, daß der Mensch dem Gott darbringt, was ihm selbst als Nahrung willkommen ist[1]). Ausnahmen finden sich; die Regel aber ist offenbar diese. Wenn man Einwirkung alter Zauberriten für Mehrung der Nahrungsvorräte oder für Abwehr eines ihnen anhaftenden Tabu auf die Gestaltung des Opfers vermuten darf, so mußten sich auch unter diesem Gesichtspunkt als Opfergaben eben die für das wirtschaftliche Leben wichtigen Nahrungsmittel ergeben.

Lassen wir zunächst das Tieropfer und Somaopfer außer Betracht, so begegnen als Opferspeise alle hauptsächlicheren Produkte des Ackerbaus und der Viehzucht: an der Spitze Milch in ihren verschiedenen Zuständen (saure Milch usw.), Butter und die beiden vornehmsten Körnerfrüchte, Gerste und Reis[2]), die zu verschiedenen gekochten und gebackenen Gerichten verarbeitet wurden. Daß den von der Kuh kom-

[1]) Dabei ist natürlich von dem seltenen Fall abzusehen, daß die Darbringung einer nicht anthropomorphisch gedachten Wesenheit gilt: Indras Rosse bekommen Pferdefutter. — Dem hier hingestellten Prinzip widerspricht es nicht, wenn auf der anderen Seite sich der Gedanke findet, daß zwischen dem, was dem Gott gegeben wird, und dem Menschlichen auch ein gewisser Unterschied obwalten muß. „Den (Opferkuchen) mache man nicht gar zu breit. Menschlich würde er ihn machen, machte er ihn breit. Fehlerhaft wahrlich ist beim Opfer, was menschlich ist." Śatapatha Br. I, 2, 2, 9 (Oltramare, *Le rôle du Yajamāna* 22).

[2]) Letzterer in ältester vedischer Zeit fehlend oder zurücktretend.

menden Produkten höhere Heiligkeit und mystische Bedeutung beigelegt wurde, als den Erzeugnissen des Ackerbaus, tritt dabei unverkennbar hervor. — Hier seien auch die für den Totenkult charakteristischen Wasserspenden an die durstenden Seelen erwähnt. —

Wir werden beim Tieropfer eingehender von der Tendenz sprechen, dem einzelnen Gott eine seinem speziellen Wesen entsprechende Nahrung zu bieten. Hier gehören einige Erscheinungen unter denselben Gesichtspunkt: so wird für gewisse Gelegenheiten des Totenkultus oder des im Namen eines Toten auszuübenden Kultus die Milch einer Kuh vorgeschrieben, deren eigenes Kalb tot ist und die nun ein fremdes nährt [1]); für Nirṛti, die Göttin der Vernichtung, wird das Opfer der bei der Bereitung einer anderen Opferspeise beiseite gefallenen Getreidekörner [2]) sowie von schwarzem Reis [3]) erwähnt; für die Göttinnen Nacht und Morgenröte — die schwarze und die aus jener geborene helle — die Milch einer schwarzen Kuh, die ein weißes Kalb hat [4]). Der in der Wildnis lebende Rudra genießt bei einer Reihe von Gelegenheiten — mit charakteristischer Überschreitung der sonst fast durchgängig geltenden Beschränkung der Opfergaben auf die gewöhnlichen wirtschaftlichen Produkte — wilden Sesam, wilden Weizen, Milch von Rehen, kurz wildgewachsene oder aus dem Wald stammende Stoffe [5]). Zu den Toten stehen — ich weiß nicht aus welchem Grund — Sesamkörner in besonderer Beziehung [6]). Endlich muß in

---

[1]) Agnihotra im Namen eines Verstorbenen: Ait. Br. VII. 2; Śat. Br. XII, 5, 1. 4: Āśv. Śraut. III, 10. 17: Katy. XXV. 8, 9. — Manenopfer: Taitt. Saṃh. I. 8. 5. 1; Katy. V. 8. 18 usw.

[2]) Taitt. Saṃh. I. 8, 1. 1; Śat. Br. V. 2, 3. 2; Katy. XV, 1. 10.

[3]) Taitt. Saṃh. I, 8, 9. 1; Śat. Br. V, 3. 1. 13: Katy. XV, 3. 14.

[4]) Vaj. S. XVII, 70; Katy. XVIII. 4. 2.

[5]) Indische Studien XIII, 272.

[6]) Siehe z. B. Baudhayana Dh. II, 1. 2, 27; Śankhayana G. IV, 1. 3. Charakteristisch ist, daß für das den Toten dargebrachte Glücksopfer, bei dem manche Eigentümlichkeiten des Totenkults fort-

diesem Zusammenhang auf die Rolle der den verschiedenen Göttern heiligen Zahlen bei den Darbringungen hingewiesen werden: der Opferfladen für Agni wird auf acht, der für Indra auf elf Scherben [1]) bereitet usw.: Künsteleien, denen hohes Alter nicht zugeschrieben werden kann [2]).

Das Tieropfer [3]) zeigt entsprechende Verhältnisse. Gegessen wurde von Tieren in erster Linie Rind und Ziege [4]), dazu das Schaf. „Hergerufen hierher sind die Rinder, hergerufen Ziegen und Schafe", heißt es in einer Weiheformel beim Hausbau [5]). Eben diese drei sind denn auch die gewöhnlichen Opfertiere [6]). Unter ihnen wiederum scheint für die häufigen kleinen, oft an lange Reihen von Göttern gerichteten Opfer der Ziegenbock regelmäßig verwandt zu sein; das Rind war wohl dafür zu kostbar [7]). Ausgeschlossen wenigstens von der normalen Verwendung beim Opfer waren die Tiere, die dem menschlichen Genusse nicht regelmäßig und nur in zweiter Linie gehörten: so Wild [8]), Geflügel,

---

fallen. die Regel gilt: „Gerste vertritt den Sesam" (ebendaselbst IV, 4, 9).

[1]) Entsprechend der Silbenzahl von Gayatrī, Triṣṭubh usw.

[2]) Die Verteilung der Metra unter die Gottheiten, auf der die rituelle Geltung jener Zahlen beruht, zeigt sich im Ṛgveda nur in Anfängen.

[3]) Ich verweise hier auf die eingehende und verdienstliche Erörterung von Hillebrandt, Tiere und Götter im vedischen Ritual (83. Jahresbericht der Schles. Ges. für vaterl. Kultur).

[4]) Vgl. Śatap. Brāhmaṇa III, 4. 1, 2.

[5]) Śānkhāyana G. III, 3. 1.

[6]) Vgl. Katy. XIX, 3. 2. 3; XX, 7, 19.

[7]) Ait. Brahm. II, 8, 5: „Die (Opfersubstanz) weilte am längsten im Ziegenbock; darum ist er das gebräuchlichste von diesen Opfertieren."

[8]) Ein Brahmaṇatext (Taitt. Br. III, 9, 1, 2 f.) sagt: „Wenn er mit Waldtieren (das Opfer) abschlösse, würden Vater und Sohn sich entzweien . . . Bären, Menschentiger, Räuber, Raubscharen, Diebe in den Wäldern erscheinen. Man sagt: keine Tiere sind die Waldtiere. Wenn er mit Waldtieren (das Opfer) abschlösse, würde man bald den Opferer tot in den Wald hinaustragen."

Fische; vor allem natürlich unreine Tiere: das Schwein, der Hund.

Von Ausnahmen kommen natürlich nicht ernstlich in Betracht die ungeheuren Massen von Opfertieren aller Art, die für das Roßopfer als Begleiter der Haupthostie vorgeschrieben werden[1]): hier liegt schwerlich ursprüngliche kultische Sitte vor, sondern priesterliche Künstelei. Wichtiger ist als Überschreitung der sonst geltenden Grenzen in der Wahl der Opfertiere das Opferroß selbst. Dies ist wohl nicht als Überrest aus einem Zeitalter zu deuten, für das Pferdefleisch zu den gewöhnlichen Nahrungsmitteln gehörte[2]). Es wird ein alter Zauberritus zugrunde liegen, von dessen Wesen später zu sprechen ist[3]). Ähnlich kommt es beim Eselopfer als Sühne für Verletzungen der Keuschheit (s. oben S. 327. 333) weniger darauf an, ob der Esel sich dazu eignet von der Gottheit genossen zu werden, als daß er das Tier ist, aus dessen Überfluß sich am besten was der Mensch von männlicher Kraft verloren hat, in ihn zurückzaubern läßt. Auch wenn beim Regenzauber die Fischotter als Opfertier für den Wassergott Apām napāt erscheint[4]), ist das mehr Zauber als Opfer. Ähnliches begegnet vielfach.

Die schon beim nichttierischen Opfer erwähnte Korresponsion zwischen den Eigenschaften des Gottes und der ihm gebrachten Gabe tritt beim Tieropfer noch deutlicher hervor. Die Tendenz zeigt sich, wenn auch entfernt nicht ausnahmslos[5]), das Opfertier den Gott im Geschlecht, in der

[1]) Die Waldtiere unter diesen sollen übrigens freigelassen werden. Ind. Studien X, 348, Taitt. Br. III, 8, 19 usw.

[2]) Der Genuß dieses Fleisches kam in historischer Zeit in Indien selbstverständlich vor, bildete aber doch eine Ausnahme. Siehe z. B. Vinaya Piṭaka. Mahāvagga VI, 23, 11.

[3]) Siehe unten im Abschnitt: „Die einzelnen Opfer und Feste".

[4]) Kauśika Sūtra 127.

[5]) Von den Ausnahmen der Regel über die geschlechtliche Übereinstimmung zwischen Gott und Opfertier begnüge ich mich wenige aufzuführen. Am Ende des Somaopfers erhalten Mitra und Varuṇa

Farbe und anderen Eigenschaften nachbilden zu lassen. Da die Speise dem Esser ihre besonderen Eigenschaften mitteilt[1]), wird auch der Gott, dessen Stärke die Opfermahlzeit mehren soll, die höchste Zunahme von Substanz in der eben für ihn erforderten Beschaffenheit durch Verzehren des ihm homogensten Tieres — vielleicht darf man in vielen Fällen für die älteste Anschauungsform geradezu sagen, des mit ihm identischen Tieres — erfahren[2]). Für Indra, dessen Wesen strotzende Männlichkeit ist, der in den Liedern zu zahllosen Malen Stier genannt wird, finden wir den Stier als häufiges Opfertier; auch ißt Indra den Büffel[3]), mit dem der gewaltige Gott gleichfalls gern verglichen wird. Bei bestimmten Opfern tritt neben Indras Stier ein rötlicher Ziegenbock für die Aśvin — „denn von rötlicher Farbe gleichsam sind die Aśvin", heißt es — und ein weibliches Schaf von bestimmten Eigenschaften für Sarasvatī[4]). Für den rauchumwölkten Agni gibt es das Opfer eines Ziegenbocks mit schwarzem Hals; die Sonne und der Totengott Yama erhalten zwei Ziegenböcke, den einen weiß, den anderen schwarz[5]); beim Opfer an die der Lebens- und Zeugungskraft beraubten Manen wird Gewicht darauf gelegt, ihnen nicht einen Widder, sondern einen Hammel darzubringen[6]) u. dgl. m.

---

eine *vaśā* (Hillebrandt. Rit. Lit. 134). — Ziegenbock für Sarasvatī (das. 125). — Mutterschaf (oder vielmehr sein Bild) für die Maruts (das. 116, Katy. V, 5, 17 f.). — *vaśā* für die Maruts, s. S. 357 mit Anm. 1. — Manche derartige Fälle mögen sich daraus erklären, daß durch irgend einen Zufall das einmal festgewurzelte Opfer eines bestimmten Tiers auf eine andere Gottheit übertragen wurde.

[1]) Darum wählt man die erste Fleischnahrung des Kindes unter dem Fleisch verschiedener Tiere je nach den besonderen Eigenschaften, die man dem Kinde wünscht (Paraskara I, 19 usw.).

[2]) Man vergleiche Keith, *JRAS.* 1907, 936 f.

[3]) Hillebrandt V. M. I, 231 A. 2.

[4]) Śat. Br. V, 5, 4, 1.

[5]) Vaj. Saṃh. XXIV, 1. Für Agni Ähnliches öfter. z. B. Taitt. Saṃh. II, I, 2, 7.

[6]) Ramayana I, 49, 9 ed. Bombay.

Wenn den Maruts eine gescheckte (*pṛśni*) Kuh geopfert wird[1]), stimmt zwar das Geschlecht nicht, aber die Beziehung auf die gescheckte (*pṛśni*) Kuh, die Mutter der Maruts, ist unverkennbar. Der *basta* (Ziegenbock) des Tvaṣṭar[2]) wird mit dem *basta*, den der Ṛgveda (I, 161, 13) in der Nachbarschaft des Tvaṣṭarmythus auftreten läßt, zusammenhängen. — Übrigens können wie die Wahl der Tiergattung so auch die näheren Bestimmungen des Tiers auf Einflüssen des Zauberwesens beruhen; so bei der Darbringung eines schwarzen Opfertiers zur Erlangung von Regen: „es ist schwarz, denn dies ist das Wesen des Regens; mit dem was sein Wesen ist, gewinnt er sich den Regen“[3]). Ein blutrotes Tier wird von rotgekleideten und rotbeturbanten Priestern dargebracht, wenn es sich um Vernichtung eines Feindes handelt[4]). So etwas ist nicht späte priesterliche Tüftelei, sondern es trägt uralten Stempel.

Man tötete das Opfertier mit den ähnlich auch bei anderen Völkern erscheinenden Ausdrücken des Bemühens sich von der Schuld der Bluttat und von der zu fürchtenden Rache frei zu halten. Man sagte zu ihm: „Du stirbst nicht, dir geschieht kein Leid; zu den Göttern gehst du auf schönen Pfaden“ (Ṛv. I, 162, 21). Euphemistisch nannte man das Töten „des Tieres Zustimmung gewinnen“. Die Tötung wurde durch Ersticken oder Erwürgen ohne Blutvergießen bewirkt; man suchte dabei zu vermeiden, daß das Tier einen

[1]) Genauer eine nicht trächtige und auch nicht nährende Kuh. Kāty. XIV, 2. 11. Doch Taitt. Saṃh. II, 1. 6, 2 ein männliches gescheckte (*pṛśni*) Opfertier für die Maruts.

[2]) Kāty. VIII, 9, 1.

[3]) Taitt. S. II, 1, 8, 5. — Genau ebenso das Regenopfer der Zulus: *The heads of villages select some black oxen; there is not one white among them ... It is supposed that black cattle are chosen because when it is about to rain the sky is overcast with dark clouds* (Callaway, *The Religious System of the Amazulu*, S. 59).

[4]) Kāty. XXII, 3, 14. 15. Gewiß spielt hier auch die Farbe des Rudra mit: das Tier wird Agni als dem von Rudra begleiteten geopfert

Laut von sich gab; die Hauptpersonen des Opfers wandten den Rücken, bis sein Tod eingetreten war.

Die dem Gott dargebrachten Teile des Opfertiers zerfallen in zwei Massen, deren Darbringung zwei getrennte Akte des Rituals ausmacht. Ist das Tier getötet, so wird zunächst das Netz (omentum), einer der fettreichsten Körperteile, herausgezogen, gekocht und mit aller Feierlichkeit dargebracht[1]). Die Ritualtexte schreiben hinter dieser Handlung Geschenke an die Priester und Reinigungen vor[2]); es ist deutlich, daß hier ein Abschnitt gemacht ist. Hinterher wird dann das übrige Tier zerlegt[3]), die Fleischstücke gekocht, und unter Vorausschickung eines Reiskuchens Abschnitte der einzelnen Stücke dem Gott geopfert[4]). Andere Abschnitte genießen die Priester. Was übrig bleibt, wird an die Priester, den Opferer oder danach verlangende Brahmanen verteilt[5]), bis auf das Schwanzstück, das für eine hauptsächlich den Götterfrauen geltende Schlußzeremonie aufgehoben wird. So sind die Opferung des Netzes und die von Abschnitten der übrigen geeigneten Körperteile zwei getrennte Handlungen. Ich teile darüber einige Sätze aus Āśvalāyanas[6]) Beschreibung des Aṣṭakātieropfers mit. „Er tötet das Tier nach der Ordnung des Tieropfers . . . zieht

[1]) Schwab, Das altind. Tieropfer S. 112 ff.

[2]) Ebendas. 121 f.

[3]) Und zwar so, daß jedes einzelne Glied unversehrt bleibt, die Knochen nicht zerbrochen werden (Ath. V. IX, 5, 23; Ait. Br. II, 6. 15 usw.: vgl. Kohler, Arch. f. Rel. XIII, 153 f.).

[4]) Hierzu eine Einladungsformel, in der es nach Taitt. Br. III, 6. 11. 1. 2 (vgl. Vaj. S. XXI, 43; Schwab 144) heißt — die Formel ist für das Ziegenbockopfer an Indra und Agni aufgestellt —: „Der Hotar verehre Indra und Agni. Von der Opferspeise des Bocks verzehrten sie heute das aus der Mitte herausgenommene Fett, ehe Dämonen, ehe menschliche Feinde es ergreifen konnten. Jetzt sollen sie genießen (folgt Anpreisung der nun darzubringenden Stücke)." — Für die Sonderstellung des Netzopfers vgl. auch Apastamba Dh. I, 6, 18. 25.

[5]) Schwab 149.

[6]) Gṛhya II, 4, 13. 14.

das Netz heraus und opfert mit dem Verse: ‚Bring das Netz, o (Agni) Jātavedas, zu den Vätern, wo du sie in der Ferne weilend weißt. Mögen Ströme von Fett ihnen zufließen. Mögen alle diese Wünsche sich erfüllen. Svāhā!' Dann von den abgeschnittenen Stücken (der übrigen Körperteile) und von der gekochten Speise, mit den Versen" — usw.

Liegt ein letzter Überrest eines Gebrauches vor, vom ganzen Tier das Netz ich will nicht sagen allein dem Gott zu spenden, aber doch allein zu verbrennen? Von den nahverwandten Persern sagt Strabo [1]), daß sie das Opfertier nicht ins Feuer opfern, sondern es unter sich verteilen. Den Göttern geben sie nur die Seele: doch wird ein kleines Stück des Netzes (ἐπίπλου τι μικρόν) ins Feuer getan. Beim alttestamentlichen Sündopfer [2]) wurden die Nieren mit dem Fett und das Netz — also Fettstücke in etwas größerem Umfang als im indischen Ritual, dem Wesen der Sache nach aber wohl ein entsprechender Teil — auf dem Brandopferaltar geopfert, der übrige Körper aber außerhalb des Lagers verbrannt, d. h. als belastet von der zu sühnenden Sünde oder dem göttlichen Zorn vernichtet. Beim Schuldopfer [3]) wurden die Fettstücke auf dem Altar geopfert, das übrige von den Priestern verspeist. Beim Dankopfer [4]) wurden die Fettstücke auf dem Altar geopfert: „das ist ein Feuer zum süßen Geruch dem Herrn"; das übrige fiel teils den Priestern zu, teils wurde es vom Darbringer mit den Seinigen verzehrt. Die heute bei den Zulus geltenden Opfergebräuche beschreiben die von Callaway [5]) vernommenen eingebornen Zeugen folgendermaßen. Man tötet den Opferstier und häutet ihn. Dann nimmt man etwas vom Fett des Netzes und verbrennt es mit Weihrauch; das Haus wird

[1]) XV, 3. 13 (732). Vgl. auch Vendidad 18, 70 und (worauf Darmesteter zu dieser Stelle hinweist) Catull 89.

[2]) Levit. 4.

[3]) Levit. 7.

[4]) Levit. 3.

[5]) *The Religious System of the Amazulu* S. 11. 141. 177.

vom Geruch des verbrannten Netzes erfüllt, und man denkt daran, daß man den Geistern seines Volks einen süßen Geruch bereitet. Das Fleisch des Tiers aber wird niedergelegt; die Geister kommen und essen davon. Am Morgen findet man es unberührt, aber die Geister haben daran geleckt [1]).

Woher nun diese Sonderstellung des Netzes? Ist es als Träger von Seele und Leben [2]) und somit als der vorzugsweise opferheilige Teil des Tieres gedacht? Äußerungen von Brāhmaṇatexten, die in diese Richtung deuten [3]), bleiben doch Zweifeln unterworfen; um zu erklären, was man eben erklären wollte, konnten die Autoren allzuleicht derartiges aus der Luft greifen. Oder handelte es sich vielmehr darum, dem Gott Fettdämpfe zu erzeugen, nach jenem alttestamentlichen Ausdruck „ihm zum süßen Geruch“ [4])? Die Verbrennung des Netzes würde dann auch inmitten einer Opfertechnik verständlich sein, wie die altpersische war und wie ich mir die der indoiranischen Zeit vorstelle (S. 342 f.): wo man die eigentliche für den Gott bestimmte Speise ihm nur hinlegte, nicht durch das Feuer übermittelte.

Das Blut des Opfertiers wurde im vedischen Ritual für die Rakṣas (bösen Dämonen) ausgegossen [5]). Es scheint, daß wie beim Gebäckopfer die Abfälle des dort verwandten Getreides den Rakṣas hingeworfen wurden [6]), so das Blut als ein Abfall galt, mit dem man das niedere Volk der Geisterwelt abfand [7]): wobei auch die Vorstellung von diesen

[1]) Mehr über die Verteilung des Opfers s. bei Ada Thomsen, Arch. f. Rel. XII. 462 f.

[2]) Vgl. Wundt, Völkerpsychologie II. 2. S. 10 ff.

[3]) Sie sind gesammelt von Hubert-Mauss, *L'année sociologique* 1898, 79 A. 2, vgl. auch 80 A. 4.

[4]) So läßt auch das Ramayaṇa (I, 14. 37 ed. Bombay) bei der Beschreibung eines Opfers „den Geruch vom Rauch des Netzes“ gerochen werden.

[5]) Schwab 132.

[6]) Hillebrandt, Neu- und Vollmondsopfer 171.

[7]) Dafür spricht, daß Magen und Exkremente des Opfertiers, die

dem Leben und der Gesundheit nachstellenden Wesen als Blutsaugern mitgespielt haben wird.

Im Zusammenhang mit dem Tieropfer muß auch die Frage nach der Existenz von Menschenopfern in der vedischen Zeit berührt werden [1]). Hier ist zuvörderst davon zu sprechen, daß unter den Vorschriften für die bekanntlich mit besonderem zeremoniellem Pomp umgebene Erbauung des Feueraltars (*agnicayana*) sich die Bestimmung findet, daß fünf Opfertiere — Mensch, Roß, Rind, Schafbock, Ziegenbock — verschiedenen Göttern zu opfern sind: die Rümpfe (außer dem des Ziegenbocks) werden in das Wasser geworfen, aus dem man den Ton für den Bau nimmt — diesem Ton soll dadurch Festigkeit verliehen werden —; die fünf Häupter aber werden später in die unterste Schicht des Gemäuers eingemauert [2]). Das alles wird im Śatapatha Brāhmaṇa als Brauch der Vergangenheit, aber keineswegs sehr ferner Vergangenheit [3]) charakterisiert; in der Gegenwart seien Ersatzriten gebräuchlich. Die Weise, wie die betreffenden Angaben auftreten, ist gänzlich unverdächtig. Was sich hier in bezug auf das rituelle Bauwerk des Altars in der Überlieferung erhalten hat, galt vermutlich einmal für Bauwerke überhaupt, soweit sie die entsprechende Wichtigkeit besaßen [4]). So erkennen wir hier den über die Erde

doch offenbar als Abfälle anzusehen sind, mit dem Blut gleich behandelt wurden (Schwab a. a. O.). Anders Keith, *JRAS.* 1907, 940 f.

[1]) Siehe Hillebrandt, Ritual-Lit. 153 und die dort angeführte Literatur. Keith a. a. O. 943 ff., *The Veda of the Bl. Yaj. School,* CXXXVII ff.

[2]) Siehe die Materialien bei Weber, ZDMG. XVIII, 263 f.; Ind. Stud. XIII. 218 f. 251 f.; vgl. auch Hillebrandt, Ritual-Lit. 162 f. — Beiläufig sei die Bemerkung angefügt, daß, wenn man das Menschenhaupt herbeibrachte, einundzwanzig Bohnen dazu hingeworfen wurden: ein Totenopfer für den getöteten Menschen? Die Bohne schon von indoeuropäischer Zeit her den Toten gehörig? Vgl. L. v. Schroeder, WZKM. XV, 187 ff.

[3]) Der letzte, der ihn übte, war Śyāparṇa Sāyakayana (VI, 2, 1, 39): welcher Name in die Zeit führt, die man historisch nennen darf.

[4]) Wir finden, dem Bauopfer ähnlich, den Gebrauch, bei der Erbauung des Hauses unter dem Mittelpfosten einen besalbten Stein.

verbreiteten Glauben wieder, daß ein Bau Festigkeit durch ein Bauopfer, insonderheit ein Menschenopfer erlangt [1]). Doch trifft offenbar die gebräuchliche Benennung dieses Ritus als Opfer, sofern man „Opfer" im gewöhnlichen Sinn des Wortes versteht, seine eigentliche Bedeutung nicht. Es handelt sich deutlichermaßen darum, dem Bau Festigkeit mitzuteilen, indem man eine menschliche Seele und die an der menschlichen Leiche haftenden magischen Potenzen in ihn hineinbannt. Also ein mit der Tötung eines Menschen getriebener Zauber, aber kein Menschenopfer im gewöhnlichen Sinn: wenn auch natürlich hier wie oft der Zauber im Lauf der Zeit die Formen eines Opfers angenommen hat [2]).

Was sonst für die Existenz vedischer Menschenopfer angeführt wird [3]), scheint mir nicht jeden Zweifel auszuschließen. Wenn die alten Ritualbücher in einem eigenen Abschnitt nach dem Roßopfer das „Menschenopfer" (*puruṣamedha*) mit allem Detail schildern [4]), so sieht das ganz nach einem Phantasieprodukt aus, dem Roßopfer nachgebildet und aus dessen kolossalen Verhältnissen ins noch Kolossalere gesteigert. Sollte selbst dies Prunkstück der großen priesterlichen Modellsammlung irgend einmal die Frömmigkeit eines Fürsten zur Ausführung begeistert haben, bliebe das doch ein für die Betrachtung des wirklichen vedischen Kultus unerheblicher Zufall [5]). Von echten Menschenopfern aber,

---

offenbar als Symbol und Vehikel triefender Fülle, zu vergraben (Śankh. G. III. 3. 10). Vgl. auch Āśv. G. II. 8, 14.

[1]) Siehe Tylor. Anfänge der Kultur I, 104 ff.: M. Winternitz, Mitteilungen der Anthrop. Ges. in Wien, Sitz.-Ber. 19. April 1887; Mélusine III, 497; Sartori, Zeitschr. f. Ethnologie 1898, 1 ff.

[2]) Auch die im Veda noch durchschimmernde Witwenverbrennung (s. unten den Abschnitt über die Bestattung) ist natürlich kein Menschenopfer; dem Toten wird wie anderer Besitz so auch sein Weib durch das Feuer ins Jenseits nachgesandt.

[3]) Man sehe Weber, ZDMG. a. a. O.

[4]) Mit dem Roßopfer zusammen zählen auch die Buddhisten das Menschenopfer auf: Saṃyutta Nikaya vol. I. S. 76.

[5]) Auch wenn bei den Buddhisten der Jataka-Kommentar (vol. III,

die entweder auf den Kultus von Kannibalen zurückgehen oder als Sühnopfer die Hingabe eines Menschenlebens für verwirkte oder gefährdete andere Menschenleben, als Erstlingsopfer einen Zauber für Mehrung der menschlichen Fruchtbarkeit darstellen [1]), sind, soviel ich gegenwärtig sehe, im vedischen Indien sichere Spuren nicht zu entdecken. Welches Gewicht den von solchen Opfern berichtenden mehr oder weniger alten Legenden [2]) zukommt, bleibt zweifelhaft.

S. 44) ein großes Opfer von immer je vier Opfertieren derselben Art, darunter auch von vier Opfermenschen erwähnt, ist derartiges wohl, wenn nicht als reines Phantasiegebilde, so als ein ausgeklügeltes Opferkunststück zu beurteilen, dem nichts von volkstümlicher Realität zukommt.

[1]) Eine weitere Möglichkeit ist die als Opfer sich darstellende Hingabe eines durch Schuld verwirkten Menschenlebens. Es scheint nicht, daß diese für Indien in Betracht kommt. Die indische Rechtsliteratur kennt zwar Fälle, in denen die zum Besten des Schuldigen vollzogene Reinigung desselben als Tötung auftritt; die Größe der Schuld verlangt das schärfste Heilmittel: den Tod oder todbringende Prozeduren. Solche Tötung aber ist keine Opferung und bewegt sich nicht in den Formen des Opferritus. Findet sich gelegentlich eine Ausnahme (Āpastamba Dh. I, 9, 25, 12, vgl. Vasiṣṭha XX, 25. 26), wird die so häufige Umformung einer anderweitigen Prozedur in ein Opfer vorliegen. Ebensowenig scheint die eigentliche Todestrafe ein Opfer zu sein. Vgl. meine Bemerkungen bei Th. Mommsen, Zum ältesten Strafrecht der Kulturvölker 83 f.

[2]) Wie der Erzählung von Śunaḥśepa, der buddhistischen Erzählung von der Opferung gefangener Könige an eine Baumgottheit (Jataka vol. III, S. 160; mehr im Cambridger Jataka-Index unter *Sacrifice [human]*) usw. — Die Śunaḥśepageschichte berichtet bekanntlich, wie ein in der Schuld Varuṇas befindlicher König — er hatte dem Gott seinen Sohn zu opfern versprochen — vom göttlichen Zorn verfolgt einen jungen Brahmanen als Ersatz zu opfern unternimmt: beim Rajasūyaopfer soll dieser als Opfertier dargebracht werden. Die Götter, die der bedrängte Jüngling anruft, schenken ihm die Freiheit; vom König aber wendet Varuṇa seinen Zorn. Diese Geschichte soll bei der Feier des Rajasūya ein Priester dem opferveranstaltenden König vortragen, damit der, wie die Ritualtexte sagen, von aller Sündenschuld, von den Fesseln Varuṇas befreit werde (Weber, Über den Rājasūya, 52). Weber (a. a. O. 47) ver-

An sich ist es freilich durchaus möglich, daß die so weit verbreitete Praxis auch in diesem Kulturbereich heimisch gewesen ist. —

Die vornehmste Opfergabe des vedischen Kultus ist der Soma. Der Mensch stillt im Opfer nicht allein Hunger und Durst des Gottes, sondern er verhilft ihm auch zu einem Rausch, an dem er dann selbst teilnimmt [1]). Schon in anderem Zusammenhang wurde bemerkt, daß die Vorstellung vom berauschenden Trank der Götter, insonderheit des Gewittergottes, und im Zusammenhang damit, wie mit Sicherheit geschlossen werden darf, die Verwendung eines solchen Tranks im Kultus, mit großer Wahrscheinlichkeit in das indoeuropäische Zeitalter zurückverlegt und auf ein jener Zeit eigenes berauschendes Honigmet bezogen wird (S. 170). Wir sahen, daß dann in der indoiranischen Periode an die Stelle des Honigtranks der gepreßte Saft der Somapflanze [2]) trat; er wurde mit Beimischungen von Wasser, von Milch versehen. Im Veda wird der Somatrank vielfach als *madhu* („Honig") benannt; die naheliegende Vermutung ist aufgestellt worden, daß hier der indoeuropäische Name des Honigmets (*medhu*) auf den veränderten Trank vererbt ist, ähnlich wie die Griechen, die vom Met zum Wein übergegangen waren, letzterem doch den alten Namen μέθυ bewahrten. Das kann richtig sein; mir scheint aber, daß für

---

mutet — vielleicht zutreffend — als die eigentliche Bedeutung dieser Rezitation, daß eine alte Sitte des Menschenopfers beim Rajasūya dadurch als abgetan markiert wurde.

[1]) Mit Hubert-Mauss (*Année sociol.* 1898, 129) das Somaopfer als „Opferung des Gottes" aufzufassen, trage ich Bedenken. Der Soma wird geopfert, damit der Gott sich berausche, erstarke. Und weil höchste Kräfte im Soma wohnen, wird er selbst auch als Gott aufgefaßt. Aber er wird nicht geopfert, insofern er Gott ist. Seine gelegentliche spielerische Identifikation mit Vṛtra scheint mir belanglos.

[2]) Über die botanische Frage vgl. Hillebrandt, Vedische Mythologie I, 3 ff. und die dort zitierte Literatur, dazu Macdonell-Keith, *Ved. Index* II, S. 475.

jene Benennung des Soma auch eine andere Erklärung möglich, sogar wahrscheinlich ist. Den vedischen Dichtern sind die Worte Honig, honigreich u. dgl. für Flüssigkeiten, die sie als süß oder angenehm bezeichnen wollen, sehr geläufig. In der Kuh wohnt Honig, d. h. süße Milch; die Butter heißt honigreich oder geradezu Honig; honigreich werden sogar Wasserwogen und Luft genannt. Phantasiespiele aller Art knüpfen sich an die Substanz des Honigs, die vornehmste Trägerin der Süßigkeit. Danach ist es auch ohne Zuhilfenahme des indoeuropäischen Honigmets aus dem Veda allein verständlich, wenn der Soma dort Honig, honigreich genannt wird; mochte er schmecken wie er wollte, die fromme Ausdrucksweise mußte ihm natürlich süßen Geschmack nachrühmen. Vollends gilt das von demjenigen Soma, der wirklich mit süßen Substanzen, Milch oder Honig, gemischt war, sowie von dem Fall, daß besondere mythologische oder rituelle Eigenschaften der somatrinkenden Gottheit die Phantasie des Dichters auf die Vorstellung des Honigs führten [1]). Dahin, daß es sich hier in der Tat vielmehr um poetisch-phantastische Redeweise als um Bewahrung eines uralten Ausdrucks handelt, scheint mir zu deuten, daß die Bezeichnung des Soma als *madhu* ihren Sitz nicht in alter fester Terminologie und, was die Verteilung auf die Gottheiten anlangt, hauptsächlich im Kultus der Aśvin zu haben scheint [2]): die aber stehen zum Somakult aller Vermutung nach in viel oberflächlicherer Beziehung als z. B. der Gewittergott. Vor allem ist auch zu beachten, daß das Awesta, sonst in bezug auf die Terminologie des Soma dem Veda so nahestehend, doch die Gleichung Soma = *madhu* nicht kennt [3]): hier ist eben die Vorliebe der vedischen

[1]) Es handelt sich um die Aśvin, in deren Vorstellungskreis der Honig eine Hauptrolle spielt, und die vielleicht in alter Zeit wirkliche Honigdarbringungen empfingen (Hillebrandt V. M. I. 239 ff., Kl. Ausg. 44. 100).

[2]) Hillebrandt a. a. O. 239.

[3]) So mit Recht Hillebrandt a. a. O. 238.

Dichter für das Spiel mit der Vorstellung des Honigs nicht anzutreffen. So wird die in Rede stehende Ausdrucksweise eine Neubildung der vedischen Zeit sein, und weiter, die Beimischung von Honig zum Soma wird eine einfache Versüßung ähnlich der durch Milch darstellen, deren Zusammenhang mit dem vorhistorischen göttlichen Honigtrank vollkommen zweifelhaft ist.

Ist nun der Soma je ein beliebtes Getränk des täglichen Lebens der Arier gewesen? Ich zweifle daran [1]) und glaube mich damit doch gegen den Satz, daß der Mensch dem Gott im Opfer das gibt, an dessen Genuß ihm selbst gelegen ist, im Grunde nicht in Widerspruch zu setzen. Man bedenke auf der einen Seite, daß ein Getränk nicht nur als angenehm, sondern auch von seiten seiner Zaubereigenschaften in Betracht kommen konnte, anderseits aber, daß allem Anschein nach die dem Soma gehörende Rolle im Kultus nicht für ihn zuerst erfunden ist. Er überkam sie von einem älteren Getränk, trat in eine fertige, hieratisch ausgeprägte Situation ein: worin liegt, daß er für das profane Leben zu keiner Zeit wirkliche Geltung besessen zu haben braucht. Für den Veda ist klar, daß der Soma nichts weniger als ein beliebtes Volksgetränk war, und mir scheint, daß die awestischen Zeugnisse nichts anderes lehren. Das wirkliche berauschende Getränk des altindischen Volkslebens war die Surā [2]).

Ich schließe diesen Überblick über die Opferspeisen und -tränke mit der Bemerkung, daß hie und da — schon bei Gelegenheit des Eselopfers und Roßopfers wurde das ge-

[1]) Etwas anders Henry in Caland-Henry, *Agniṣṭoma* 471 f. Vgl. auch Oltramare, *Le rôle du Yajamāna* (Muséon 1903), S. 20 f. des Sep.-A. Keith, *Veda of Black Yajus School* CXIX f.

[2]) Sakrale Verwendung fand die Surā bei den Zeremonien der Sautrāmaṇī sowie des Vājapeya. An beiden Stellen scheint das Ritual den Charakter priesterlicher Tüftelei zu tragen: womit die Möglichkeit alter, wirklich volkstümlicher Suralibationen natürlich nicht geleugnet sein soll. Vgl. über die sakrale Verwendung des entsprechenden awestischen Getränks (*hurā*) Geiger, Ostiran. Kultur 233.

streift — auch nicht eßbare bzw. trinkbare Substanzen als Opferspenden dargebracht oder diesen zugesetzt werden. Mir scheint, daß in solchen Fällen Vermischung von Opfer im gewöhnlichen Sinn und von Zauber vorliegt. Zaubermanipulationen, die mit einem Gegenstand vorgenommen werden, können sich unter den Händen eifriger Opferkünstler in ein Opfern dieses Gegenstandes verwandeln; das Opfer kann als Zaubermittel betrachtet werden, eine Substanz in den Opferer oder in andere Wesen hineinzuschaffen oder sonst in deren Besitz zu bringen. Wer langes Leben wünscht, opfert in der Vollmondsnacht hundert Nägel von Khadiraholz: vielleicht als Festnagelung des Lebens durch die hundert Jahre, die man sich wünscht. Wer Besitz tödlicher Waffen begehrt, opfert eiserne Nägel. Die Darbringung von tausend Spenden von Kälbermist verschafft Großvieh, Spenden von Schafmist Kleinvieh [1]). Beim Sautrāmaṇīopfer mischt man den Spenden Wolfs-, Tiger- und Löwenhaare bei [2]); so erlangt der Opferer die Kraft dieser Tiere. Um Ameisen zu vernichten, tut man Gift in die Opferspende [3]). Durch derartige Ausnahmen wird der Satz, daß man dem Gott als Nahrung darbringt, was man selbst genießt, nicht aufgehoben.

Der Opfernde und die Priester

Wir haben uns mit dem Subjekt des religiösen Tuns, dem Opferer, und mit seinen von ihm in Tätigkeit gesetzten Helfern und Vertretern, den Opferpriestern, zu beschäftigen.

Erscheint beim Opfer als Subjekt neben dem einzelnen auch der soziale und staatliche Organismus?

Die Richtung, in der sich die Entwicklung dieses Organismus in vedischer Zeit vor allem vollzieht, ist die der Kaste. Die Bedeutung der Gens ist gegenüber der Kaste

[1]) Gobhila IV, 8, 11. 12; 9, 13. 14.
Weber, Ind. Stud. X, 350; Hillebrandt. Rit. Lit. 160.
[3]) Kauśika Sūtra 116.

im Rückgang begriffen. In der Geschichte der vedischen Literatur und des vedischen Sakralwesens zeigt sich deutlich, wie die Individualitäten der alten Sängerfamilien immer mehr verblassen; ihre Liedersammlungen vereinigen sich zum einen Korpus des Ṛgveda, dem Werk des gesamten Brahmanenstandes, auf dem sich ein alle jene Sammlungen durcheinander benutzendes gemeinsames Ritual aufbaut; die gentilicische Gliederung tritt zurück hinter der des „dreifachen Wissens“ [1]) und hinter den Verzweigungen der Schulen. Der Zusammenhalt des Brahmanentums durch die Gemeinsamkeit der Geistesrichtung und der Interessen ist stärker als die Störung dieser Einheit durch individuelle Rivalitäten. Dem gegenüber steht der Organismus des Volksstamms — das Wort „Staat“ wird man hier überhaupt nicht gern brauchen — durchaus an zweiter Stelle. Sein Aufbau ist locker. Das einzige feststehende Element in ihm ist der König. Der Brahmane gehört kaum ganz und gar seinem Stamm, seinem Volk an. Ohne Rücksicht auf die Volksgrenzen zieht er hin und her, übt seine geistliche Kunst hier und dort, wo eben Gewinn und Ehren ihm winken. So wird das höhere religiöse Wesen, das der Veda uns vor Augen stellt, zu einer Angelegenheit, die sich zwischen den Brahmanen auf der einen Seite, auf der anderen in erster Linie dem König, in zweiter den Vornehmen und Reichen überhaupt vollzieht. Dort die Wissenden, die Besitzer der mystischen Kraft, hier die mächtigen und zahlungsfähigen Auftraggeber, untereinander nicht in religiöser Gemeinschaft verbrüdert, vielmehr als rivalisierende Bewerber um die Göttergnade einander gegenüberstehend. Der Allgemeinheit, den Massen bleibt nur die Zuschauerrolle. Freilich dürfen wir nicht die Unvollständigkeit und Einseitigkeit unserer Überlieferung außer acht lassen. Daß Sacra etwa der Dörfer, der Gilden (*śreṇi*) nicht vollkommen gefehlt haben, ist in

[1]) Des Wissens der drei Priesterklassen, das im Ṛgveda, Yajurveda, Samaveda niedergelegt ist.

der Tat möglich. In die Schemata des Sakralwesens, die der Veda gibt, passen sie kaum hinein; es muß weiteren Nachsuchungen vorbehalten bleiben zu ermitteln, ob jüngere Überlieferungen hier auf Spuren führen, die auch für das Altertum Vermutungen über Derartiges aufzustellen erlauben [1]).

Aus allen diesen Verhältnissen erklärt sich, daß der Mittelpunkt, um den sich das vedische Opfer bewegt, durchaus das Opferfeuer oder die drei Opferfeuer des einzelnen sind. „Opferer" (*yajamāna*) oder „Opferherr" (*yajñapati*) [2]) ist dieser, nicht der gentilicische oder politische Verband. Wenn es an vielen Stellen des Ṛgveda heißt, daß „die Vasiṣṭhas zu Agni beten", „Indra von den Bharadvājas beim gepreßten Soma gepriesen wird" u. dgl., so weist das nicht auf gentilicische Sacra jener Familien hin, sondern bedeutet nur, daß Brahmanen aus dem Hause der Vasiṣṭhas oder Bharadvājas bei Opfern reicher, vermutlich königlicher Opferveranstalter fungiert und dafür diese Lieder gedichtet haben. Freilich gehört nun zur Einzelperson des Opferers von Natur eine gewiß oft große Umgebung. Wir werden uns jenen meist als das Haupt einer „Gesamtfamilie" zu denken haben, welche Eltern und Kinder, Brüder und Stiefbrüder umfaßt, sich auf Aszendenten, Deszendenten, Seitenverwandte aus mehreren Generationen erstrecken kann [3]). Die wohnen alle dem Opfer bei. An bestimmter Stelle des Ritus fassen sie die Gattin des Opferers an — diese den Opferer selbst, der

[1]) So bleibt auch einstweilen fraglich, in welcher Gestalt die von späteren Quellen erwähnten populären Festvergnügungen, die als *samāja* (*Pāli samajja*) benannt wurden (vgl. Hardy, Album Kern 61 ff.; vgl. auch denselben, Archiv f. Rel. V, 132 ff.), kultische Elemente und speziell solche des Opferkultus in sich schlossen, und wie weit sie in die alte Zeit zurückgehen.

[2]) Über den Yajamana verweise ich auf den schönen Aufsatz von Oltramare (s. S. 366 A. 1); dazu meine Bemerkungen Arch. f. Rel. 1904. 221 ff. Mir im wesentlichen nicht überzeugend Hillebrandt V. M. II. 121 ff.

[3]) Jolly, Recht und Sitte 77.

Opferer den Adhvaryupriester[1]) —; so bringen sie die Beteiligung der ganzen Familie am Opfer und dem von ihm erhofften Segen zum Ausdruck. Das eigentliche Subjekt des Opferns bleibt darum doch der Yajamāna. Es gibt Opfer, die der Sache nach für das Wohl, oder mit für das Wohl des ganzen Volks und unter Beteiligung weitester Volkskreise dargebracht werden[2]). Aber Opferveranstalter im technischen Sinn ist auch da ein einzelner, der König. So beim Roßopfer[3]), wo ein charakteristisches Gebet zeigt, daß es sich nicht um das Wohl des Königs allein, sondern auch um das des Volks handelt. Der Adhvaryu betet: „In Heiligkeit werde der Brahmane geboren, voll Glanzes der Heiligkeit. In Königsmacht werde der Fürst geboren, ein Held, ein Schütz, ein starker Treffer, wagengewaltig; milchreich die Kuh, zum Ziehen stark das Zugtier, schnell das Roß, fruchtbar das Weib, siegreich der Reisige, in der Versammlung gewandt der Jüngling. Ein Heldensohn werde diesem Opferer geboren. Nach Wunsch gebe Parjanya uns Regen zu aller Zeit. Fruchtbar reife uns das Korn. Arbeit und Ruhe sei uns gesegnet“ [4]). Ein Gebet, wie man sieht, für Land und Volk, oder wenn nicht für das Volk, so doch für Brahmanen und Krieger: was den dritten Stand anlangt, wird bezeichnenderweise nicht der gemeine Mann selbst genannt, sondern, woran den hohen Herren mehr liegt, Acker und Viehstand. An einer Form aber, in der so im Namen des Volks hätte gebetet und geopfert werden können, fehlt es; das Roßopfer ist und bleibt ein Opfer des Königs.

Es würde in eine Betrachtung der altindischen staats-

[1]) Āpastamba Śr. XI. 16, 14, vgl. Hillebrandt, Rit. Lit. 128.

[2]) Ja über das Volk hinaus wird, insonderheit in priesterlichen Spekulationen der jüngeren Vedazeit, das ganze Universum als interessiert an der richtigen Vollziehung des Opfers gedacht. Ich verweise auf die guten Bemerkungen von Oltramare a. a. O. 11 f.

[3]) Vgl. Hillebrandt, Nationale Opfer in Altindien (Festgruß an Böhtlingk 40 ff.). Aus der buddhistischen Literatur hebe ich die Erzählung des Kūṭadanta Suttanta (Dīgha Nikāya V) hervor.

[4]) Vāj. Saṃh. XXII, 22.

und privatrechtlichen Verhältnisse hineingehören, diese kurzen Andeutungen weiter auszuführen. Hier sei nur noch auf die, soviel ich sehe, einzige und vielleicht unerhebliche Ausnahme von dem Satz, daß Opferer der einzelne ist, hingewiesen: sie betrifft jene durch längere Zeit, häufig durch ein Jahr, sich hinziehenden Somaopferkomplexe (Sattra, d. h. Sitzungen), zu denen sich eine Anzahl Brahmanen in der Weise zusammentaten, daß, während sie sich in die üblichen priesterlichen Funktionen teilten, doch jeder von ihnen in gleicher Weise als Opferherr galt, etwa auf Grund einer Abrede wie der folgenden: „Was wir durch diese Feier, durch dies Tieropfer gewinnen werden, das gehört uns zusammen. Zusammen gehört uns gute Tat. Wer aber etwas Böses tut, das gehört ihm allein“ [1]). Ob derartige Sattra, deren Erwähnung in einem jungen Hymnus des Ṛgveda (VII, 33, 13) zweifelhaft ist, eine Neubildung sind, oder ob in ihnen ein Nachklang etwa alter gentilicischer Opfer gesehen werden darf, wäre es wohl verfrüht entscheiden zu wollen. —

Dem Darbringer des Kultus stehen zur Seite, wie schon berührt ist, die von ihm beauftragten, für ihn tätigen Priester.

Seine Stellung neben diesen zeigt ein Doppelgesicht. Auf der einen Seite kommt, wenn man so sagen darf, sein persönliches Eigentumsrecht am Opfer zur deutlichen Erscheinung. Er und seine Gattin sind es, die sich beim Somaopfer durch die Dīkṣā (unten S. 397 ff.) in gehobenen, den Göttern nahen Zustand versetzen; nicht aber tun dies die Opferpriester [2]). Diese üben ihre Funktionen allein auf Grund

[1]) Śatapatha Brāhmaṇa IV, 6, 8, 13. Damit steht nicht in Widerspruch, daß dann doch von allen diesen Opferern einer die speziellen, typisch ausgeprägten Funktionen des „Hausherrn“ übernahm.

[2]) Liegt das daran, daß diese als Brahmanen schon ohnehin sich in dem erforderten Zustand der Heiligkeit befinden (Hubert-Mauss, *L'année sociologique* 1898, 53)? Ich zweifle daran. Der Opfer-

seiner Wahl, seines Auftrags [1]). Eine Anzahl von Sprüchen, die der Opferherr spricht, bringen zum Ausdruck, daß der durch das Opfer zu erreichende Gewinn der seine ist. Beispielsweise — unter vielen ähnlichen Formeln — ein Spruch an den Opferaltar (*vedi*): „Laß aus dir für mich, den Opferer, herausmelken, was ich mir wünsche." Über Opfergaben spricht er die Worte: „Durch dieses (Opfer) mögen wir die sonnenreichen Welten gewinnen. Indras Freundschaft, Unsterblichkeit möge ich erlangen" [2]). Und die Regel wird aufgestellt: „Jede Bitte, die beim Opfer die Priester tun, gehört allein dem Opferer" [3]). Dem gegenüber tritt aber auf der anderen Seite ebenso entschieden hervor, daß der Hauptsache nach für das Opferwerk, das manuelle wie das liturgische, der Opferer bis auf einen recht geringen Anteil, der ihm und seiner Gattin gehört, auf die Priester angewiesen ist. Das vedische Indien ist eben weit entfernt von einem Idealzustand der Freiheit, wo jeder als sein eigener Priester der Gottheit ohne fremde Vermittlung zu nahen sich fähig und berufen gefühlt hätte. Inhaber der Kunst und Kraft rechten Opferns und Betens, als die technisch geschulten Sachverständigen und als Teilhaber an der Potenz des Brahman, sind allein die Vasiṣṭhas, Viśvāmitras, Bharadvājas — überhaupt jene Familien, aus denen sich

veranstalter als solcher bedurfte der Dīkṣā, auch wenn er Brahmane war. Die Vorstellung scheint doch zu sein, daß das Unterfangen, den Göttern den Soma zu spenden, seine eigenen Anforderungen an den Unternehmer stellt, welche für die nur Hilfe Leistenden nicht gelten. So ist auch nach dem Opfer die Wegwaschung des heiligen Fluidums beim Opferer und seiner Gattin eine eingreifendere Prozedur als bei den Priestern (Caland-Henry 401 f.).

[1]) Selbstverständlich können bestimmte Persönlichkeiten oder die Angehörigen bestimmter Familien auf Grund von früher Geschehenem sich ein Recht beilegen, solchen Auftrag zu erwarten und ihrer Gekränktheit über sein Ausbleiben mit Wort und Tat Ausdruck geben. Aber das Entscheidende bleibt doch immer die Wahl, die der Opferherr trifft.

[2]) Āpastamba Śr. IV, 5, 1; 8, 4.

[3]) Śatapatha Brahm. I, 3, 1, 26.

der Brahmanenstand aufbaut[1]). Gliedern dieser Familien überträgt, wer opfern will, im Gefühl gläubigen Vertrauens (*śraddhā*) die Priesterfunktionen[2]).

Wir versuchen hier nicht, von der sozialen Stellung dieser Brahmanengeschlechter ein Bild zu geben; die Rolle aber, die ihren Angehörigen beim Kultus zufällt, muß uns eingehend beschäftigen.

Hier ist nun zunächst auf die naheliegende Konsequenz des eben erörterten Satzes hinzuweisen, daß das vedische Indien keine *sacra publica* kannte: natürlich gab es auch keine *sacerdotes publici*. Insonderheit fehlte erklärlicherweise durchaus der Typus des priesterlichen Kollegiums etwa nach Art der römischen Pontifices oder Salier; eine solche staatlich autorisierte Kontinuität der Inhaber eines bestimmten priesterlichen Wissens oder Könnens hätte eine Organisiertheit des öffentlichen Lebens vorausgesetzt, wie sie dem vedischen Volk fremd war.

Von fern vergleichbar jenen Kollegien ist vielleicht, was in der Tat ihr Prototyp gebildet haben mag: der von der Natur geschaffene Kreis der priesterlichen Familie oder des priesterlichen Clans wie der eben erwähnten Vasiṣṭhas und Viśvāmitras. Ein wesentlicher Unterschied ist aber, daß von jenen antiken Körperschaften jede ihren bestimmten Zweig der sakralen Funktionen als Alleinbesitzerin oder Alleinbefugte innehatte, während die vedischen Priesterfamilien im großen und ganzen denselben Kultus, in erster Linie denselben Somakultus der Hauptsache nach übereinstimmend ausübten. Differenzen zwischen den Familien waren

---

[1]) Über die vieldiskutierte Frage, ob schon in ṛgvedischer Zeit die sakralen Sonderrechte dieser Brahmanenfamilien völlig feststanden, vgl. Zimmer 186 ff., meine Bemerkungen ZDMG. LI, 273 A. 2 und Note zu Ṛv. X. 98, Macdonell-Keith, *Vedic Index* unter *Varṇa* und die umfängliche dort angeführte Literatur.

[2]) Gehört er selbst diesem privilegierten Kreis an, kann er natürlich auch seinerseits als ein Opferpriester fungieren; vgl. unten S. 381 A. 2.

immerhin vorhanden, die sich gewiß als um so größer erweisen würden, in je ältere Zeit wir den Sachverhalt zurückverfolgen könnten; und vermutlich würden auch, wenn unsere Überlieferung eine vollständigere wäre, neben dem allen gemeinsamen Hauptkultus mancherlei Sonderkulte und Spezialriten, die im Besitz der einzelnen Familien waren, zum Vorschein kommen [1]). Offenbar aber bewegte sich, wie schon bemerkt ist, die ganze Entwicklung auf das Verschwinden dieser Besonderheiten hin. Dazu mag einerseits beigetragen haben, daß die Verknüpftheit des Kultus mit der einzelnen heiligen Stätte, dem einzelnen heiligen Objekt, der ganze Geist der am Boden haftenden kultischen Lokaltraditionen wenn nicht gefehlt hat, so doch nur schwach entwickelt gewesen zu sein scheint. Anderseits aber wird jene allgemeine Ausgleichung eben durch das Nichtvorhandensein eines staatlichen Organismus befördert sein, der, wie es in den antiken Gemeinwesen geschah, die kultischen Spezialitäten in den Dienst des Ganzen gestellt und sie dadurch in ihrer Eigenart erhalten hätte. So fiel denn bei dem, wie sich vermuten läßt, immer entschiedeneren Zurücktreten der priesterlichen Familiengemeinschaften schließlich alles Gewicht einerseits auf die große Gesamtheit des Standes oder der Kaste, anderseits auf den einzelnen; seine Sache war es, welchen Anteil am Gemeinbesitz des Standes er sich aneignen, welches geistliche Wissen und Können er erwerben, welche Verwendung dafür im Dienst lohnspendender Opferherren er finden mochte. Und nur insofern trat an Stelle der alten Unterschiede ein neuer, doch wesentlich anders gearteter, als der immer zunehmende Umfang der rituellen Wissenschaft unvermeidlich Spezialisierungen mit sich brachte, jenes „dreifache Wissen" der rezitierenden, der singenden und der die eigentliche Handlung vollziehenden Priester sich auseinanderlegte, wo es dann dem einzelnen offen stand sein Studium zu wählen. —

[1]) Eine solche in der Tat uns erkennbare Spezialität wird unten (S. 382) erwähnt werden.

Die Beziehung zwischen dem sakralen Auftraggeber und dem von ihm beschäftigten Priester zeigte zwei Hauptformen: der Priester fungierte entweder als Hauspriester (Purohita) oder als Opferpriester (Ṛtvij), d. h. er hatte entweder im Auftrag eines königlichen Herrn die Verwaltung des im Namen jenes vollzogenen Kultus zu leiten, oder er hatte für ein einzelnes Opfer eine der bestimmten priesterlichen Stellungen auszufüllen, die für jedes vorgezeichnet waren.

Der Purohita[1]) im gewöhnlichen Sinn des Worts ist durchaus als im Dienst des Königs stehend zu denken, wie umgekehrt der König als einen Purohita beschäftigend. „Nun über die Stellung des Purohita", sagt ein Brāhmaṇa[2]). „Die Götter essen nicht die Speise eines Königs, der keinen Purohita hat. Will also ein König opfern, soll er einen Brahmanen zum Purohita machen, damit die Götter seine Speise essen." Gelegentlich freilich ist von Purohitas auch in weiterem Sinn die Rede: so in der Vorschrift, daß an der Stelle des Opfers, wo für einen Opferherrn der Brahmanenkaste dessen Vorfahren als von Agni begnadete Opferer genannt werden, bei einem Opferherrn zweiter oder dritter Kaste die Ahnen seines Purohita in die betreffende Formel einzusetzen sind[3]). Man wird dies dahin zu verstehen haben, daß auch abgesehen vom Königshause in bedeutenderen Häusern Brahmanen sich als geistliche Vertrauensmänner in einer festen Stellung analog der des königlichen Purohita befanden. Unsere Überlieferung in jedem Fall läßt durchaus den königlichen Purohita als den eigentlichen, im Vordergrund alles Interesses stehenden Träger dieses Titels hervortreten und gibt uns — insonderheit wenn wir die Angaben der vedischen Ritual- und der Rechtstexte durch die reich-

[1]) Vgl. im allgemeinen Macdonell-Keith, *Ved. Index* s. v.

[2]) Aitareya VIII, 24. Charakteristisch dafür, daß der Purohita regelmäßig als zu einem König gehörig betrachtet wurde, ist auch Śatapatha Br. IV, 1, 4, 5. 6.

[3]) Weber, Ind. Stud. X, 79.

haltigen außervedischen Materialien, namentlich die buddhistische Erzählungsliteratur und die großen Epen [1]) ergänzen — ein deutliches Bild von der Stellung eines solchen geistlich-höfischen Würdenträgers.

Der König ernennt den Purohita [2]), der in der Regel sein Amt zu bekleiden scheint, so lange des Königs und sein eigenes Leben dauert. Häufig lassen die Erzählungen nach des Vaters Tod den Sohn Purohita werden; so scheint sich also — ob schon in vedischer Zeit muß dahingestellt bleiben — eine gewisse, wenn auch mehr faktische als rechtlich feststehende Erblichkeit entwickelt zu haben. Das Verhältnis zwischen König und Purohita wird geradezu der Ehe, der Ernennungsakt der Hochzeit angeähnlicht, indem für ihn derselbe Spruch vorgeschrieben wird, mit dem der Bräutigam die Hand der Braut ergreift: „Der bin ich, das bist du; das bist du, der bin ich; der Himmel ich, die Erde du; des Liedes Weise ich, des Liedes Worte du. So laß uns zusammen die Fahrt tun“ [3]). Und in ähnliche Nähe an den König wird der Purohita herangerückt, wenn er als dessen Guru bezeichnet wird [4]), oder wenn er und des Königs Gemahlin und Sohn den drei Opferfeuern verglichen werden: er selbst dem ersten und vornehmsten [5]). „Er (der König) soll ihm folgen wie dem Lehrer der Schüler, dem Vater der Sohn, dem Herrn der Diener“: so sagt das alte Handbuch der Staatskunst [6]). Die Erzählungsliteratur macht die Zu-

[1]) Für das Mahabharata vgl. Hopkins. *Ruling Caste in Anc. India* 151 ff.

[2]) Der Norm nach offenbar einen; das einzige Zeugnis über mehrere Purohitas, das mir zur Hand ist (Sāyaṇa zu Ṛv. X, 57. 1; vgl. Geldner, Vedische Studien II, 144), findet sich in einer Erzählung von recht fiktivem Charakter; die betreffenden vier Purohitas waren übrigens Brüder.

[3]) Ait. Br. VIII, 27. Im Hochzeitsspruch heißt es: „So laß uns die Hochzeitsfahrt tun.“

[4]) Bloomfield, The Atharvaveda 30.

[5]) Ait. Br. VIII, 24.

[6]) Kauṭilīyaśastra I, 5.

sammengehörigkeit von König und Purohita anschaulich. Sie zeigt den Purohita, der in höchster Pracht mit dem König, hinter ihm auf dem Staatselefanten sitzend, feierlich die Stadt umreitet — den Purohita, welcher den aus der belagerten Stadt fliehenden König allein mit der Königin und einem Diener begleitet — den bösen Purohita, der mit dem bösen König zusammen vom Volk erschlagen wird: überall steht der Purohita in nächster Nähe neben dem König, mit Glanz und Reichtum überhäuft. Kein Zweifel, daß solcher Glanz schon in vedischer Zeit dem Purohita zukam; schon damals ist diese Würde für den Brahmanen des Strebens höchstes Ziel; die allerhöchste Höhe aber hat erreicht, wer — was für mehrere Fälle bezeugt ist — die Purohitawürde von zwei oder drei Königreichen in sich vereinigt: eine Stellung undenkbar ohne die übermächtige Ausbildung eines priesterlichen Prestige, das schwache königliche Individualitäten hoch überragte. Daß solche Ziele am ersten dem geschicktesten und skrupellosesten Intriganten erreichbar waren, und daß ihre Erreichung den glücklichen Gewinner prädestinierte, im Getriebe der höfischen Kabalen eine leitende Rolle zu spielen, liegt in der Natur der Sache.

Auf dem Purohita, dem „Wächter des Reichs", wie ein Spruch ihn nennt, läßt schon der Ṛgveda das ganze Gedeihen des Königtums beruhen; „der König waltet sicher in trautem Heim, dem strömt immerdar schwellende Nahrungsfülle, dem neigen sich willig die Untertanen, bei dem ein Brahmane vorangeht", sagt jener Veda (IV, 50, 8) mit deutlichem Hinblick auf den Purohita, den „Vorangestellten". Im einzelnen zeigt das Bild, das die Rechtstexte und Erzählungen von der politischen und überhaupt der öffentlichen Tätigkeit des Purohita geben, keine vollkommen bestimmten Umrisse: sehr natürlich bei dem fließenden, an feste Normen nicht gebundenen Wesen der altindischen Staatsverwaltung. Der Purohita soll gesetzes- und regierungskundig sein, bei allen Staatsgeschäften voranstehen, den König beraten und dieser entsprechend handeln; wir finden ihn den König be-

lehrend, speziell ihn die heiligen Texte lehrend, im Namen des Königs richtend, sowohl Bußen verhängend wie Eigentumsfragen entscheidend; beim Regierungswechsel im Fall schwieriger Sukzessionsverhältnisse kann er eingreifen und die nötigen Maßregeln treffen.

Es gehört nicht hierher anders als in kurzer Hindeutung diese Pflichten und Rechte der Purohitawürde zu berühren [1]). Wir haben uns vor allem mit ihrer sakralen Seite, in der die Wurzel ihrer Macht liegt, zu beschäftigen. Es ist wohl nicht zu viel gesagt, wenn man in sakraler Hinsicht den Purohita geradezu als ein *alter ego* des Königs bezeichnet. Die Anrufung des Agni wurde erwähnt, bei der man an der Stelle, wo die Ahnen des Opferherrn zu nennen waren, des Purohita Ahnen nannte. Beim Roßopfer soll der König, wenigstens nach Ansicht einiger Lehrer, gewisse Spenden mit den Opferfeuern des Purohita vollziehen [2]). An dem Fasten, durch das der König Mißgriffe in der Kriminalrechtspflege zu büßen hat, soll der Purohita teilnehmen [3]). Die Hauptsache aber ist, daß von ihm die obersten Anordnungen für alle königlichen Opfer und sonstigen Kult- und Zauberhandlungen auszugehen haben. Mit den verschiedensten Variationen wird in den Ritualtexten erzählt, wie die Götter, wenn es ihnen im Kampf gegen die Dämonen schlecht ging, sich an ihren Purohita, den Gott Bṛhaspati wandten: „Finde für uns eine Opferhandlung aus, durch die wir den Sieg über die Dämonen gewinnen.“ Ähnlich erzählt ein buddhistisches Sūtra [4]), wie ein König der Vorzeit nach großen Siegen beschließt ein gewaltiges Opfer darzubringen, „das mir,“ sagt er, „für lange Zeit zum Segen und zur Freude

[1]) Eine lohnende Aufgabe würde es sein — was hier nicht unternommen werden kann —, die Geschichte dieser Würde und ihrer Abgrenzung, soweit es eine solche gegeben hat, gegenüber den rein weltlichen höchsten Staatswürden näher zu verfolgen.

[2]) Śatapatha Br. XIII, 4, 4, 1.

[3]) Vasiṣṭha 19, 40 f.

[4]) Kūṭadantasuttanta (Dīgha Nikaya), schon S. 370 A. 3 erwähnt.

gereichen möge". Da läßt er seinen Purohita rufen, um von ihm Belehrung über das zu feiernde Opfer zu erhalten, und dieser erteilt sie ihm, indem er die Gelegenheit zu mancherlei moralischen und erbaulichen Betrachtungen benutzt [1]). Schon im Ṛgveda (X, 98) finden wir den Purohita Devāpi, der für seinen König ein regenspendendes Zaubergebet erlangt und es beim Opfer anwendet. Der Atharvaveda (III, 19) zeigt den Purohita Schlachtzauber treibend. Ein buddhistischer Text [2]) berichtet, wie der Purohita dem König Vorzeichen meldet und das zu deren Expiation Nötige angibt. Bei der großen Masse der heiligen Handlungen des häuslichen Kultus, bei den Zauberhandlungen und Sühnungen, die im Namen des Königs zu vollziehen sind, werden wir uns ohne Zweifel auch den Purohita als den eigentlich Tätigen vorzustellen haben [3]): den rechten Nachfolger des Medizinmanns der Wilden, der für seinen Häuptling allen Zauber verrichtet [4]).

Wenn wir nun beim regulären Opferkultus, wie den Voll- und Neumondsopfern, dem Somaopfer usw., eine Reihe von Opferpriestern in fest geordneten Funktionen, den rezitierenden Hotar, den singenden Udgātar, den Soma pressenden, Spenden vollziehenden Adhvaryu, den alles überwachenden Brahman finden — wir werden uns mit diesen Priestern weiterhin beschäftigen —, so muß hier gefragt werden: wie verhält sich zu diesen Opferpriestern der Purohita [5])? Mir

[1]) Unter diesen ist die Auseinandersetzung darüber interessant, daß es nicht angeht zu opfern, wenn die öffentliche Meinung gegen die Tugenden, Weisheit usw. des Königs und des Purohita etwas sagen kann: eine neue Veranschaulichung dafür, wie bei solcher Gelegenheit diese als die zwei Hauptpersonen nebeneinander stehen.

[2]) Mahāvagga (Vinaya Piṭaka) X, 2, 6.

[3]) Vgl. Vasiṣṭha 19, 3 f. und Bühlers Note zu Gautama 11, 17.

[4]) So wird denn auch in der Literatur des größtenteils mit Zauber sich beschäftigenden Atharvaveda der Anspruch erhoben, daß der Purohita ein Atharvavedin ist (Bloomfield, The Atharvaveda 29 f.; 32 ff.; vgl. auch das Kauṭilīyaśāstra I. 5). Vgl. unten S. 381 A. 6.

[5]) Vgl. die Behandlung derselben Frage bei Geldner, Ved.

scheint in der Natur der Sache zu liegen, daß jener oberste Intendant des königlichen Kultus die Rolle eines dieser Priester vorkommendenfalls wohl übernehmen konnte, keine dieser Rollen aber ihm notwendig zufiel. Die Überlieferung bestätigt dies, soviel ich sehe, durchaus. Sie stellt, wo die geistlichen Persönlichkeiten des königlichen Hofs aufgezählt werden, neben die Opferpriester den Purohita als von ihnen verschieden [1]), kennt auch keine Regeln darüber — und bei der Ausführlichkeit, mit der die Ritualtexte sich über derartige Fragen verbreiten, könnten solche Regeln kaum fehlen — daß der Purohita allgemein oder an irgendwelchen Stellen die Funktionen eines dieser Priester zu versehen habe [2]). Aber in mehreren Fällen finden wir doch, daß der Purohita tatsächlich als Opferpriester fungierte. Und zwar, wie es seine hohe Stellung mit sich zu bringen scheint, vorzugsweise in der angesehensten der betreffenden Funktionen. Hier ist nun, wenn ich recht sehe, im Lauf der Zeit ein

Studien II, 143 ff., von dem ich wesentlich abweiche. Siehe auch die Literaturnachweise bei Bloomfield SBE. XLII, LXVIII A. 3.

[1]) Manu VII. 78; vgl. IV, 179. Ṛv. I, 94, 6 könnte für sich allein angesehen die Vorstellung erwecken, daß der Purohita „ein richtiger *ṛtvij* d. h. Opferpriester" gewesen sei (Geldner a. a. O. 144): betrachtet man die Stelle aber im Lichte dessen, was wir sonst wissen, so zeigt sich, daß der Dichter nicht so streng verstanden werden darf. Er identifiziert Agni der Reihe nach mit verschiedenen *ṛtvijas* und bezeichnet ihn auch als Purohita, welche Stellung immerhin denjenigen der *ṛtvijas* verwandt genug ist, um so neben ihnen genannt zu werden. Dann fährt er fort: aller Ṛtvijtümer bist du kundig. So konnte ein Poet reden, auch ohne den Purohita im strengen Sinn zu den *ṛtvijas* zu rechnen.

[2]) Doch kann man als derartige Regel eine Stelle wie Ait. Br. VII, 26 verstehen: ich verweise auf S. 382. — Man beachte noch, wie bei der Königsweihe bestimmte Funktionen dem Adhvaryu oder Purohita aufgelegt werden (Śat. Br. V, 4. 2, 1; 4, 4. 15; Kātyāyana XV, 5, 30); neben dem Adhvaryu wäre offenbar ein anderer Ṛtvij mit seiner technischen Bezeichnung als solcher, z. B. der Brahman genannt worden, wenn es sich um einen solchen gehandelt hätte und nicht eben der Purohita für diese Bezeichnungen inkommensurabel gewesen wäre.

Wechsel vor sich gegangen. Für das ältere Zeitalter, solange die das Opfer schmückende dichterische Produktion noch in lebendiger Blüte stand, war der vornehmste Priester der, welcher das poetische Kunstwerk vortrug und in vielen Fällen gewiß es auch selbst geschaffen hatte: der Hotar. Später, als jene Produktion versiegte und man sich begnügte, die Schöpfungen der alten Dichter zu wiederholen, ging der höchste Rang auf einen, wie es scheint, um dieselbe Zeit neu aufgekommenen [1]) Priester über, auf den das Opfer in seiner Gesamtheit beaufsichtigenden Brahman. Dem entspricht es, wie ich glaube, daß es in der älteren Literatur vorzugsweise der Hotar [2]), in der jüngeren der Brahman ist, in dessen Funktionen wir den Purohita auftreten sehen. Für den Hotar gibt der Ṛgveda (X, 98) ein klassisches Beispiel im Fall des schon erwähnten Devapi: „als für Śaṃtanu Devāpi der Purohita zum Hotardienst erwählt flehend sich in Sinnen versenkte, gewährte Bṛhaspati ihm freigebig gottgehörtes regenerlangendes Wort.“ So ist Agni, der göttliche Purohita der Menschen [3]), zugleich der Hotar κατ' ἐξοχήν [4]), und die beiden in der Āprī-Litanei stehend angerufenen „göttlichen Hotar“ heißen zugleich „die beiden Purohita“ [5]). Auf den Brahman anderseits als auf den Opferpriester, dessen Funktionen der Purohita übernahm [6]),

[1]) Hierüber s. unten S. 394 f.

[2]) Die Hotarstelle scheint es auch der Regel nach gewesen zu sein, die der Opferherr, sofern er als Priester fungierte, selbst einnahm. Āpastamba Śr. XII, 17, 2, Gobhila I, 9, 9.

[3]) Unter den Göttern ist außer Agni auch Bṛhaspati schon im Ṛv. Purohita (II, 24, 9; IV, 50, 7). Der Unterschied scheint zu sein, daß Agni Purohita der Menschen, B. der Götter ist.

[4]) Agni heißt Hotar und Purohita zugleich Ṛv. I, 1, 1; III, 3, 2; 11, 1; V, 11, 2. Seine Bezeichnung als Purohita wird mit technischen Ausdrücken, die auf den Hotar hinweisen, verknüpft VIII, 27, 1; X, 1, 6.

[5]) Ṛv. X, 66, 13; das. 70, 7 wird sogar kurzweg *purohitāv ṛtvijā* gesagt unter Weglassung des stehenden technischen Ausdrucks *hotārā*.

[6]) Vgl. Bloomfield, The Atharvaveda 32 f. Offenbar hängt dies

weist vornehmlich die in einem Brāhmaṇatext[1]) enthaltene Vorschrift hin, daß der vom Opferherrn zu genießende Anteil der Opferspeise, falls jener ein Kṣatriya und mithin zu solchem Genuß unqualifiziert ist, dem Brahman zu übergeben sei: „denn die Stelle für den Purohita ist bei einem Kṣatriya der Brahman; der Purohita aber ist das halbe Ich eines Kṣatriya." Und die Erzählung eines anderen Brāhmaṇatextes[2]), wie Indra dem Vasiṣṭha gewisse geheime Sprüche offenbart hat, läuft in die Worte aus: „Deshalb pflanzten sich die Geschöpfe fort, die den Vasiṣṭha zum Purohita hatten. Deshalb soll man einen Vasiṣṭhiden zum Brahman machen: so pflanzt man sich fort"[3]). So ist denn auch Bṛhaspati, der Purohita der Götter, in der jüngeren vedischen Literatur stehend ihr Brahman[4]). Das alles beweist jedoch nicht mehr, als daß dies Zeitalter die Übernahme der Brahmanfunktion durch den Purohita als das Natürliche empfand, nicht aber, daß darin eine feste Regel lag: daher es denn auch nicht verwunderlich ist, wenn gelegentlich ein Purohita in einer ganz anderen Stellung, nämlich als Sänger[5]), beim Opfer erscheint.

Verhältnis auch mit dem zwischen Purohitastellung und Atharvaveda zusammen (S. 379 Anm. 4).

[1]) Aitareya Br. VII, 26.

[2]) Taitt. Saṃh. III, 5, 2, 1.

[3]) Die beiden letztangeführten Stellen hat Geldner (Ved. Studien II, 144 f.), der im allgemeinen in der Verknüpfung der Begriffe Brahman und Purohita meines Erachtens zu weit geht, doch mit Recht herangezogen. Ein Teil seiner Materialien scheint mir unter dem Vorwurf zu leiden, daß *brahman* von ihm mit zu großer Vorliebe als technische Priesterbezeichnung verstanden wird (vgl. unten S. 395 Anm. 1). So scheint mir auch die (von G. nicht berücksichtigte) Stelle Taitt. Saṃh. I, 8, 9, 1 nichts zu beweisen, welche *brahman* und *rājanya* in demselben Zusammenhang aufführt, in dem das Śatap. Br. V, 3, 1, 2 *purohita* und *sūyamāna* nennt.

[4]) Auf die Stellung des priesterlichen Gottes Bṛhaspati in den älteren Texten kommen wir S. 395 Anm. 1 zurück.

[5]) Pañc. Br. XIV, 6, 8. Hier ist auch noch auf die Unterscheidung des Brahman und des Purohita Āśv. G. I, 12, 7 hinzuweisen.

Diese Bemerkungen über den Purohita seien beschlossen mit dem Hinweis darauf, daß man versucht hat aus der bevorzugten Stellung dieses priesterlichen Beamten die ganze Existenz der Brahmanenkaste mit ihrem Kultmonopol herzuleiten. Diese Auffassung trifft schwerlich das Rechte. Die Absonderung eines erblichen Priesterstandes liegt, wie wir gesehen haben, in der ṛgvedischen Zeit, wenigstens der Hauptsache nach, als eine vollzogene, vermutlich längst vollzogene Tatsache vor. So könnte sie, wenn überhaupt, nur aus dem überragenden Einfluß vorvedischer, vielleicht vorindischer Purohitas hergeleitet werden: und da ist es doch weder beweisbar noch wahrscheinlich, daß der Einfluß solcher königlicher Sakralbeamten mehr als einen Beitrag unter anderen Beiträgen zu jenem so natürlich sich entwickelnden Erblichwerden priesterlichen Wissens und Könnens und damit zur Bildung der Brahmanenkaste geliefert hat. Für den vedischen Standpunkt jedenfalls stellt sich die Purohitawürde nicht als Wurzel, sondern umgekehrt als Konsequenz des Daseins der Brahmanenkaste dar, als Konsequenz des Satzes, daß man zur Besorgung der Kultangelegenheiten nur durch die Geburt innerhalb gewisser Familien befähigt wird. Daß dann weiter jene einflußreichen Hofbeamten bei der allmählichen Steigerung brahmanischen Kastenhochmuts und brahmanischer Ansprüche eine wesentliche Rolle gespielt haben, bleibt freilich wahrscheinlich genug. —

Nach dem Purohita betrachten wir den zweiten Typus von Beauftragten eines sakralen Auftraggebers: die für das einzelne Opfer zu wählenden, bei jedem Opfer in bestimmter Zahl und mit bestimmt abgegrenzten Verrichtungen erscheinenden Opferpriester (*ṛtvijas*).

Die älteste Liste der Opferpriester[1]) dürfen wir wohl in einem Vers des Ṛgveda (II, 1, 2) finden, in dem Agni mit ihnen allen der Reihe nach identifiziert wird: „Dein,

[1]) Die diese Liste betreffenden Materialien hat schon früh Weber, Ind. Stud. X. 141. 376 gesammelt und gebührend gewürdigt.

Agni, ist die Hotarschaft, dein die Potarschaft nach der Ordnung; dein ist die Neṣṭarschaft; du bist der Agnīdh des Frommen; dein ist die Praśāstarschaft; du tust den Adhvaryudienst, und Brahman bist du und Hausherr in unserem Hause“ [1]) — also, wenn wir den „Hausherrn“ (Opferveranstalter) fortlassen, sieben Priester, wahrscheinlich die im Ṛgveda so oft erwähnten „sieben Hotar“ (d. h. wohl: der Hotar und die sechs anderen [2])), deren Zahl mit den sieben Ṛṣis, den Vorfahren der großen Brahmanengeschlechter, in Zusammenhang stehen wird.

Dieselbe Siebenzahl von Priestern hat sich auch an verschiedenen Stellen des jüngeren Opferrituals, direkt zutage tretend oder deutlich durchscheinend, in Formeln wie im rituellen Vorgang erhalten. So in dem Aufruf der Priester, den der Adhvaryu bei der Morgenpressung des Somaopfers vornimmt [3]): er erstreckt sich auf den Hotar, die beiden Adhvaryu, den Praśāstar, den Brahman, Potar, Neṣṭar, Agnīdhra. Lassen wir dabei den zweiten Adhvaryu als Hinzufügung zum ursprünglichen Bestande fort [4]), so haben wir die obigen sieben Priester. Ebenso richtet ein offenbar später hinzugefügter Priester (s. unten S. 396), der Acchāvāka, in seiner Aufforderung zum Somagenuß mit den anderen

[1]) Andere Stellen des Ṛgveda, an denen einer oder mehrere dieser Namen fehlen, die sich aber wechselseitig ergänzen, bestätigen diese Liste; siehe Weber a. a. O. X, 141 mit Anm. 4. Namentlich sind die Lieder an die *ṛtudevatās* zu beachten; vgl. meine Note zu Ṛv. I, 1, 1 (dazu auch VS. XXIII, 58); s. auch IX. 114. 3 und die Note zu VIII, 72, 7.

[2]) So Henry (Caland-Henry 478).

[3]) Kāty. IX, 8, 8 ff.; Ind. Studien X, 376; Caland-Henry 186 f.

[4]) Der zweite Adhvaryu ist der in den ältesten Quellen nirgends erwähnte Pratiprasthātar; ich werde unten (S. 389) wahrscheinlich zu machen suchen, daß in alter Zeit vielmehr ein anderer Priester, der Agnīdh — er ist in der obigen Liste genannt — als ein zweiter Adhvaryu aufgefaßt wurde. Wenn im Wortlaut der Formel auch zwei Praśāstar erscheinen, so wird sich das einfach aus der Parallelisierung mit Mitra-Varuṇa erklären; der Praśastar heißt auch Maitrāvaruṇa (unten S. 390).

zugelassen zu werden, die Anrede an „den Opferherrn, Hotar, Adhvaryu, Agnīdh, Brahman, Potar, Neṣṭar, Upavaktar“ [1]). Annähernd stimmt unsere Priesterliste auch zur Reihe der Priester, denen beim Somaopfer eigene Feueraltäre (*dhiṣṇya*), und derer, denen eigene Somabecher (*camasa*) [2]) zukommen; die geringen Abweichungen können an der Auffassung der sieben Priester als des Priesterbestandes eines ältesten Zeitalters schwerlich Zweifel erwecken.

Hier ist noch auf die Berührungen dieser Priesterliste mit der acht Priester umfassenden des altiranischen Somaopfers [3]) hinzuweisen. Die Identität eines der hervorragendsten vedischen Priester mit dem vornehmsten Liturgen des awestischen Rituals ist ein wichtiges, längst bekanntes Faktum: der vedische Hotar, dem die großen Rezitationen oblagen, entspricht dem awestischen Zaotar, der beim iranischen Somaopfer die Gāthās vortrug. Auch die Namen und Funktionen der übrigen awestischen Priester weisen ganz auf die Sphäre der in der vedischen Somafeier wichtigen Handlungen hin, auf das Waschen, Pressen, Sieben des Soma, auf seine Vermischung mit Milch, das Herzubringen des zum Opfer erforderlichen Wassers, das Unterhalten des heiligen Feuers. Aber es ist bei den Verschiebungen, denen die Benennungen und, wie wir sehen werden, auch die Funk-

[1]) Die letzte Benennung ist ein zweites (vgl. die vorige Anmerkung) Synonymum von Praśāstar. — Man vergleiche über die betreffende Formel Caland-Henry 221.

[2]) Unter den Inhabern der *dhiṣṇya* fehlt von den hier besprochenen sieben Priestern der Adhvaryu; dafür ist der Acchāvāka dazugekommen. In der Tat sind dies für den Standpunkt der Ritualtexte die sieben „Hotarschaften“ (*hotrāḥ*; Caland-Henry 3. 349, vgl. 211 ff. 287; Weber, Ind. Stud. IX, 375). Hatte es notwendig geschienen, den seinem Wesen nach mit dem Hotar gleichartigen Acchāvāka aufzunehmen, dafür den allzu offenkundig ihm ungleichartigen Adhvaryu zu entfernen?

[3]) Siehe Darmesteter, Le Zend-Avesta, vol. I, S. LXX f.; Henry Caland-Henry 477 ff.; Keith, Veda of Black Yajus School CXIX.

tionen der einzelnen Priester ausgesetzt waren, begreiflich, daß eine direkte Identifikation der vedischen und awestischen Priestertümer sich nur an einigen Stellen und auch da nur ganz vermutungsweise versuchen läßt: so möchte man den Ātrevakhš, den „Feuerpfleger" dem vedischen Agnīdh („Feuerentflammer") vergleichen, den Āsnatar („Wäscher"), der den Soma zu waschen und durchzusieben hat, vielleicht dem vedischen Potar („Reiniger"). Die awestische Liste ist aber wichtig nicht allein durch das, was sie enthält, sondern auch durch das, was sie nicht enthält. Neben dem Zaotar, dem Rezitierer der Litaneien, gibt es keine eigenen Sänger: eine Tatsache, die im Zusammenhang damit, daß in der eben besprochenen Liste der ältesten vedischen Priester gleichfalls die drei Sänger des gewöhnlichen vedischen Rituals fehlen, wohl Beachtung verdient.

Welcher konkrete Inhalt knüpft sich nun an die Namen der Liste, welche Spuren allmählicher Entwicklung des Kultus lassen sich aus ihnen herauslesen?

Zunächst die beiden im ganzen Ritual hervortretendsten Priester der Liste, die denn auch in deren prosaischer Formulierung voranstehen: Hotar und Adhvaryu. Ihr Unterschied ist klar und einfach: jener hat zu rezitieren, dieser die konkreten Verrichtungen des Opfers zu besorgen.

Der Name des Hotar, der den Vollzieher des Opfergusses bezeichnet [1]), scheint auf ein Zeitalter zurückzuweisen, in dem es demselben Priester oblag, das Lob des Gottes, die Einladung an den Gott vorzutragen und die Spende auszugießen. Bei kleineren Darbringungen erhielt sich diese Einheit der priesterlichen Funktion; für größere [2]) trat die

[1]) Aus grammatischen Gründen halte ich mit Wackernagel Ai. Gramm. II, 189 Ableitung von *hu-* („[den Opferguß] gießen") für wahrscheinlich. Doch ist Herkunft von *hū-* („rufen", also dann Bedeutung: „Rufer") nicht unbedingt ausgeschlossen: in welchem Fall das hier über die Geschichte des Worts Gesagte zu modifizieren wäre.

[2]) Es handelt sich um den Unterschied der in den systematischen Opfertexten des Veda so genannten *juhotayas* und *yajatayas* (Hill.

erwähnte, schon für die indoiranische Zeit zu statuierende Scheidung des Redners und des eigentlich Handelnden ein, so daß es der Redner war, der — nicht im Einklang mit der etymologischen Bedeutung des Wortes — den alten Namen des einen redend-handelnden Priesters überkam. Ihm lag es vor allem ob, in den einzelnen Hauptstadien des Somaopfers das Gedicht vorzutragen, das Taten, Macht, Herrlichkeit des jedesmal verehrten Gottes feierte, ihn zum Trank einlud, ihm die Wünsche des Opferers anbefahl — Gedichte (*uktha*), mit denen schon in der Zeit des Ṛgveda der Vortrag des „Rausches" (*mada*) verbunden wurde [1]), prosaischer, hier und da wohl abgerissene Versfragmente enthaltender Anrufungen, die den Gott unter Aufzählung seiner Ehrentitel einluden, sich am Soma zu berauschen [2]). — Das jüngere Ritual läßt häufig den Hotar die Spende mit zwei Einzelversen begleiten; der typische Inhalt des ersten (*puronuvākyā*) ist die Einladung an den Gott herbeizukommen, des zweiten (*yājyā*), vom Opfer zu genießen. Es scheint, daß von diesen beiden Versen der zweite sich zuerst gebildet hat. Denn Serien solcher Verse, die für gewisse feste Reihen von Spenden bestimmt sind, gehören zum charakteristischen Bestand schon der ṛgvedischen Opferpoesie [3]). Zugehörige

Rit. Lit. 99): bei diesen redet der Hotar, handelt der Adhvaryu; bei jenen fungiert der alte Einzelpriester, für welchen die dem substantielleren Teil seiner Obliegenheiten entsprechende Bezeichnung Adhvaryu gebraucht wird.

[1]) Siehe Hillebrandt, Bezzenbergers Beiträge IX, 192 ff.

[2]) Man möchte glauben, daß diese Anrufungen, die auch *nivid* („Kenntnisnahme") genannt werden, den ursprünglichsten Kern der großen Rezitationen darstellen; in ihnen hat sich in der Tat ganz das Verfahren der Naturvölker erhalten, beim Opfer die *„laudatory names"* der beopferten Wesen anzurufen. Daß aber die Nivids in ihrer uns erhaltenen Form besonders alt seien, wie Haug (Ait. Brāhm. Introd. 36) annimmt, muß bestritten werden.

[3]) Vgl. meine Bemerkungen ZDMG. XLII, 243 f. — Das spätere Ritual läßt auch den großen Somarezitationen, die jetzt gewissermaßen die Stelle von Puronuvākyās einnehmen (vgl. Geldner, Ved. Studien II, 152), regelmäßig Yājyāverse entsprechen.

erste Verse fehlen dabei; ihr Typus scheint im Ṛgveda erst in wenigen Anfängen vorzuliegen [1]). — Es bedarf kaum der Erwähnung, daß außer den erwähnten Rezitationen dem Hotar auch andere nebensächlichere zufielen: so beim Somaopfer vor allem die große Frühlitanei an die Morgengottheiten und viele kürzere die einzelnen Phasen der Handlung begleitende Vorträge [2]). Dichter dieser mannigfachen Litaneien werden natürlich vor allen anderen eben die Priester gewesen sein, die sie auch vortrugen; und so ist wohl kein Zweifel, daß wir uns die Ṛṣis der ṛgvedischen Poesie in erster Linie als Hotarpriester oder als durch die Anlässe, bei denen sie als Hotarpriester fungierten, zu ihren Schöpfungen angeregt zu denken haben. Kein Zweifel auch, daß der Priester, der so das kunstgerechte, wirkungsvolle Wort an den Gott zu ersinnen oder doch auszusprechen hatte, für das Bewußtsein der alten Zeit der vornehmste Opferpriester war: wie wäre sonst unter allen Priestern eben der Hotar ausersehen worden, für Agni, den priesterlichen Gott, das menschliche Gegenbild abzugeben?

Den Hotar lobt man als „schönzüngig", den Adhvaryu als „schönhändig". Zu reden hat dieser in der Regel nur so, daß sein weihender, um Erfolg betender, Übel abwehrender Spruch [3]) die einzelnen Akte seiner mannigfaltigen Verrichtungen begleitet. In diese Verrichtungen teilt er sich im einzelnen — wohl so, daß bei dieser Verteilung mehr die Rücksichten praktischer Auskömmlichkeit als feste Prinzipien obwalten — mit anderen Priestern, insonderheit mit dem gleich zu besprechenden Agnīdh; im ganzen aber st er es, der im Mittelpunkt des konkreten Opferwerks

[1]) ZDMG. a. a. O. — Bergaigne (*Recherches sur l'histoire de la liturgie védique* 13 ff.) scheint mir in der Annahme solcher Anfänge etwas zu weit gegangen zu sein.

[2]) Mehr Details habe ich in der ZDMG. a. a. O. 242 f. gegeben. Vgl. auch Bergaigne, *Recherches sur l'histoire de la liturgie védique* 15 ff.

[3]) Im ganzen in Prosa; der oben S. 13 f. besprochene Typus.

steht, als der hauptsächliche Besorger der Opferfeuer und der Opferstreu, Ordner und Reiniger der Geräte, Bereiter und Darbringer des heiligen Gebäcks, Presser des Soma.

Unter den übrigen, an diese beiden Hauptpersonen sich anschließenden Priestern der oben mitgeteilten alten Liste ist zunächst der eben erwähnte Agnīdh, der „Feuerschürer" zu betrachten. „Er schürt die Feuer," sagt von ihm ein Brāhmaṇa[1]), und in der Tat findet sich unter seinen Obliegenheiten eine Reihe von Verrichtungen, die auf die Opferfeuer, ihre Reinigung, Zulegen von Brennholz u. dgl. Bezug haben[2]). Im ganzen ist er Gehilfe des Adhvaryu[3]); bei gewissen kleinen, mit einer geringeren Zahl von Priestern ausgestatteten Opfern stehen Adhvaryu und Agnīdh zusammen als die handelnden Priester dem Hotar als dem redenden gegenüber[4]): eine Situation beim Neu- und Vollmondsopfer, wo der Hotar mit der einen Hand den Adhvaryu, mit der anderen den Agnīdh an der Schulter berührt und hierauf diese beiden Priester sich niederlassen[5]), gibt der Gleichartigkeit der beiden bezeichnenden Ausdruck[6]).

---

[1]) Kauṣ. Br. XXVIII, 3.

[2]) Siehe z. B. Hillebrandt, Neu- und Vollmondsopfer 32. 82. 135; Taitt. Saṃh. VI, 3, 1, 2, Vaitānasūtra 18, 1, Āpastamba V, 13, 8 usw.

[3]) Man sehe beispielsweise die bei Hillebrandt S. 68 beschriebene Situation. Auch die Art, wie Adhvaryu und Agnīdh zusammen bei einem verbreiteten Typus von Opferspenden (z. B. Hillebrandt S. 94) das Vortragen des Opferspruchs herbeiführen, darf hier erwähnt werden. Der Adhvaryu sagt zum Agnīdh: „Om! Mache ihn hören!" — den Hotar nämlich. Der Agnīdh: „Es sei! Er höre!" Und nun der Adhvaryu zu dem so aufmerksam gemachten Hotar: „Trage den Opferspruch vor!"

[4]) Ich sehe hier vom Brahman, dem Aufsichtsführer über das Ganze, dem vierten Priester der kleineren Opfer, ab; vgl. über ihn S. 394 f.

[5]) Hillebrandt S. 90 f.

[6]) Wenn schon im Ṛgveda einmal von den „beiden Adhvaryu" die Rede ist (II, 16. 5; vgl. I, 181. 1; X, 52, 2), so kann bei der hier geschilderten Parallelität von Adhvaryu und Agnīdh wohl gefragt werden, ob nicht für die alte Zeit diese beiden — statt, nach

Der unter verschiedenen Namen als Upavaktar (Zusprecher), Praśāstar (Befehlserteiler), Maitrāvaruṇa (Priester des Mitra und Varuṇa) erscheinende Priester tritt bei den kleineren Opfern vom Typus des Neu- und Vollmondsopfers nicht auf; er kommt beim Tier- und Somaopfer zu den bisher erwähnten hinzu. Seine Funktionen sind doppelter Art. Ihm liegt, wie seine beiden erstgenannten Namen ausdrücken, das Erteilen zahlreicher Befehle (*praiṣa*) an andere Priester ob; schon der Ṛgveda (IX, 95, 5) sagt vom Soma, daß er die Rede antreibt „wie der Zusprecher die des Hotar“ [1]). Dann aber hat er seinerseits auch eine Reihe von Rezitationen vorzunehmen und ist in dieser Hinsicht beim Tieropfer der einzige [2]), beim Somaopfer einer unter mehreren Gehilfen des Hotar. Beim Tieropfer bildet er mit dem Hotar zusammen ein so gleichartiges Paar, daß die Anrufung der „beiden göttlichen Hotar“ in einer diesem Opfer angehörenden Litanei [3]) nicht anders als von dem in die Götterwelt verlegten Gegenbild eben dieses Priesterpaares verstanden werden kann. — Der dritte seiner oben aufgeführten Namen, Maitrāvaruṇa, hängt damit zusammen, daß beim Somaopfer Rezitationen an Mitra und Varuṇa unter den ihm obliegenden hervortreten; die besondere Beziehung, in der er zu diesen Göttern steht, ist schon in den

---

dem späteren Zustande, Adhvaryu und Pratiprasthātar — zu verstehen sind. Diese Vermutung würde durch Ṛv. X, 41, 3, vor allem aber durch den Vers bei Śānkhāyana Śr. I. 6, 3 (in anderer Fassung allerdings Āśv. Śr. I, 3, 24; Āpast. Śr. XXIV, 12, 7) unterstützt werden.

[1]) Zur Veranschaulichung vergleiche man Schwab, Altind. Tieropfer 90: „Der Maitrāvaruṇa tritt vor den Hotar auf die rechte Seite des Hotarsitzes, stellt seinen Stab in die Vedi (Opferfläche) hinein und mit etwas nach vorn geneigtem Körper stehend richtet er an den Hotar seinen Praiṣa zur Rezitation des . . . Opferverses.“

[2]) Siehe z. B. Schwab 96. 114. 117. 132 f. 137. 144 f. Vielfach teilt er sich mit dem Hotar derart in die Arbeit, daß von den beiden zu irgend einer Spende gehörigen Versen (oben S. 387) er den ersten, der Hotar den zweiten spricht.

[3]) In der Āprīlitanei.

spärlichen Daten des Ṛgveda deutlich erkennbar [1]). Vielleicht hängt seine Rolle als „Befehlserteiler" mit dieser Beziehung zu Mitra und Varuṇa, den göttlichen Befehlshabern, zusammen [2]).

Die noch übrigen drei Priester der alten Liste gehören speziell dem Somaritual an. Von ihnen tritt der **Potar** und der **Neṣṭar** in den jüngeren Veden ganz zurück, jener der Wortbedeutung nach der „Reiniger" des Soma, dieser der „Führer", nämlich der Herbeiführer der Gattin des Opferherrn. Es ist zu vermuten, daß der „Reiniger", gern an zweiter Stelle, unmittelbar hinter dem Hotar genannt, im Ritual des „sich reinigenden Soma" (*S. pavamāna*) einst eine bedeutende Rolle gespielt hat. In den uns vorliegenden Opferordnungen ist er zu einem Schemen herabgesunken; er steht eben nur an seiner altüberkommenen Stelle unter den übrigen Priestern ohne selbst wesentlich in die Handlung einzugreifen. Der Neṣṭar, in spezieller Beziehung zu Tvaṣṭar dem Gott der Fruchtbarkeit stehend, tritt nur an einer Stelle des Somaopfers in den Vordergrund. Die Spende an die Götterfrauen [3]) gibt Gelegenheit, die Gattin des Opferers am Ritus teilnehmen zu lassen, wobei natürlich Fruchtbarkeitszauber getrieben wird. Der Priester, der von der betreffenden Somaspende zu genießen hat — der Agnīdh —, tut dies, indem er sich auf den Schoß des Neṣṭar setzt. Dann führt der Neṣṭar die Gattin herbei, die vom Hauptsänger (Udgātar) beäugelt wird und ihn bittet, ihr Samen zu spenden; sie begießt außerdem ihren entblößten Schenkel zu wiederholten Malen mit Wasser [4]). Der Sinn der letzten Handlungen ist klar; aber auch der Somagenuß des auf dem Schoß des Neṣṭar sitzenden Priesters wird verwandte Be-

[1]) II, 36. 6, cf. I, 15, 6.

[2]) *pra-śās* ist häufiges Verb für königliches Herrschen, und die königlichen Herrscher κατ' ἐξοχήν sind ja Mitra und Varuṇa. Vgl. *varuṇa-praśiṣṭāḥ* Ṛv. X, 66, 2.

[3]) Genauer: an Agni als von den Götterfrauen begleitet.

[4]) Caland-Henry 368. 371 f.

deutung haben; es wird sich um eine Kraftübertragung handeln von dem Priester, der den Zaubertrank des den Götterweibern geweihten Soma in sich aufnimmt, an den, der das menschliche Weib zum Opfer herbeizuführen im Begriff steht[1]). Die obszöne, übrigens doch wohl mehr für das moderne Empfinden als für das des vedischen Inders anstößige Färbung der mit dem Neṣṭar in Verbindung stehenden Riten hat Anlaß zur Vermutung gegeben[2]), daß dieser Priester dem Kult unarischer Barbaren entstamme. Meines Erachtens ohne Grund; daß es beim Somaopfer einen Priester gibt, der zur Gattin des Opferers und damit zu Fruchtbarkeitszauber in besonderer Beziehung steht, ist ebenso unauffällig, wie es selbstverständlich ist, daß dieser Zauber bei Ariern wie bei Barbaren eben die Färbung trägt, die seinem Wesen entspricht.

Der letzte jener sieben Priester, der Brahman (später Brāhmaṇācchaṃsin), ist beim Somaopfer überwiegend mit Rezitationen an Indra in der Weise des Hotar, zu dessen Gehilfen er zählt[3]), beschäftigt. Wir kommen noch auf ihn zurück (S. 394). —

Unter den Priestern unserer Liste, in denen wir den Priesterkreis einer ältesten Zeit zu erkennen glauben, fehlen mehrere, die für das historische Ritual von hoher Bedeutung sind[4]). Vor allem die Sänger, in der jüngeren, wohl auch schon in der ṛgvedischen Zeit drei an Zahl[5]), die beim Somaopfer — an den kleineren Opfern nahmen sie nicht

[1]) „Der Agnīdh spendet dem Neṣṭar Samen, der N. der Gattin", sagt die Taittirīya Saṃhitā (VI, 5, 8, 6). Vgl. auch Śatapatha Br. IV, 4, 2, 18.

[2]) Hillebrandt V. M. I, 250. 261 A. 2.

[3]) Allerdings nicht in der späteren, durchaus künstlichen Verteilung der viermal vier Priester (Ind. Stud. X, 143 f., Caland-Henry 2).

[4]) Das folgende berührt sich mehrfach mit Darlegungen von Haug, Ait. Brāhm. Introduction S. 17 ff.

[5]) Auf zwei von ihnen (Prastotar und Udgātar) wird Ṛv. VIII, 81, 5 deutlich angespielt; daß der Pratihartar im Ṛv. nicht genannt ist, kann Zufall sein.

teil — bald einzeln abwechselnd, bald gemeinsam die verschiedenen Abschnitte der mit Interjektionen oder Jauchzern aller Art und auch mit Zauberworten [1]) durchsetzten Opfergesänge vorzutragen hatten. Diese Gesänge zerlegen sich in zwei große Gruppen. Auf der einen Seite gehörte zu jeder Somapressung des Opfertages — der morgendlichen, mittäglichen und der des Nachmittags — ein Gesang oder ein Komplex von Gesangvorträgen an den durch das Sieb von Schafhaar rinnenden, sich läuternden Soma (*Soma pavamāna*). Es sind Gesänge ganz anderer Art [2]) als die sonst den Ṛgveda erfüllenden Einladungen an die Götter. Man möchte meinen, daß sich der ermunternde, dämonenverscheuchende Zuruf der Priester an den zum Vorschein kommenden, göttlich beseelten Rauschtrank zu diesen Gesängen entwickelt hat, die sich durch ein ganzes Buch des Ṛgveda in hundertfacher Wiederholung an den Soma wenden: ströme gereinigt; mische dich mit der Milch der Kühe; stärke Indra und die Götter; vertreibe jeden bösen Feind; bring uns Licht und alles Heil. Neben diesen Somaliedern aber trugen die Sänger eine zweite große Masse von Opfergesängen an die gewöhnlichen Opfergötter vor, im ganzen so daß die hervorragenderen Gottheiten, denen nach der Ordnung der drei Pressungen der Soma dargebracht und die Litaneien der Hotarpriester vorgetragen wurden, auch ihren gesungenen Preis empfingen [3]). Da mochte denn — unter

[1]) Über diese vgl. meine Bemerkungen GGA. 1908, 723 f.; Konow Sāmavidhānabrāhmaṇa 22. Ich verweise auch auf Bloomfield WZKM. XVII, 156 ff.

[2]) Bekanntlich hebt schon die Anordnung des Ṛgveda sie als etwas Besonderes hervor.

[3]) Und zwar wenigstens nach dem späteren Ritual so daß der Gesangvortrag der rezitierten Litanei voranging. Die in den Ritualtexten durchgeführte Regel übrigens, daß Gesänge und Litaneien immer in gleicher Zahl und je einzeln zueinander gehörig vorhanden sein müssen, scheint Künstelei von vermutlich relativ junger Herkunft. Die Gesänge an den sich läuternden Soma stehen mit den Litaneien des Hotar in keinem wirklichen Zusammenhang; daß man

anderen Zauberbeziehungen — auch die zur Geltung kommen, daß sich jener im Mythus gefeierte Gesang samt seiner Wunderwirkung wiederholte, durch den einst die priesterlichen Vorfahren die verschlossenen Kühe erlangt hatten (S. 144): der dem Kuhgebrüll gleichartige Gesang (Ṛv. I, 62, 3; IV, 3, 11 usw.) bewirkt zauberisch, daß die Kühe den Sängern anheimfallen. — Sind nun aber alle diese Gesänge dem Ritual des ältesten Priesterkreises abzusprechen? Das schon erwähnte Fehlen der Sänger in den alten Priesteraufzählungen (S. 386) [1]) wie im awestischen Somaritual scheint diese Ansicht zu empfehlen. Aber die Möglichkeit darf nicht übersehen werden, daß der Gesang älter ist als die Existenz eigener Sänger; es wäre denkbar, daß in alter Zeit beispielsweise dem Potar, dem „Läuterer" des Soma, auch der Vortrag der Gesänge an den sich läuternden obgelegen hätte. Zur Gewißheit ist hier natürlich nicht zu gelangen.

Ein weiteres später bedeutsames Priestertum, das, glaube ich, der alten Zeit abgesprochen werden muß, ist das des Brahman. Der Brahman ist im Ritual der jüngeren Veden Überwacher des ganzen Opfers. Er soll alle drei Veden kennen; sein Werk wiegt das aller anderen Priester auf; er waltet des Opfers mit dem Gedanken, sie mit dem Wort. Auf dem Brahmansitz neben dem vornehmsten der drei Feuer sitzend, diesem zugewandt, die feierlich zusammengelegten Hände vorstreckend, inmitten alles Geräusches selbst schweigend, ist er der „Arzt des Opfers": alle im unübersehbaren Gewirr der heiligen Handlungen und Rezitationen vorgefallenen Versehen werden ihm gemeldet und er hat

---

einen solchen doch behauptete und alles auf die gleiche Zahl von Gesängen und Litaneien zuschnitt, führte zu willkürlichen Konstruktionen, wie sie Ind. Stud. X, 385 A. 1 (vgl. auch 374 A. 3) erwähnt sind.

[1]) Wenn am Genuß der Somabecher (*camasa*) auch die Sänger teilnehmen, so beachte man doch deren eigentümlich isolierte Stellung bei dieser Zeremonie, siehe Schol. zu Kāty. IX, 12. 3; Caland-Henry 219.

sie gut zu machen „wie man Glied an Glied fügt oder wie man mit einer Nestel Lederzeug oder etwas anderes, das sich gelöst hat, zusammenknüpft".

Deutliche Spuren aber scheinen darauf zu führen, daß man dies Priestertum in ältester Zeit noch nicht kannte. Vor allem das Fehlen des Brahman in der oben (S. 384) besprochenen Priesterliste, dazu auch — was für sich allein freilich nicht von Gewicht wäre — das Fehlen aller irgendwie sicheren Erwähnungen im Ṛgveda[1]). Was noch jene Liste anlangt, so ist genauer ausgedrückt die Sachlage die — und hierdurch wird, scheint mir, die Beweiskraft noch verstärkt —, daß in der Tat darin ein Priester mit dem Namen des Brahman erscheint: dieser entspricht aber nachweislich nicht dem Brahman des späteren Rituals, sondern einem anderen, mit Rezitationen überwiegend zu Ehren des Indra

[1]) Wir leiden hier unter der Schwierigkeit, daß das Wort *brahman* an sich sowohl den Brahmanen im allgemeinen wie den Opferpriester Brahman im technischen Sinn bezeichnen kann. Geldner (Ved. Stud. II, 145) will es im Ṛv. häufig „in dem spezifischen Sinn eines Oberpriesters oder Purohitas" verstehen: eine Auffassung, für die mir die Durchsicht der betreffenden Stellen keinen Anhalt zu geben scheint. Die im allgemeinen berechtigte Tendenz, die ṛgvedischen Worte nach ihrem späteren technischen Sinn zu erklären, kann nicht unterschiedslos für jeden Fall gelten. Immerhin soll nicht bestritten werden, daß, wenn X, 141, 3 — an einer jungen Stelle — von „Bṛhaspati dem Brahman" die Rede ist, das Wort schon seinen späteren speziellen Sinn haben kann. Von II, 1, 3 halte ich dies für unwahrscheinlich; eher könnte X, 52, 2 in Betracht kommen. Wenn Bṛhaspati auch IV, 50, 7. 8 mit dem *brahman*, der dem König vorangeht, identifiziert scheint, muß dabei doch Vers 9 berücksichtigt werden, wo *brahman* in der Gegenüberstellung gegen *rājan* unzweifelhaft nur den Brahmanen im allgemeinen bezeichnet. So ist es sehr wohl möglich, daß der Gott Bṛhaspati, ehe er zum Brahman der Götter im technischen Sinn wurde, einfach als der Brahmane, der Priester unter den Göttern verstanden worden ist: womit im Einklang steht, daß er in der Formel *Bṛhaspatir ukthāmadāni śaṃsiṣat* (Ait. Br. II, 38 usw.) die technischen Funktionen nicht des Brahman, sondern des Hotar ausübt. Vgl. noch meine Noten zu Ṛv. VII, 33, 14; X, 88, 17.

beschäftigten Priester, dem Brāhmaṇācchaṃsin [1]). Kennen wir so für die ältere Zeit die Bezeichnung Brahman in anderer technischer Verwendung, wird sie damals in ihrem späteren Sinn offenbar noch nicht existiert haben. Endlich weist auf relativ junge Herkunft dieses Priestertums auch die glaubwürdig aussehende Überlieferung [2]) hin, nach der einst nur ein Angehöriger des Vasiṣṭhageschlechts Brahman sein konnte; eine gewisse Litanei, die zu dem wenigen gehört, was der Brahman beim Opfer zu sprechen hat, soll einst den Vasiṣṭhiden allein bekannt gewesen und, wie sich die Legende natürlich ausdrückt, dem Vasiṣṭha offenbart worden sein. Man sieht, daß es sich um eine von der priesterlichen Praxis eines einzelnen Geschlechts ausgehende Neuerung handelt — eine Neuerung jungen Datums, wenn wir das recht moderne Aussehen jener Litanei zum Maßstab nehmen dürfen —, die dann allgemein durchgedrungen ist, begünstigt offenbar von derselben Tendenz, der sie auch ihre Entstehung verdanken wird, der immer ängstlicher werdenden Sorgfalt für die peinliche Korrektheit aller kleinsten Minutien, von denen der Erfolg des Opfers abhängig geglaubt wurde [3]).

---

[1]) Dieser ist, wie ausdrücklich vorgeschrieben wird (Katy. IX, 8, 11), in solenner Sprache als Brahman zu benennen. Den Grund des Namenwechsels könnte die Einführung des Brahman im späteren Sinn, der den Namen jetzt für sich mit Beschlag belegte, abgegeben haben. Wohl mit einer gewissen Absichtlichkeit werden beide Bedeutungen von Brahman in Śatapatha Br. IV, 6, 6, 5 durcheinander geworfen. — Zum Brahmaṇacchaṃsin vgl. noch NGGW. 1915. 207 A. 4.

[2]) Siehe die Materialien bei Weber, Ind. Stud. X, 34. 35.

[3]) Es ist hier nicht die Absicht, sämtliche nebensächliche Priesterwürden durchzugehen. Doch sei kurz noch der Acchāvāka („Anreder" — wohl so genannt wegen Ṛv. V, 25, 1, vgl. Kauṣ. Br. XXVIII, 5, Caland-Henry 220 f.) erwähnt, der in der jüngeren vedischen Literatur stehend als der dritte Gehilfe des Hotar (neben Maitrāvaruṇa und Brahmaṇacchaṃsin) beim Somaopfer auftritt. Von der Existenz dieses in der alten Liste fehlenden Priesters in der älteren Zeit kann ich keine einigermaßen zuverlässige Spur entdecken (anders Bergaigne,

Dīkṣā und Opferbad

Dem Somaopfer geht eine Weihung des Opferers und seiner Gattin voran; ihr entsprechen beim Ausgang der heiligen Handlung Riten, die diese Weihung wieder aufheben. Die Weihung heißt Dīkṣā, eine Desiderativbildung, die vielleicht „das Verlangen dem Gott zu dienen" bedeutet[1]); die abschließende Handlung heißt Avabhṛtha, d. h. „das Hinabtragen": der Opferer trägt die ausgepreßten Somaschößlinge und andere beim Opfer gebrauchte Gegenstände zum Wasser hinab[2]); er reinigt sie und badet selbst mit seiner Gattin und den Priestern.

Rech. sur l'histoire de la liturgie védique 47); die Angaben z. B. des Kauṣītaka Brahmaṇa XXVIII, 4—6 (vgl. auch Ait. Br. VI, 14, 8; Kaṭh. XXVI, 9; Hillebrandt, Rit. Lit. 130 am Ende) scheinen mir direkt auf seine Hinzufügung in relativ junger Zeit hinzuweisen.

[1]) Die Ableitung von *dah-* „brennen" (Whitney; Hillebrandt Mythologie I. 482; Charpentier. Desiderativbildungen 67) halte ich aus sachlichen Gründen für verfehlt; der freiwillige Feuertod des Weisen wie des Kalanos, an den Hillebrandt erinnert, ist dem Veda fremd und paßt nicht in die Zusammenhänge, in welchen die Dīkṣā steht. Ist mit Weber (Ind. Stud. X, 358 A. 1), mir selbst (ZDMG. XLIX, 176, A. 1) und Güntert (IF. XXX, 98 ff.) an Wurzel *daś-* (= *dāś-*) zu denken, so daß das Wort den Wunsch, den Göttern zu dienen, ausdrückt? Möglich, daß vielmehr die Herleitung von *dakṣ-* (Pet. WB.) zutrifft. Wenn wir unserseits den durch die Dīkṣā zu erlangenden mystisch-zauberhaften Besitz auch schwerlich als *dakṣa* ausdrücken würden, konnte doch den Alten eine derartige Vorstellung sich leicht unterschieben. Man beachte, wie von *dakṣa* in Sprüchen eben des Dīkṣārituals die Rede ist (Ts. I, 2. 2, 2; 3, 1); dazu auch außerhalb dieses Gebiets Verwendungen der Wortfamilie von *dakṣ-*, welche die Vermutung vielleicht in diese Richtung lenken können: so Ṛv. VI, 48, 1; VII, 16. 6; 32, 9; 97. 8 usw. Auf das Wortspiel von Śat. Br. II, 2, 2, 2 freilich möchte ich kein besonderes Gewicht legen.

[2]) Dies Hinabtragen zum Wasser heißt technisch *abhy-ava-har* (mit dem Akk. *apaḥ*), wie das Hinabsteigen des Opferers dorthin *abhy-ava-i* (*ava-i*) heißt. Es ist danach, bei den bekannten Beziehungen der Verba *har* und *bhar*, nicht zu bezweifeln, daß das

Die Dīkṣā, eingeleitet durch ein Opfer an Agni und Viṣṇu [1]), wird in der Opferhütte vollzogen [2]), in welcher der Opferer — ähnliches gilt für seine Gattin — geschoren, gebadet und gesalbt, mit frischem Gewande bekleidet, mit dem heiligen Gurt umgürtet sich auf einem schwarzen Antilopenfell, das in der Nähe des Opferfeuers ausgebreitet ist, niedersetzt [3]). Sein Haupt ist verhüllt; in den Zipfel seines Kleides ist ein Antilopenhorn eingebunden, mit dem

---

Śatapatha (IV, 4. 5, 1) recht hat zu sagen *tad yad apo 'bhyavaharanti tasmād avabhṛthaḥ*. Ein Wegnehmen irgendwelcher Unreinheit liegt in dem Wort nicht.

[1]) Vgl. oben S. 21 Anm. 1.

[2]) Vgl. zum folgenden B. Lindner, Die Dîkshâ (1878); Hillebrandt, Rit. Lit. 125 f.; Caland-Henry 11 ff. 66. 393 ff.; Lévi, *La doctrine du sacrifice* 102 ff.; Hubert-Mauss, *L'année sociologique* 1898. 48 ff.; Keith, *The Veda of the Black Yajus School* CXIII ff.

[3]) Das Fell der schwarzen Antilope, das im Opferritual eine bedeutende Rolle spielt, gilt in den Brahmaṇatexten als Verkörperung heiligen Wesens (*brahman*). Das Sitzen auf diesem Fell und das Sichbekleiden mit ihm wird also für die vedische Zeit eine Imprägnierung des Opferers mit der Substanz der Heiligkeit bedeuten, wie das Sitzen auf dem Fell des zeugungskräftigen Ziegenbocks Imprägnierung mit Zeugungskraft ist (vgl. Śat. Br. V. 2, 1, 24). So beschreibt der Atharvaveda (XI, 5. 6) den Brahmacārin „mit dem Antilopenfell bekleidet, geweiht (*dīkṣita*), mit langem Bart". Auch dem Antilopenhorn (s. sogleich im Text) kommt offenbar eine ähnliche heiligende resp. vor gefährlichen Einflüssen schützende Macht zu: daher es auch bei der königlichen Salbung gebraucht wird, um über den benetzten Körper hinzustreichen (Śatapatha Br. V. 4. 2. 4; Kāty. XV, 6. 8). Man vergleiche noch die Verwendung von Schuhen aus dem Fell der schwarzen Antilope Taitt. Saṃh. V. 4. 4. 4. — Geht die sakrale Bedeutung der schwarzen Antilope zurück auf die so häufige Verwendung der schwarzen Farbe (schwarze Gewänder usw.) im primitiven Kult da, wo es sich darum handelt, den Menschen für nachstellende böse Geister unsichtbar zu machen? Dazu würde z. B. stimmen, daß man den Dämonen die Opferabfälle unter das schwarze Antilopenfell warf (Hillebrandt, Neu- und Vollmondsopfer 171); zwischen ihnen und den Menschen sollte eine verdunkelnde Hülle sich befinden?

er sich wenn nötig zu kratzen hat. So sitzt er schweigend bis zum Sonnenuntergang; dann trinkt er von der gekochten Milch, welche die zur Dīkṣā gehörige Nahrung bildet, und durchwacht die Nacht, oder er schläft in seiner Hütte, sich in Agnis Schutz übergebend, damit der Gott die Nachstellung böser Geister abwehre[1]). Diese Weihung, die mit mancherlei Observanzen — z. B. der Pflicht stammelnd zu sprechen und die drei letzten Finger zur Faust zu schließen — verbunden ist, dauert nach den Ansichten verschiedener kürzere oder längere Zeit, nach einigen bis zur vollen körperlichen Erschöpfung[2]).

Der Ṛgveda scheint bis auf eine oder zwei ganz zweifelhafte Stellen[3]) die Dīkṣā nicht zu erwähnen; das Interesse der Dichter galt eben dem Preis der Götter, nicht den

---

[1]) Taitt. Saṃh. VI, 1, 4, 5 f. Über das Wachen: Maitr. Saṃh. III, 6, 3. Āpastamba X, 12, 6 usw.

[2]) Analoga dieser Vorbereitung zum Somaopfer finden sich auch in anderen Zusammenhängen als Vorbereitungen zu irgend welchem heiligen Akt. So soll der Schüler, der sein Schülergelübde verletzt hat, die Nacht vor der dadurch erforderten Reinigungszeremonie in der Nähe des Feuers in ein schwarzes Antilopenfell gehüllt zubringen, aus dem er am Morgen herauskriecht (Baudhāyana Dh. III, 4, 4). Ganz der Dīkṣā ähnlich. Eine Dīkṣā für den, der Behexungszauber vornehmen will, beschreibt Kauś. Sūtra 47, 12 ff. — Observanzen wie Fasten u. dgl. als Vorbereitung für heilige Handlungen sind häufig; s. den nächsten Abschnitt.

[3]) VII, 33, 13? Vgl. meine Note zu der Stelle sowie zu I, 164, 36; IV, 17, 15. Vielleicht kommt auch IX, 83, 1 in Betracht, wo es heißt, daß „wessen Leib nicht durchglüht ist, der Rohe (nicht Gare)" des Soma nicht teilhaftig wird. (Über die Dīkṣā als innere Durchglühung s. unten). Das mit der Dīkṣā im engsten Zusammenhang stehende (S. 397) Opferbad wird übrigens VIII, 93, 23 erwähnt. Daß das Wort *avabhṛtha* dort in demselben Sinn steht, in dem es später so oft gebraucht wird, haben wir keinen Grund zu bezweifeln (vgl. Ludwig V, 186); zum Überfluß wird dies ausdrücklich durch *nicumpuṇaḥ* in Vers 22 bewiesen, ein Wort, das, was es auch bedeuten mag (hängt es mit *cupuṇīkā* Ts. IV, 4, 5, 1 zusammen?), jedenfalls in spezieller Beziehung zu dem das Opferbad betreffenden Vorstellungskreis steht (Vāj. Saṃh. VIII, 27).

Zaubergebräuchen, die sich mehr auf den Menschen als auf die Götter und vollends auf irgend einen bestimmten Gott richteten. Ein solcher sehr altem Typus zugehöriger Zauberbrauch aber ist die Dīkṣā offenbar. Sie ist zu den bei den verschiedensten Naturvölkern übereinstimmend auftretenden Riten zu stellen, welche Herbeiführung des Verkehrs mit Göttern oder Geistern durch Erregung ekstatischer Zustände bezwecken. Stehende Mittel hierbei sind beschauliches Verweilen an einsamem Ort, Sichabschließen und Sichverstecken vor störenden Geistern, mancherlei Selbstpeinigung, sodann Schwitzbäder in heißen Dämpfen und vor allem Fasten — „der fortwährend gefüllte Magen kann keine geheimen Dinge sehen", sagen die Zulus [1]). Fasten [2]) und Erschöpfung nun sind, wie schon berührt wurde, Hauptelemente der Dīkṣā. Bei zu weit getriebener Dīkṣā, heißt

[1]) Man findet reiche Materialien über diesen Gegenstand in Tylors Anfängen der Kultur (deutsche Übers.) II, 411 ff., vgl. auch Lang, *Myth, Ritual, and Religion* I, 111 ff.; Ed. Lehmann, Mystik 9 ff., usw. Hier sei noch erwähnt, daß bei den Küstenbewohnern des nordwestlichen Amerika sich der vom Gott inspirierte Zauberer (Hametze), wenn er zu einer Festlichkeit geladen ist, durch Hunger und Abgeschlossenheit in der dunkelsten Ecke seines Hauses auf das Fest vorbereitet, denn der Brauch erheischt, daß der Heilige blaß und hager aussieht (Ausland 1890, 269). Ganz ähnlich der vedischen Dīkṣa. Noch bei den Schotten kommt es vor, daß *a person was wrapped up in the skin of a newly slain bullock*; die betreffende Person wird an einem wilden, einsamen Ort niedergelegt und empfängt dann Inspirationen (Lang a. a. O. I, 107). — Das Sichzurückziehen in eine dunkle Ecke, das Sichumhüllen mit einer Tierhaut u. dgl. wird zu den im primitiven Kult so unendlich häufigen Vorsichtsmaßregeln gehören, durch die man sich in besonders feierlichen oder gefährdeten Momenten gegenüber schädlichen Geistern zu sichern sucht. So wird bei den Indianern die menstruierende Frau mit schwarz bemaltem Gesicht unter einer ledernen Zeltdecke eingesperrt (Ploß, Das Kind[2] II, 434), und viele ähnliche Sitten finden sich, über die z. B. Wilken in seinen Aufsätzen über das Haaropfer (*Revue coloniale intern.* III. IV) Sammlungen gibt. Siehe auch *Encycl. of Religion and Ethics* V, 761 f.

[2]) Vgl. noch Śatapatha Brāhmaṇa IX, 5, 1, 1 ff.

es[1]), schwinden die Atemkräfte. „Es wird gelehrt: wenn der Dīkṣā-Geweihte mager wird, dann wird er opferrein. Wenn nichts mehr in ihm ist, dann wird er opferrein. Wenn Haut und Knochen aneinanderhängen, dann wird er opferrein. Wenn das Schwarze in seinen Augen schwindet, dann wird er opferrein. Fett unternimmt er die Dīkṣā, mager opfert er" (Āpastamba Śr. X, 14, 9. 10). Neben den erwähnten Momenten aber hat wohl auch Erhitzung wenigstens ursprünglich bei der Dīkṣā eine Rolle gespielt, obwohl diese in den uns vorliegenden Beschreibungen des Ritus zurücktritt. Die Umhüllung, dazu die Nähe des Feuers muß immerhin eine gewisse Erhitzung hervorgerufen haben; es wird auch ein eigener Spruch dafür angegeben, wenn dem Geweihten der Schweiß ausbricht[2]). Das Wesentliche und Entscheidende aber in bezug auf das Moment der Erhitzung ist, daß die Dīkṣā in den verschiedensten Wendungen[3]) ausdrücklich für ein Tapas (Kasteiung) erklärt wird. Als

[1]) Śatapatha Br. XIII, 1, 7, 2.

[2]) Āpastamba Śr. X, 14, 1. — Besondere Erklärung verlangt noch die für das Kratzen getroffene Vorsorge (das Antilopenhorn, s. oben S. 398 mit Anm. 3; vgl. auch Anguttara Nikāya vol. II, S. 207). Dem nordamerikanischen Indianerjüngling, ehe er zum vollberechtigten Krieger wird, „ist verboten, sich den Kopf oder irgend einen anderen Teil des Körpers mit den Fingern zu kratzen; er muß dazu ein Stück Holz nehmen" (Ploß, Das Kind[2] II, 429). Weiter weise ich auf die von Frazer, *Golden Bough*[2] I, 319 (s. auch S. 85 und Register unter *Scratch*) beigebrachten Materialien hin. Man vergleiche das ähnliche Verbot, unter gewissen Umständen beim Essen sich der eigenen Hände zu bedienen (unten S. 414 Anm.). Wohnen den Händen bestimmter Personen, oder in bestimmten Situationen, so bedenkliche Kräfte inne, daß Berührung mit einem Werkzeug von übelvertreibender Kraft (bzw. im Fall des Essens, mit fremden Händen) geratener schien, als mit den eigenen Händen? Wir haben hier den Fall, von dem Edv. Lehmann spricht, des im Tabuzustand Befindlichen, der sich selbst gefährlich wird („Die Anfänge der Relig.", in „Kultur der Gegenwart", 2. Aufl., 18).

[3]) Siehe z. B. Vāj. Saṃh. IV, 2. 7; Āpastamba Śraut. X, 6. 5 (vgl. auch 12, 3); Āśvalayana Śraut. IV, 2, 3. — Anders als im folgenden wird das Tapas von Henry, *Journ. as.* 1905, II, 390 ff., aufgefaßt.

eine Art mystischer Substanz weilt die Zauberkraft dieses Tapas im Körper dessen, der die Dīkṣā vollzogen hat. Verunreinigt er sich durch einen verbotenen Anblick, „so weicht die Dīkṣā aus ihm; seine blauschwarze Dunkelheit (*nīlam*), seine packende Kraft (*haras*) vergeht." Trifft ihn Wasser vom Himmel, so „vernichtet dieses seine Kraft, seine Stärke, seine Dīkṣā, sein Tapas", und man muß, um den Schaden gutzumachen, zum Wasser sprechen: „Ihr Wasser! Benetzende! Gebt mir Kraft, gebt mir Stärke, gebt mir Kraft! Vernichtet nicht meine Dīkṣā, mein Tapas!" [1]). In dieser Verknüpfung mit dem Begriff des Tapas nun erweist sich die Dīkṣā als zugehörig zu einem Kreis von Observanzen, die von der Anwendung der Erhitzung zur Erreichung übernatürlicher Erfolge ausgehen. In der Tat steht, wenn unter der Bezeichnung Tapas mannigfachste Formen der Kasteiung begriffen werden, doch namentlich in älterer Zeit die Beziehung auf die Hitze als das Vehikel der Kasteiung im Vordergrund; bedeutet ja doch auch das Wort Tapas nichts anderes als Hitze. „Aus dem entflammten Tapas ward Ordnung und Wahrheit geboren", heißt es im Ṛgveda (X, 190, 1). Der Priester erhitzt die Scherben, auf denen der Opferkuchen gebacken werden soll, indem er sie mit brennenden Kohlen bedeckt, und spricht dazu: „Werdet heiß (*tapyadhvam*) durch der Angiras, der Bhṛgu Tapas" [2]) (Vāj. S. I, 18). In der späteren Literatur begegnet häufig das Tapas der „fünffachen Hitze": Erhitzung durch vier Feuer, die nach den vier Weltgegenden den Asketen umgeben, und die Sonne. Ein Jainatext beschreibt den Asketen, der „starr wie eine Säule, das Antlitz nach der Sonne gerichtet, auf einem dem Sonnenbrand ausgesetzten Platz sich brennen läßt" [3]). Als Ergebnis aber dieser Erhitzungen und der anderen mit ihnen verbundenen Akte der Selbstpeinigung — Fasten,

[1]) Taitt. Saṃhitā III. 1, 1, 2 f.

[2]) Priestergeschlechter der Vorzeit.

[3]) Bhagavatī II, 1, 65 (Weber. Abh. der Berliner Akad. d. Wiss. Phil. hist. Klasse 1866. S. 286).

Wachen, Atemanhalten [1]) usw. — betrachtete man Erleuchtung und übernatürliche Macht verschiedenster Art, ähnliche Macht wie sie später dem geschichtlichen Nachfolger des alten Tapasvollziehers, dem Yogin beigelegt wurde. „Die Götter sind in sie eingegangen," sagt der Ṛgveda (X, 136) von den in ekstatischem Taumel Erregten und rührt damit an eine Vorstellungsweise, die von niedrigsten Formen der Religion bis zu den höchsten eine bedeutsame Rolle gespielt hat. Es ist ein Dichter des Ṛgveda (VIII, 59, 6), welcher in der durch Tapas erzeugten Vision die alten Schöpfungen der Vorfahren, der ersten Opferer in der fernsten Vergangenheit des Menschengeschlechts erblickt. Aus der von Tapas erfüllten Seele wird der Traum geboren und „die tapasgeborene, den Göttern wohlgefällige Rede". Durch Tapas gelangt zur Sonne, wer großes Tapas vollbracht hat; nachdem er Tapas geübt, hat Indra die Sonne gewonnen. Den König, der dem Brahmanen die Frau genommen, erinnert man an die sieben Ṛṣis, die Ahnen der Brahmanengeschlechter, „die zum Tapas sich niedergesetzt haben": die dem Brahmanen eigene Zaubermacht des Tapas wird dem Beleidiger Unheil bringen. Das Tapas gibt Kraft zu gewaltigsten Schöpfungen; die Göttin Aṣṭakā, Tapas vollziehend, hat Indras Größe geboren; die Ṛṣis sind aus dem Tapas geboren [2]). In zahlreichen Legenden der Brāhmaṇatexte vollzieht Prajāpati der Weltschöpfer Tapas, durch das er die Kraft erwirbt, Welten und Wesen aus sich zu entlassen. Einst vollzog er solches Tapas, daß aus allen seinen Poren Lichter hervorkamen; das sind die Sterne [3]). Auch diesem oder jenem anderen mythischen Wesen hilft,

[1]) Das Atemanhalten war eine wichtige Form des Tapas; man nahm an, daß dadurch Hitze erzeugt wurde (siehe z. B. Baudhayana Dh. IV, 1, 24, und vgl. buddhistische Zeugnisse wie Majjhima Nikaya vol. I. S. 244). Vgl. noch meine „Lehre der Upanishaden" 261.

[2]) Av. XIX, 56, 5; Taitt. Ār. V, 6, 7; Ṛv. X, 154, 2; 167, 1; 109, 4; Av. III, 10, 12; Ṛv. X, 154, 5.

[3]) Śatapatha Br. X, 4, 4, 2.

an vielen Stellen der Brāhmaṇatexte, das Tapas zu einer Erleuchtung, in der sich ihm irgend ein Geheimnis der Opferkunst offenbart. Vom Opferer, der die Nacht vor der Anlegung der heiligen Feuer wacht — wieder die Situation, daß das Tapas einen besonders heiligen Akt vorbereitet — wird gesagt: „So wendet er sich den Göttern zu. Den Göttern vereinter, abgemühter, an Tapas reicher legt er die Feuer an" (Śatapatha Br. II, 1, 4, 7). Die buddhistischen Texte geben ein anschauliches Bild davon, wie man in Buddhas Zeit fastend und schwitzend unter Kasteiungen, die den Körper aufs äußerste erschöpften, visionäre Erleuchtungen erwartete.

Diese in Indien anzutreffenden Erscheinungen sind deutlichermaßen Exemplare eines über die Erde verbreiteten Typus; gerade für die niedrigsten Formen religiösen Lebens ist die Kultivierung ekstatischer Geistergemeinschaft besonders charakteristisch. So wäre es denn auch ohne solche positive Äußerungen des Ṛgveda, wie wir sie beigebracht haben, selbstverständlich, daß hier nicht späte Neubildungen vorliegen, sondern daß der ganze Vorstellungskreis auch in der ältesten vedischen Zeit eine Rolle gespielt haben muß: eine bedeutendere, als begreiflicherweise im engbegrenzten Gesichtsfeld der eigentlichen Hymnenpoesie zur Erscheinung kommen kann. Ich weise hier noch auf ein Lied des Ṛgveda (X, 136) hin, welches zwar das Wort Tapas nicht nennt, aber sich doch ganz und gar in einem den Tapasideen eng verwandten Gedankenkreise bewegt: dasselbe Lied, dem oben (S. 403) die Äußerung vom Eingegangensein der Götter in die ekstatisch Erregten entnommen ist. Dies Lied schildert lebendig das orgiastische Treiben der alten vedischen Welt, noch unveredelt von dem Erlösungsdurst, der die Asketen buddhistischer Zeiten bewegte, noch ganz in die rohen Formen wilden Medizinmännertums gebannt. Das Lied spricht von den „langhaarigen Verzückten" (*keśin*, *muni*), in braunen Schmutz gekleidet, die im Windeswehen einhergehen, wenn die Götter in sie gefahren sind, die mit Rudra

Gift[1]) aus dem Becher trinken. „In trunkener Verzückung haben wir der Winde Wagen bestiegen. Nur unseren Leib könnt ihr Sterblichen sehen ... Des Windes Roß, des Sturmgotts Freund, gottgetrieben ist der Verzückte. Die Meere beide bewohnt er, das im Osten ist und das westliche[2]). Auf der Apsaras, der Gandharven, der wilden Tiere Pfaden wandelt er." Der vedische Opferkultus hat dies Treiben besessener Wundermänner im ganzen von sich ferngehalten; die nüchterne Geschäftigkeit der rituellen Geheimniskrämerei und ihrer offiziellen Techniker war auf eine andere Tonart gestimmt. Aber in mancherlei Spuren und Resten ragt das Wesen des Tapas doch in den Kultus der vedischen Welt hinein, und wir werden nicht irren, wenn wir unter diesen Spuren dem Ritus der Dīkṣā eine hervorragende Stelle anweisen, wenn wir den Vollzieher dieser Weihe, der hungernd und wachend in das Antilopenfell gehüllt neben dem dämonenverscheuchenden Zauberfeuer sitzt, den der Ethnologie so wohlbekannten Typen der wilden Zauberpriester vergleichen, die durch Kasteiungen Besessenheit zu erreichen suchen.

Neben dem Tapasmotiv aber — vielleicht sollte man sogar sagen, dieses überwiegend — scheint in der Dīkṣā ein zweites, leicht mit ihm vereinbares aufzutreten: das Wiedergeburtsmotiv.

„Die Priester," sagt ein Brāhmaṇa[3]), „machen den wieder zum Embryo, an dem sie die Dīkṣā vollziehen ... Die Dīkṣitahütte ist für den Dīkṣita[4]) der Mutterleib: so lassen sie ihn in seinen Mutterleib eingehen ... Sie umhüllen ihn mit dem Gewande. Das Gewand ist für den Dīkṣita das Amnion: so umhüllen sie ihn mit dem Amnion. Man legt darüber ein schwarzes Antilopenfell. Außerhalb vom Amnion

[1]) Ekstase erregende Medikamente?

[2]) So wird von dem mit Tapas erfüllten Brahmanenschüler gesagt: „Er geht in einem Augenblick vom östlichen zum nördlichen (?) Meer." Atharvaveda XI. 5, 6.

[3]) Aitareya Br. I. 3.

[4]) Den Empfänger der Dīkṣa.

ist das Chorion: so umhüllen sie ihn mit dem Chorion. Er ballt beide Fäuste. Mit geballten Fäusten liegt der Embryo darinnen; mit geballten Fäusten wird der Knabe geboren ... Das schwarze Antilopenfell ablegend steigt er zum Avabhṛthabad (S. 408) hinab: deshalb werden die Embryonen vom Chorion gelöst geboren. Mit seinem Gewande steigt er hinab: deshalb wird der Knabe mit dem Amnion geboren."

Es befremdet allerdings, daß diese in den Brāhmaṇatexten durchgehend herrschende Auffassung der Dīkṣā nicht auch in den Sprüchen selbst zum Ausdruck kommt, mit denen sie vollzogen wird. Trotzdem, scheint mir, besteht sie zu Recht. Denn sie stimmt auf das genaueste zu den Anschauungen und Gebräuchen, in denen niedere Kulturen über die Erde hin das Aufsteigen des Menschen in einen anderen, höheren Zustand darstellen. Ein solches Aufsteigen aber erlebt der Dīkṣita: „Zu den Göttern wahrlich wendet sich hin, wer die Dīkṣā vollzieht; er wird einer der Götter," sagt ein Brāhmaṇa[1]). „Man muß sich klar machen, daß das ursprüngliche Denken der Menschen die Vorstellung der Entwicklung nicht kennt, sondern sowohl natürliche Wandlungsprozesse als religiöse Umgestaltung, etwa ein ‚Bekehren' irgendwelcher Art als einen einmaligen Akt der Verwandlung des Menschen, der Entstehung eines neuen Menschen auffaßt ... Der eine Mensch stirbt, der andere wird geboren" [2]). Das typische Aussehen der allverbreiteten,

[1]) Śatapatha Br. III. 1, 1, 8. So sagt der Dīkṣita im Anfang zu Agni: „Was mein Leib ist, der ist in dir; was dein Leib ist, der ist in mir." und umgekehrt zum Schluß: „Mein Leib, der in dir war, der ist jetzt in mir; dein Leib, der in mir war, der ist jetzt in dir" (TS. I, 2, 11, 1. 2; 3, 4, 3). Der Dīkṣita „hat sich von dieser Welt entfernt und ist in jener (noch) nicht angelangt" (Kaṭh. XXIII, 1). Er steht vor niemanden auf, grüßt niemanden; alle müssen ihn grüßen (Caland-Henry 21). Den König, der das Roßopfer darbringen will, preist man zuerst mit den Königen der Vorzeit, von der Dīkṣa an aber zusammen mit den Göttern (Hillebrandt, Rit. Lit. 151).

[2]) Dies sind Sätze Dieterichs, Mithrasliturgie[2], 157. Dort und besonders bei Frazer. *Golden Bough*[2] III. 422 ff., dazu bei

als Wiedergeburt sich darstellenden Weihungsgebräuche läßt vermuten, daß auch zur Dīkṣā als erster Akt einst eine Darstellung des Todes des alten Menschen gehört haben wird. Daß die verloren gegangen, ist kaum verwunderlich [1]). In dem aber, was sich erhalten hat, scheinen Spuren des Geburtsmotivs doch erkennbar. So am sichtbarsten, der oben angeführten Brāhmaṇastelle entsprechend, die zu Fäusten geschlossenen Hände [2]). Vielleicht erklärt sich so auch — wenn man Verschiebung der Vorstellung vom Embryo zum kleinen Kind annimmt — die stammelnde Sprache, die der Dīkṣita redet [3]). —

Zur Schlußzeremonie [4]), die am Ende des Opfers der

Lévy-Bruhl. *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures* 417 ff.; Schurtz, Altersklassen und Männerbünde 102 ff.; *Encycl. of Rel. and Eth.* VII, 317 f., reiche Sammlungen ethnologischer Materialien.

[1]) Liegt eine leise Spur der betreffenden Vorstellung Jaim. Up. Br. III. 11, 3 vor?

[2]) Eine interessante Bestätigung dafür, daß dies in der Tat der Sinn der geballten Fäuste ist, ergibt der von Caland, Altindische Toten- und Bestattungsgebräuche 89 (vgl. auch denselben, Urquell, N.F., II. 193 f. [1898]; C. H. Raabe, *Bijdr. tot de kennis van het hind. doodenritueel* 50 f.) besprochene Ritus für den Totgeglaubten und *in effigie* Begrabenen, der lebendig zurückkehrt und nun durch Embryozustand und Geburt von neuem ins Leben eingeführt wird (anders freilich über das Faustballen Caland, Arch. f. Rel. XI, 128). — Weitere Beziehungen des Dīkṣarituals zum Geburtsvorgang — ob nicht zu viel? — s. bei Lévi a. a. O.

[3]) Das Vorliegen des Wiedergeburtsmotivs bei der Dīkṣa wird auch durch das deutliche Auftreten desselben Motivs bei der in vieler Hinsicht der Dīkṣā vergleichbaren Schülerweihe (Upanayana) bestätigt. S. unten S. 410. — Was speziell das Stammeln anlangt, so wird vom Kongo im Zusammenhang verwandter Riten berichtet: „*Sometimes they carry on the pretence of talking gibberish.*" Von der afrikanischen Westküste nördlich vom Kongo: „*It is amusing to see their affected simplicity.*" Von nordamerikanischen Indianern: „*They must pretend to have forgot the very use of their tongues, so as not to be able to speak*" (Frazer a. a. O. 426. 429. 431).

[4]) Henry (Caland-Henry 477 Anm.) vergleicht sie mit den Wasserriten des awestischen Rituals am Ende des Yasna.

Dīkṣā entspricht, steigt man vom Opferplatz zum Wasser hinab. Die Opfergeräte, die mit Soma in Berührung gewesen sind, auch die ausgepreßten Somaschößlinge werden untergetaucht, ebenso das Antilopenfell, das bei der Dīkṣā gedient hat, und anderes mehr. Schließlich steigen der Opferer und seine Gattin sowie die Priester selbst ins Wasser. Mann und Frau reinigen einander den Rücken. Beim Heraussteigen legen sie frische Gewänder an. Die Opferspenden und Sprüche, welche diese Riten begleiten, richten sich vor allem an Varuṇa, den Befreier von Schuld; die Bitte um diese Befreiung tritt in verschiedensten Formen hervor. „Hundert und tausend Ärzte hast du; o König. Weit und tief soll deine Gnade sein. Treibe Haß und Untergang in die Ferne. Auch die vollbrachte Sünde löse von uns." Und in einem Spruch, der an das personifizierte Reinigungsbad selbst gerichtet ist: „Du hast die von den Göttern gottbegangene Sünde hinweggeopfert und die menschbegangene der Menschen. Aus deiner Weite schütze uns, Gott, vor Schaden."

Ist Reinigung von Schuld und Sünde wirklich der ursprüngliche Sinn, ist Varuṇa der Befreier von Anfang an Gott des Opferbades? Man sieht, daß diese Beziehungen, auch wenn sie dem eigentlichen Wesen des Ritus fernlagen, doch besonders leicht von den das Opfer deutenden und mit ihren eigenen Erfindungen ausschmückenden Theologen hineingetragen werden konnten. Das Wasser legte es nah, den Herrn der Wasser, Varuṇa, mit Spenden und Verehrung zu bedenken. Waschungen waren als Beseitigung von Unreinheit und Schuld geläufig, und Varuṇa war ja eben der Befreier von Schuld. So konnten sich bei der Ausgestaltung des Opferbadritus diese Züge von selbst zusammenfügen. Das ursprüngliche Wesen der Zeremonie aber ist offenbar in anderer Richtung zu suchen. Es ist eine weitverbreitete Vorstellung, daß der Mensch die Spuren des Verkehrs mit den übernatürlichen Mächten, die als heilig-gefährliches Fluidum an ihm und seinen Besitzstücken haften, nicht ins

Alltagsleben hinübernehmen darf[1]). Eröffnet war jener Verkehr bei der Dīkṣā; hier wird er abgeschlossen. Die rituellen Kleidungsstücke und Utensilien, mit denen sich Mann und Frau bei der Dīkṣā versehen hatten, werden abgelegt. Aber zur vollkommenen Beseitigung des bedenklichen Fluidums gehört ein Bad. Ein Brāhmaṇatext (Maitr. S. III, 6, 2) sagt geradezu: „Wenn er zum Opferbad ins Wasser hinabsteigt, trägt er die Dīkṣā wieder ins Wasser hinein", und unter den Sprüchen begegnet eine Wendung, die diesen ursprünglichen Sinn der Handlung durchaus trifft: „Die reinen Gewässer, die lösenden, die Löserinnen von Dīkṣā und Tapas" (Āpastamba Śr. XIII, 21, 3). Die hier ausgesprochene, durch die Riten selbst klar bestätigte Entsprechung von Dīkṣā und Opferbad läßt in der Tat keinen Zweifel übrig, daß nach dem ursprünglichen Sinn es nicht Sünde und Unreinheit, sondern die anhaftenden Spuren übernatürlicher Potenzen waren, von denen das Bad lösen sollte[2]).

[1]) Man vergleiche u. a. Robertson Smith, *Religion of the Semites*, vol. I, S. 405. 432 f.; Eitrem, Opferritus u. Voropfer 132.

[2]) Das Wasser, das diese Potenzen in sich aufgenommen hat, erhält dadurch seinerseits besondere Zauberkraft. In bezug auf das Opferbad des großen Roßopfers heißt es: „Wenn der Opferer herausgestiegen ist, steigen Übeltäter hinein, die vorher keine weiteren Observanzen zu üben brauchen. Die heißen durch das Roßopfer gereinigt." Katyayana XX, 8, 17. 18. — Zur Zeremonie dieses Opferbades gehörte es, wie hier noch erwähnt sei, daß ein verkrüppelter, kahlköpfiger, gelbäugiger Mensch (nach einigen Texten aus der Familie des Atri) ins Wasser geführt wurde, bis dieses ihm in den Mund lief; dann wurden auf sein Haupt Spenden „der Embryotötung" u. a. m. geopfert: man ließ ihn los und jagte ihn fort (Śānkh. XVI. 18, 18 f.; weiteres bei Hillebrandt V. M. III, 31 f.; siehe auch Śat. Br. XIII. 3, 6, 5 und andere Texte mehr). Er wird für eine Verkörperung des Varuṇa erklärt, wofür auch T. Ār. I, 2, 3 spräche. Ich zweifle doch, ob mit Recht; hätte man den Gott so respektlos weggetrieben? Auf wessen Haupt man eine Spende „der Embryotötung" opfert, der wird eben diese schwerste Sünde und vielleicht überhaupt schwerste Sünden darstellen. Das Fortjagen des Mannes bedeutet deren Entfernung. Nicht überzeugend Weber, ZDMG. XVIII, 268: der eigentliche Sinn der Zeremonie liege in einem

Es mag hier beiläufig auf eine dem Opferbad durchaus gleichartige Zeremonie hingewiesen werden, mit der uns jüngere vedische Texte bekannt machen: das Bad oder die Waschung, die den Abschluß der bei einem Brahmanen durchzumachenden, dem Vedastudium gewidmeten Lehrzeit bildet. Diese Waschung verhält sich zur Weihung, welche die Lehrzeit eröffnet, genau wie das Opferbad zur Dīkṣa. Im Anfang der Lehrzeit hatte der Jüngling Gelübde übernommen, die ihn in besondere Berührung mit göttlichen Mächten brachten, den Zustand des Tapas — der ja auch für den Dīkṣāvollzieher charakteristisch ist — in ihm erzeugten [1]); jetzt legt er diese Gelübde nieder: die Waschung spült die Spuren jener Berührung weg. Entsprechende Formeln bei beiden Gelegenheiten weisen aufeinander hin: „Agni, Herr des Gelübdes, ich will das Gelübde üben" — nachher: „Agni, Herr des Gelübdes, ich habe das Gelübde geübt" [2]). Die im Eingang der Lehrzeit angenommenen heiligen Attribute des geistlichen Schülers, Umgürtung, Stab und Antilopenfell legt er ab und wirft sie ins Wasser [3]); neue Kleider werden angelegt. Man sieht, in wie genauer Parallelität diese Riten und das Opferbad stehen und sich wechselseitig erläutern [4]).

Menschenopfer, und es sei der Tod des (in der Tat gar nicht sterbenden) mißgestalten Atriden, auf dem die Sühnkraft des Roßopfer-Avabhṛtha beruhe.

[1]) Vgl. Atharvav. XI, 5, 1. 2. 4. Bei Manu XI, 122 wird die mystische Heiligkeit des Schülers als „brahmahafte Schärfe" bezeichnet.

[2]) Hiraṇyakeśin G. I, 7, 8; 9, 8.

[3]) Ebendaselbst I, 9, 10.

[4]) Diese Parallelität wird bei Manu II, 169 geradezu ausgesprochen. Auch wenn Av. XI, 5, 6 der Brahmanenschüler *dīkṣitaḥ* heißt, liegt darin, daß das Upanayana eine Art Dīkṣā ist. Ich verweise hier noch auf den nächsten Abschnitt (S. 423 ff.), in dem auf die rituelle Bedeutung des Bades zurückzukommen ist.

Kultische Observanzen

Die Dīkṣā ist das in der vedischen Überlieferung am meisten hervortretende Beispiel eines Komplexes von Observanzen, welche die Vollziehung einer heiligen Handlung vorbereiten. So kann der vorige Abschnitt als Einleitung dienen für den Versuch, nunmehr in größerem Zusammenhang die verschiedenen Typen solcher Observanzen zu überblicken, die teils dem Vollzieher bestimmter Riten obliegen, teils mit dem Eintritt in bestimmte Lebensstufen oder mit dem Erlernen gewisser Teile des vedischen Unterrichtspensums verbunden sind. Es handelt sich bald darum — wie das bei der Dīkṣā im Vordergrund steht — den Menschen mit gewissen zauberhaften Qualitäten zu erfüllen, bald anderseits um Riten, die wenigstens ursprünglich die Abwehr böser Mächte bezweckten: denn wer sich zur Darbringung heiliger Handlungen oder zur Aufnahme eines besonders geheiligten Wissens anschickt, begibt sich damit in eine dem Geisterangriff vorzugsweise ausgesetzte Sphäre und bedarf gesteigerter Vorsicht. Jene positiven und diese negativen Maßregeln vermischen sich übrigens vielfach, und die Deutung im einzelnen ist häufig, wie nicht anders erwartet werden kann, schwer überwindbaren Zweifeln unterworfen.

Als hauptsächlichste Vorsichtsmaßregel gegen schädliche und feindliche Mächte [1]) erscheint Fasten resp. Vermeiden gewisser Speisen, Vermeiden geschlechtlichen Umgangs, Wachen oder auch Schlafen auf dem Boden, endlich Schweigen oder, mit einer den Geist jüngerer Zeit verratenden ethisierenden Umdeutung, Vermeiden unwahrer Rede. So muß,

[1]) So ausdrücklich Baudhayana Dh. I, 11, 21. 18. 19 in bezug auf die Neu- und Vollmondszeit: „Er esse kein Fleisch; er gehe zu keinem Weibe. Denn um Neu- und Vollmond schweifen die Rakṣas und Piśācas umher: so wird gelehrt." — Zu den Angaben im folgenden sei noch auf Winternitz' Index (SBE. L) unter *Abstinence, Animals* (e), *Chastity, Fasting, Food, Sleep, Speech* verwiesen.

wer die Opferfeuer anlegen will, die vorangehende Nacht schweigend und wachend verbringen [1]). Der Vollzieher des Neu- und Vollmondsopfers muß sich am Tage vor der Feier des Fleischgenusses und geschlechtlichen Verkehrs enthalten; für das Abendessen wird ihm der Genuß von Waldfrüchten und wilden Pflanzen erlaubt, Speise aber von der Art wie er sie am nächsten Tag zu opfern hat, verboten. Die Nacht soll er mit seiner Gattin am Boden schlafen [2]); es findet sich auch die Vorschrift [3]), daß Mann und Frau diese Nacht wenigstens zum Teil wachend mit Erzählungen u. dgl. hinbringen sollen [4]). Er darf nur Wahres reden. Das junge Ehepaar muß in den ersten drei Nächten nach der Hochzeit am Boden liegen, Keuschheit beobachten und gesalzene oder scharfe Speisen vermeiden [5]). Dem Brahmanenschüler wird Vermeidung des geschlechtlichen Umgangs und hoher Lagerstätte vorgeschrieben [6]). Nach der Feier der Aufnahme zur Lehrzeit muß er stehend und schweigend den Rest des Tages verbringen und darf drei Tage lang nichts Gesalzenes essen [7]). Ehe dem Schüler ein besonders heiliger Teil des Lehrpensums überliefert wird, muß er „mit verbundenen Augen [8]), schweigend, sich drei Tage lang oder einen Tag und eine Nacht der Speise enthalten“ [9]). Auch dem Lehrer wird vor der Vollziehung der

---

[1]) Āpastamba Śr. V, 8, 1 f.

[2]) Hillebrandt, Neu- und Vollmondsopfer 3. 6. 14.

[3]) Gobhila I, 6, 6.

[4]) Über Geschichtenerzählen u. dgl. als unheilabwehrende Vorsichtsmaßregel vgl. Frazer, Journ. of the Anthrop. Institute XV, 82.

[5]) Gobhila II, 3, 15 und öfter. Vgl. oben S. 273.

[6]) Ebendas. III, 1, 17 f.

[7]) Ebendas. II, 10, 45. 47.

[8]) Ähnlich gilt der Anblick des mit der Sonnensubstanz gesättigten (S. 422) Glutkessels beim Pravargyaopfer für gefährlich und Blindheit verursachend; die Gattin des Opferers und überhaupt Unkundige dürfen ihn nicht sehen. Katy. XXVI. 2. 3. 4. vgl. 4, 12; Taitt. Ār. V, 3, 7.

[9]) Gobhila III. 2. 37.

Riten, die mit der Durchnahme eines solchen Lehrabschnitts verbunden sind, vorgeschrieben „einen Tag und eine Nacht Keuschheit zu beobachten und kein Fleisch zu essen“ [1]). Der Darbringer des Śabalīhoma liegt zwölf Nächte hindurch auf bloßer Erde, nährt sich von süßer Milch, redet nur Notwendigstes und beobachtet Keuschheit [2]).

Die Vorgeschichte dieser Observanzen zu schreiben, die ihrem Hauptinhalt nach über die Erde verbreitet sind [3]), ist Sache der Ethnologie. Sie wird in bezug auf das Fasten insonderheit zu ermitteln haben, wie sich das Motiv der Speiseenthaltung, damit Speise für den Gott vorhanden sei, gegen das Motiv der Furcht vor den dem Feiernden besonders nahen und gefährlichen, durch die Speise angelockten und mit ihr, wenn man sich nicht hütet, in den Menschen einschlüpfenden schädlichen Geistern und den ebenso schädlichen unpersönlichen Substanzen, und ferner gegen das Motiv des Hungerns zum Zweck der Erzeugung ekstatischer Zustände und gegen weitere hier in Betracht kommende Motive abgrenzt [4]). Wenn im vedischen Ritual das Fasten

[1]) Śankhāyana G. II, 11, 6.

[2]) Materialien bei Weber, Ind. Studien V, 440. 446.

[3]) Auf nähere Ausführungen hierüber muß hier natürlich verzichtet werden, doch sei wenigstens durch zwei Zeugnisse, beide auf Indianerstämme bezüglich, die Gleichartigkeit der betreffenden indischen Ordnungen mit denen weit entfernter Völker veranschaulicht. Vor der Vollziehung irgendwelcher Riten „*to prepare themselves all the people fasted two days, during which they did neyther company with their wives, nor eate any meate with salt or garlicke*“ (Acosta bei Lang, *Myth, Ritual, and Religion* I. 283). Vorbereitende Observanz vor der Mannbarkeitsfeier des Mädchens in Kalifornien: drei Tage sich animalischer Nahrung enthalten, in entfernter Hütte leben (Ploß, Das Kind [2] II, 432).

[4]) Man vergleiche etwa den Artikel *Fasting* in der *Encycl. of Rel. and Ethics*. Auf den ersten der hier erwähnten Gesichtspunkte könnte die oben erwähnte Regel deuten, daß man von der Speise, die man opfern soll, am Abend vorher nicht essen darf, auf den zweiten die Weise, wie das Fasten im Begräbnisritual erscheint (siehe unten den Abschnitt über dieses und dort die außerindischen Parallelen). Ohne daß ich der ganzen verwickelten Frage hier näher

häufig in spezieller Gestalt als Verbot scharfer oder gesalzener Speisen — so bei der Schüleraufnahme, der Hochzeit, dem Begräbnis — oder auch als Verbot von Fleischgenuß auftritt, so muß dazu bemerkt werden, daß abergläubische Enthaltung von Salz, was auch immer ihr Sinn sein mag, über die Erde verbreitet ist[1]); den Ursprung des Fleischverbots liegt es wohl nah in der Scheu vor der Seele des getöteten Tieres und vor der an seinem Körper haftenden Todessubstanz zu vermuten[2]). — Für den Standpunkt der

---

treten könnte, sei auf eine charakteristische Notiz hingewiesen, die Wilken (*Revue coloniale internationale* IV, 399) über die Neuseeländer mitteilt: wer die Zeremonie der Haarschneidung verrichtet, darf nicht selbst essen, sondern muß durch andere gefüttert werden (vgl. auch Frazer, *Golden Bough*[2] I, 373; III, 205. 207; Jevons, *Introd. to the History of Religion* 70). Offenbar ist Furcht vor den gefährlichen Substanzen im Spiel, die den Händen des Essenden selbst innewohnen (vgl. oben S. 401 Anm. 2). Diesem Fasten bei der Haarschneidung aber scheint eine Reihe der Fälle des Fastens im vedischen Ritual ähnlich. — Der Vollständigkeit wegen sei hier noch hingewiesen auf das Fasten vor dem Genuß einer heiligen Speise, um diese rein und ungemischt wirken zu lassen (indische Belege, die ausdrücklich diesen Zweck des Fastens ergeben, sind mir nicht zur Hand), und auf das Fasten nach dem Genuß verbotener Speise, bis die Eingeweide leer sind (Āpastamba Dh. I, 9, 27, 3; Gaut. XXIII, 23).

[1]) Siehe die Materialien bei Frazer, *Totemism and Exogamy* IV, 223 ff.; vgl. Hehn, Das Salz S. 14. Nach Āpastamba Dh. II, 6, 15, 15 sind gesalzene Speisen (wie bei den Griechen, s. Hehn a. a. O. 25) vom Opfer ausgeschlossen. Eine Untersuchung dieses Gebrauchs kann hier nicht unternommen werden; als vorläufiger Erklärungsversuch sei die Vermutung hingestellt, daß die Unfruchtbarkeit von Salzboden, die Ungenießbarkeit des salzigen Meerwassers das Salz als Träger von Öde und Tod erscheinen ließ; oder liegt Bewahrung der Sitte eines salzlosen Altertums vor (Schrader, Reallex. unter *Salz*)? — Übrigens findet sich im vedischen Ritual das Salz auch als Repräsentant von Nahrungsfülle und Viehreichtum; s. z. B. Śatapatha Br. V, 2, 1, 16; vgl. v. Negelein, Traumschlüssel 37 Anm. 2 (aber anderseits S. 163). Auch auf Eitrem, Opferritus und Voropfer 309 ff., sei verwiesen.

[2]) Für die Unreinheit oder Gefährlichkeit des Fleischgenusses ist

vedischen Theologen ist das Fasten auf der einen Seite eine Hauptform asketischer Anspannung (Tapas) — „das ist das ganze Tapas, das Nichtessen", sagt ein Brāhmaṇa[1]) —; anderseits aber wird das Fasten, sofern es einem Opfer vorangeht, vor allem als eine Pflicht sozusagen gesellschaftlicher Höflichkeit gegenüber den Göttern empfunden, die man bewirten wird: „Das ist schon nicht in der Ordnung, wenn jemand zuerst essen wollte, während andere Menschen nicht essen: wie aber erst, wenn jemand zuerst äße, während die Götter nicht essen"[2]).

In Verbindung mit dem Fasten ist hier noch folgender bemerkenswerte Ritus zu erwähnen. Bei der Feier des Vājapeya („Krafttrunk") fand eine Salbung oder vielmehr Begießung des Opferers nach Art der Königsweihe zum Zweck seiner Erfüllung mit Kraft und Obmacht statt. Für diese Zeremonie wurde in ein Gefäß Wasser mit Milch gegossen, sowie nach einigen 17 verschiedene Speisen[3]), nach anderen alle Speisen, soviel man ersinnen kann, mit Auslassung einer einzigen. „Diejenige, die er nicht nimmt, von der sage er sich los, von der genieße er nicht sein Leben lang. So geht er nicht bis zum Ende[4]); so lebt er lange"[5]). Ähnliches findet sich bei der Errichtung des Agnialtars. Der Grund und Boden, auf dem der Altar stehen soll, wird gepflügt und Samen aller Art darauf ge-

---

bezeichnend das Verbot des Vortrags gewisser besonders heiliger Vedaabschnitte „bei Fleischgenuß, Toten- und Geburtsschmäusen". Śankhayana G. VI, 1, 7.

[1]) Śatapatha Br. IX, 5, 1, 6.

[2]) Śat. Br. I, 1, 1, 8.

[3]) Die Zahl 17, dem Prajapati heilig, kehrt im Vājapeyaritual fortwährend wieder.

[4]) Das heißt wohl: er macht sich nicht des übermäßigen Unterfangens schuldig, alle Speise bis auf die letzte sich aneignen zu wollen. Und zugleich: er findet nicht ein vorzeitiges Ende seines Lebens.

[5]) Śatapatha Br. V, 2, 2, 4; vgl. IX, 3, 4, 4. Siehe Weber, Über den Vajapeya, S. 36.

streut. „Alle Kräuter sind es. Das ist alle Speise, alle Kräuter. Damit legt er in ihn (der Priester in den Opferherrn) alle Speise. Davon soll er eine Speise fortnehmen; von der genieße er nicht sein Leben lang“ [1]). Für die vedischen Ritualordner mag der Gedanke der ethisch gefärbte sein, daß dem Allgenuß nachtrachten Verderben bringt, dem Ziel aber am nächsten kommt, wer in weiser Selbstbeschränkung wenigstens auf einen Genuß verzichtet. Die Betrachtung weitverbreiteter Ordnungen der Naturvölker indessen führt zu der Vermutung, daß hier in der Tat ein Nachklang oder eine Nachbildung uralter Tabusatzungen vorliegt.

Wenden wir uns vom Fasten und ähnlichen Gebräuchen zu den übrigen oben (S. 411) erwähnten Observanzen, so liegt bei den meisten das ursprüngliche Motiv klar zutage: die Furcht vor geisterhaftem Angriff. Aus dieser Furcht wagt der Anleger der Opferfeuer nicht zu schlafen und nicht zu reden, bringt der vom Lehrer aufgenommene Schüler den Rest des Tages schweigend zu, schweigt der vor einem besonders heiligen Abschnitt des Lehrpensums stehende Schüler und hält die Augen verbunden, offenbar um die furchtbaren Erscheinungen, die ihm nah sind, nicht zu sehen, bringt

[1]) Śatapatha Br. VII, 2, 4, 14. Vgl. Weber, Ind. Studien XIII, 245. Hier ist auch auf Gobhilas Regel für den Erlerner eines gewissen besonders heiligen Liedes hinzuweisen (III, 2. 58), die vermutlich zu übersetzen ist: „Er vermeide irgend eine Art von Getreide, irgend einen Ort, irgend ein Gewand“ (wohl unrichtig *Sacred Books* XXX, 76). — Immerhin vergleichbar ist das oben (S. 78) erwähnte Verbot des Genusses von Ziegenfleisch oder des Sitzens auf Kuśagras für den, der die Ziege oder das Gras als Fetisch des Opferfeuers verwandt hat, sowie das Verbot für den, der seine heiligen Feuer der guten Vorbedeutung wegen dem Haus eines Reichen entnommen hatte, fortan in diesem Haus etwas zu essen (Āpastamba V, 14. 2): all das hätte ein Zunahetreten gegenüber dem Heiligen und damit eine Gefährdung des eigenen Wohlseins eingeschlossen. Hierher gehört, scheint es, auch das Verbot des Genusses von Vogelfleisch für den Erbauer des einen symbolischen Vogel darstellenden Agnialtars (Śat. Br. X, 1. 4, 13).

endlich der Jüngling, der nach vollendeter Lehrzeit unter Vollziehung feierlicher Riten in den Stand der Erwachsenen übergeht, den betreffenden Tag in Zurückgezogenheit sitzend zu[1]). Auch das Schlafen am Boden scheint in denselben Zusammenhang zu gehören: man will sich den Feinden entziehen, die nachts die gewohnte Lagerstätte bedrohen könnten. Daß bei der geschlechtlichen Enthaltung eine ähnliche Vorsicht mit im Spiel sein kann, wird bei der Erörterung der Begräbnisriten festgestellt werden[2]); eine andere Bedeutung dieser Observanz wird bald (S. 429) zur Sprache kommen.

In einer Anzahl von Vorschriften, die hier noch erwähnt werden müssen, tritt das Motiv auf das klarste zutage: die Vermeidung von allem, was mit Tod und Toten zusammenhängt. Der Brahmane, der das Bad am Ende der Schulzeit genommen hat (Snātaka), darf auf keine Richtstätte, geschweige denn auf einen Leichenacker gehen, keinen Leichenträger sehen. Der Lehrer, der zum Wald hinausgeht, um dem Schüler die aus dem Dorf verbannte Geheimlehre vorzutragen, darf kein Blut, keine Leichenstätte und nicht, wie es in einer Regel von unsicherer Deutung zu heißen scheint, gewisse „leichenförmige" Tiere[3]) sehen. Aus der Beziehung auf die Toten möchte ich auch wenigstens den zweiten Teil der Regel erklären, daß der Snātaka nicht auf einen Baum und nicht in einen Brunnen steigen, nach anderer Fassung nicht einmal in einen Brunnen hinabblicken soll[4]); die Erdtiefe gehört den Toten[5]). Hierher sind vielleicht auch die Regeln zu stellen, die das Sitzen auf bloßer

[1]) Śankhāyana G. III, 1. 12.

[2]) S. auch oben S. 273.

[3]) Śankhāyana G. II, 12, 10; VI, 1, 4. 5.

[4]) Śankhāyana G. IV, 12. 27 f. (vgl. 7, 34. 35); Āśvalāyana G. III, 9, 6 usw.

[5]) Vgl. unten den Abschnitt vom Leben nach dem Tode. — Kann die Regel über das Besteigen von Bäumen nicht ähnlich zu deuten sein? Man vergleiche im Abschnitt über das Begräbnisritual die Rolle des Baums bei der Bestattung.

Erde u. dgl. verbieten [1]). Dasselbe aber scheint mir auch von den Observanzen zu gelten, in denen Scheu vor der Verwendung von Tongefäßen zutage tritt. Wer das Jyeṣṭhasāman lernen will, darf „von der Anweisung der Observanz an nicht aus einem Tongefäß essen noch daraus trinken“ [2]), und so wird für das Gefäß, in dem sich das beim Vortrag von Geheimtexten zu verwendende Wasser befindet, ausdrücklich vorgeschrieben, daß es von Metall sein soll [3]). Ebenso gilt für den, der die geheime Kunde des Pravargyaopfers lernen will, die Regel, nicht aus einem Tongefäß zu trinken [4]). Diese Gebräuche gehören offenbar mit den Bestimmungen zusammen, daß der Topf mit der Milch für das Neumondsopfer (Sāṃnāyya) mit einem nicht tönernen Gefäß zugedeckt werden muß [5]), daß der zum Somaopfer sich Weihende die Milch, von der er sich zu nähren hat, aus einem nicht tönernen Gefäß zu sich nimmt [6]), daß die Opferbutter des zum Somaopfer gehörigen Tānūnaptraritus mit einem nicht tönernen Gefäß bedeckt wird [7]). Die Überlieferung der Brāhmaṇazeit erklärt die Verwerfung des Tons an einer Stelle daraus, daß „ihr (der Erde) gleichsam beigemischt ist, was der Mensch auf ihr Unwahres redet“ [8]); das wird

[1]) Z. B. für den Snātaka, Śankhāyana G. IV, 12, 21. Vgl. Frazer, *Golden Bough*² III, 202. 234. 463 ff.; nach ihm soll vermieden werden, daß die Kraft der heiligen Person sich in die Erde entlade.

[2]) Gobhila III, 2, 60. 61.

[3]) Ebendas. III, 2, 35. Dieselbe Regel für das Gefäß mit der Honigspeise bei der Ehrenaufnahme des Gastes, Pāraskara I, 3, 5.

[4]) Śatapatha Br. XIV, 1, 1, 30. Pāraskara (II, 8, 2) wiederholt diese Regel wie überhaupt den ganzen Kreis von Vorschriften, dem sie angehört, für den Snātaka, der sie die ersten drei Tage nach Beendigung der Schulzeit beobachten soll. Beim Pravargya wird die Rolle, die dort das heilige Tongefäß (Mahāvīra) spielt, für dies Verbot mit in Betracht kommen.

[5]) Hillebrandt, Neu- und Vollmondsopfer 14.

[6]) Kātyāyana VII, 4, 33.

[7]) Katyāyana VIII, 2, 1.

[8]) Śataptaha Br. XIV, 1, 1, 30. Dafür, daß das Tongefäß als

sich insofern dem ursprünglichen Sinn annähern, als es sich offenbar in der Tat um Unreinheiten handelt, die ihren Sitz im Erdboden, dem Herkunftsort der irdenen Gefäße haben. Nur die ethisierende Wendung, welche die angeführte Stelle dieser Unreinheit gibt, ist offenbar sekundär. Andere Stellen der Brāhmaṇaliteratur aber führen, wie mir scheint, genau auf den richtigen Punkt. Zum Verbot der Bedeckung des Milchtopfs beim Neumondsopfer mit einem tönernen Gefäß sagen nämlich mehrere Brāhmaṇas: „Wenn er es mit etwas Tönernem bedeckte, würden die Väter (d. h. die Verstorbenen) die Gottheit sein, der es gehört“ [1]). Die Erdsubstanz ist mit den Toten in fortwährender Berührung und gehört den Toten; „das Haus von Erde“ [2]) heißt schon im Ṛgveda sei es das Grab sei es die irdene Graburne. So scheinen die auf die Vermeidung von Tongefäßen bezüglichen Observanzen den vorher besprochenen durchaus gleichartig und wie jene durch die Scheu vor Berührung mit dem Totenreich veranlaßt zu sein.

In dieselbe oder eine verwandte Kategorie gehört es auch, wenn dem Snātaka zur Pflicht gemacht wird, nicht gegen Abend in ein anderes Dorf zu gehen und nicht ein Dorf auf einem Schleichweg zu betreten [3]), sodann wenn ähnliches Fernhalten wie gegenüber den Toten auch gegenüber Wöchnerinnen, menstruierenden Weibern u. dgl. vorgeschrieben wird; auch diesen haftet ja ähnliche Unreinheit an wie den Toten. Wir dürfen auf das Zusammenbringen weiterer derartiger Einzelheiten verzichten; im ganzen wird

ein Stück Erde angesehen wurde, ist auch der Spruch Katy. XXV, 5, 29 charakteristisch.

[1]) Taittirīya Brāhmaṇa III, 2, 3, 11; Maitrāyaṇī Saṃhita IV, 1, 3; Kaṭhaka XXXI, 2.

[2]) Es ist dasselbe Wort *mṛnmaya* gebraucht wie an den oben beigebrachten Stellen. Ṛv. VII, 89, 1. Über das Gefäß, gleichfalls *mṛnmaya*, in das die Knochen des Verstorbenen getan werden, vgl. Caland, Ai. Toten- und Bestattungsgebräuche 108 und Anm. 395.

[3]) Gobhila III, 5, 32. 35.

das Wesen dieser Observanzen, bei denen es sich um das Vermeiden irgendwelcher Gefahren handelt, klar sein. —

Neben ihnen stehen nun aber, wie schon oben berührt wurde, Observanzen entgegengesetzter Art, deren Besprechung hier angeschlossen werden muß: solche nämlich, deren Wirkung sich darauf richtet, den Ausübenden mit irgendeiner Substanz gewissermaßen zu durchtränken [1]) oder für ihn ein Bündnis mit irgendwelchen überirdischen Mächten zu begründen und aufrecht zu erhalten. Als Substanzen, um die sich Zauber von dieser Form bewegt, treten besonders hervor Regen und Gewitter auf der einen, Hitze und Sonnenglut auf der anderen Seite.

Zum Lehrpensum des Sāmaveda gehörte ein Gesang, das Śakvarīlied, in dem man den Vajra, Indras Waffe und das Symbol seiner allbezwingenden Macht, verkörpert fand, und von dem schon der Ṛgveda sagt, daß durch ihn mit großem Getöse die Vasiṣṭhas Indra Kraft eingeflößt haben [2]): einer der Texte, deren Studium wegen ihrer heiligen Furchtbarkeit aus dem Dorf in den Wald verwiesen war. Dem Schüler, der diesen Gesang lernen wollte, waren für zwölf oder neun, sechs, drei Jahre — nach einigen auch nur für ein Jahr — Observanzen vorgeschrieben, unter denen sich die folgenden finden [3]): dreimal des Tages hat er „Wasser zu berühren"; er hat schwarze Kleider zu tragen und schwarze Nahrung zu genießen; wenn es regnet, muß er sich setzen, aber nicht unter ein Dach gehen; er muß zum regnenden Himmel sagen: „Wasser ist das Śakvarīlied"; wenn es blitzt: „So sieht das Śakvarīlied aus"; wenn es donnert: „Die Große (d. h. die Wolke?) macht großen Lärm". Fließende Gewässer darf er nicht überschreiten ohne „Wasser zu berühren"; ein Schiff darf er nur im Fall der Lebensgefahr und unter Wasserberührung besteigen, „denn, sagt

[1]) „Er schärft seinen Glanz damit", wird Taitt. Ār. V, 8, 13 gesagt.

[2]) Pañc. Br. XII, 13, 14; Taitt. Saṃh. II, 2, 8, 5 usw.; Ṛv. VII, 33, 4.

[3]) Gobhila III, 2

man, im Wasser ruht des Śakvarīliedes Trefflichkeit". Wenn endlich der Schüler „den Gesang selbst singen lernen soll, wird ein Gefäß mit Wasser aufgestellt, in das Kräuter aller Art getan sind; darein muß er die Hände tauchen". „Wer also wandelt", wird von diesen Observanzen gesagt, „nach dessen Wunsch sendet Parjanya Regen". Es ist deutlich, wie alle Regeln darauf hinzielen, den Brahmanen mit Wasser in Verbindung zu bringen, ihn gleichsam zum Verbündeten der Wassermächte zu machen, ihre Feindschaft gegen ihn zu verhüten. Auch die schwarzen Kleider und schwarzen Speisen haben diesen Sinn. Sie deuten auf die Regenwolken; man erinnere sich der Verwendung eines schwarzen Opfertiers zur Erlangung von Regen — „es ist schwarz, denn dies ist das Wesen des Regens"; bei Gelegenheit eines anderen Regenzaubers heißt es ausdrücklich: „Er legt ein schwarzes, schwarz eingefaßtes Gewand um, denn dies ist das Wesen des Regens" [1]). So darf angenommen werden, daß sich hier, in die Vorstellungskreise und Ordnungen des vedischen Schulunterrichts eingefügt, alte Zaubergebräuche erhalten haben, die den Regenzauberer zu seiner Würde vorbereiteten und weihten. Vielleicht gehört es in denselben Zusammenhang, wenn unter den Observanzen, welche dem durch die Lehrzeit hindurchgegangenen Brahmanen (Snātaka) oblagen, auch die Regel erscheint, im Regen unbedeckt zu gehen [2]) und nicht zu laufen [3]): er durfte sich, scheint es, als ein Mann, der auf den Regen Einfluß zu üben beanspruchte, der Berührung mit diesem nicht in ängstlicher Hast entziehen [4]).

Eine andere mit dem Schulkursus des Sāmaveda verflochtene Observanz ist die „Sonnenobservanz"; bei ihr ist

[1]) Taitt. Saṃhitā II, 1, 8, 5; 4, 9, 1; oben S. 357.

[2]) Paraskara II, 7, 7.

[3]) Gobhila III, 5, 11 und sonst häufig.

[4]) Zu diesen Ausführungen über die Śakvarī-Observanzen vgl. die Bemerkungen von Frazer, *Golden Bough*[2] I, 93 f., die das hier Gesagte in erwünschter Weise bestätigen. S. auch NGGW. 1915, 379

alles darauf gerichtet den Brahmanen in Verbindung mit der Sonne zu setzen. „Die, welche diese vollziehen, tragen nur ein Gewand. Sie lassen nichts zwischen sich und die Sonne kommen außer Bäumen und Schutzhütten. Sie steigen nicht tiefer als bis zu den Knien ins Wasser außer auf Anweisung ihres Lehrers“ [1]). Ganz ähnlich eine dem Yajurveda zugehörige Observanz für den, der das Opfer der heißen Milch (Pravargya, Gharma) lernt oder vollzieht: „Er hat folgendes zu beobachten. Er darf sich im Sonnenschein nicht bedecken — ‚ich will nicht vor ihm (dem Sonnenwesen) verborgen sein‘. Er darf im Sonnenschein nicht ausspeien — ‚ich will ihn nicht bespeien‘. Er darf nicht im Sonnenschein seinen Urin lassen — ‚ich will ihn nicht beschmutzen‘. So weit sein Schein reicht, so weit reicht er — ‚ich will ihn nicht durch jene Dinge verletzen‘. Nachts soll er bei Licht essen: damit macht er sich ein Abbild dessen, der da glüht“ [2]). Die Stelle schließt dann freilich mit Worten, in denen der Geist eines anderen Zeitalters lebt: „So aber sprach Āsuri: Nur eine Satzung ist es, in der die Götter wandeln, die Wahrheit. Darum soll er allein die Wahrheit reden.“

Ich füge dieser Zusammenstellung noch Bestimmungen an, die beim Somaopfer für die zweite, gesteigerte Weihe [3]) gelten. Die Weihe (Dīkṣā) stellt, wie oben ausgeführt wurde [4]), ihrem ursprünglichen Wesen nach einen mit Erhitzung verbundenen Zauberzustand dar. Bei der zweiten Weihe schließt der Opferer die Fäuste noch enger und zieht die heilige Schärpe noch fester (s. oben S. 398 f.). Hier heißt es nun [5]): „Er nimmt die Erhitzungsobservanz auf sich [6]) (d. h. er

[1]) Gobhila III, 1, 31 ff.

[2]) Śatapatha Brahmaṇa XIV, 1, 1, 33. Dieselben Vorschriften wiederholt Paraskara II, 8 für den Snātaka.

[3]) *avāntaradīkṣā*. Vgl. Caland-Henry 66.

[4]) Siehe S. 401 f.

[5]) Taitt. Saṃhitā VI, 2, 2, 7; vgl. Āpastamba XI, 2, 2 f.

[6]) Vgl. Śatapatha Brahmaṇa XIV, 1, 1, 29.

nimmt nur heiße Milch zur Nahrung). Mit kochendem Wasser wischt er sich (die Hände) ab. Denn durch kaltes verlöscht Agni: zu dessen Entflammung verfährt er so." Man sieht, wie auch hier die Observanz darauf gerichtet ist, den Opferer mit der Substanz oder Kraft der Hitze zu erfüllen. —

Weiter schließen nun Observanzen an, deren Sinn es ist, den Verlust einer derartigen Kraft zu verhüten. Dahin gehört das Verbot des Badens und des Scherens von Haar und Bart (des Beschneidens der Nägel usw.).

Baden wie Scheren, beides in deutlich erkennbarer Parallelität, erscheint im Ritual in sehr verschiedenartigen Zusammenhängen, auf die hier einen Blick zu werfen zweckmäßig sein wird.

Das Bad [1]) mit seiner Kraft eine dem Menschen anhaftende Substanz zu entfernen, muß, je nachdem es sich um Heil- oder Schadenbringendes handelt, vermieden oder vorgenommen werden. So begegnet es im Ritual sehr häufig als Reinigung, die vor einer heiligen Handlung vollzogen wird. Ehe der Somaopferer in die Dīkṣā eintritt, badet er mit einem Spruch, in dem die Wasser als reinigend, alle Unreinheit wegführend angerufen werden [2]). Braut und Bräutigam baden vor der Hochzeit oder vollziehen Waschungen. Die Frau, an welcher die Zauberhandlung gegen Unfruchtbarkeit oder in ihrer Schwangerschaft die Scheitelziehung vollzogen werden soll, badet vorher, und so fort. Auf der anderen Seite aber darf, wer sich Übungen unterzogen hat, die eine besondere Heiligkeit oder Geweihtheit mitteilen, vor Ablauf der Zeit, während deren ihm dieser spezielle Charakter beiwohnt, nicht baden, wovon dann wieder die Konsequenz ist, daß eine solche Periode des untersagten Badens ihren Abschluß in einem Bad findet, das jenen Charakter abwäscht und seine bedenkliche Hinübernahme

[1]) Vgl. Winternitz' Index (SBE. L) unter *Bath*. S. auch Eitrem, Opferritus und Voropfer 76 ff.

[2]) Vaj. S. IV, 2 (Ṛv. X, 17, 10); Katy. VII. 2. 15.

ins profane Leben verhindert. Die besonders ausgeprägte Anwendung dieser Anschauungen auf den Darbringer des Somaopfers, in der Korresponsion der ihn mit Geweihtheit durchtränkenden Dīkṣā und des jene fortnehmenden Avabhṛtha-Bades, haben wir oben (S. 408 ff.) betrachtet. Wir haben dort auch schon die Analogie berührt, in der dies Verhältnis zu den für den Brahmanenschüler geltenden Gebräuchen steht. Bei diesem geht ein reinigendes Bad [1]) der Aufnahmezeremonie voran, welche den ihm eigenen Charakter der Geweihtheit begründet; ein Bad schließt die Lehrzeit, indem es diesen Charakter fortnimmt. Die Konsequenz würde sein, daß inzwischen das Baden untersagt gewesen wäre. Sie hätte praktisch an Undurchführbarkeit gestreift und ist wenigstens im Zeitalter der uns vorliegenden Ritualrechtstexte nicht gezogen worden [2]). Doch wird für die der Lehrzeit des Brahmanenschülers durchaus analoge einjährige Weihezeit, die mit dem Bartscheren (*godāna*) des heranwachsenden Jünglings verbunden ist [3]), „das Baden, Kämmen, Zähneputzen, Füßewaschen" in der Tat verboten [4]). Zu den asketischen Übungen, die mit der Feier der Jahreszeitenfeste (*cāturmāsya*) verbunden sind, gehört es „nicht ins Wasser zu steigen vor dem Reinigungsbade (*avabhṛtha*)" [5]): wo die Zusammengehörigkeit des für eine gewisse Zeit geltenden Badeverbots und des Bades am Ende dieser Zeit besonders deutlich hervortritt. In einem Vers, der das Streben des der Askese (*tapas*) sich Hingebenden als nutzlos schildert [6]),

[1]) Hiraṇyakeśin G. I, 1. 7.

[2]) Siehe Āpastamba Dharm. I, 1, 2, 30 (aber vgl. 28); Baudhayana I, 2, 3, 39; Gautama II, 8 (aber vgl. 13); Manu II, 176.

[3]) Eröffnet wird diese Weihezeit wie die Lehrzeit durch einen Akt, der „Einführung" genannt und der Einführung des Brahmanenschülers gleich ist. Auch hier ist als ständige Pflicht Tragen des Gürtels, Ausgehen auf Almosen, Anlegen von Brennholz am heiligen Feuer usw. vorgeschrieben. Gobhila III, 1, 10. 27.

[4]) Gobhila III, 1, 20. 21.

[5]) Katyayana V, 2, 21.

[6]) Aitareya Br. VII, 13.

heißt es: „Was soll der Schmutz, was das Fell, was der Bart, was die Askese?“ Der Schmutz, d. h. offenbar das Vermeiden des Bades, ist also Charakteristikum dessen, der durch Tapas besondere Zaubermacht in sich erzeugen will. Es scheint, daß diese Anschauungsweise vom Menschen auch auf das in eine heilige Handlung verflochtene Tier übertragen wurde: das Opferroß, das man vor seiner Darbringung weihte und es dann ein Jahr lang in Freiheit herumstreifen ließ, mußte während dieser Zeit „von Gewässern, in denen Baden möglich ist“, ferngehalten werden [1]).

Ähnliche Regeln wie für das Baden werden, wie schon erwähnt, für das Scheren aufgestellt [2]). Uralt ist der Gebrauch des Scherens bei jenen Einweihungszeremonien, die für das Kind ein Jahr oder einige Jahre nach der Geburt und dann später wieder für den heranwachsenden Jüngling vollzogen werden — wo das Haar zurechtgeschnitten und in die der einzelnen Familie eigentümliche Form gebracht, zum Abzeichen der Familie gestaltet, später auch der Bart geschnitten wird [3]). Der Ritus gilt als Reinigung des Hauptes und als eine zu langem Leben und Glück führende, insonderheit auch mit der Korrektheit der gentilizischen Verhältnisse verknüpfte Handlung [4]). Unzweifelhaft ist der Ge-

[1]) Katyayana XX, 2, 13.

[2]) Siehe besonders Frazer, *Golden Bough*[2] I, 368 ff. und Winternitz, Index (SBE. L) unter *Hair*. Ein eigentliches Haaropfer hat das vedische Ritual, soviel ich sehe, nur im Totenkult erhalten (s. unten den betreffenden Abschnitt). Daß ein Büschel weißer Haare, die zwischen den Hörnern eines Widders gewachsen sind, beim Tieropfer auf die *uttaranābhi* geworfen werden (Schwab 36, vgl. auch den Ritus der Varuṇapraghasaḥ, Hillebrandt, Rit.-Lit. 117), dürfte nicht als solches aufzufassen sein (über die besonders repräsentative, krafterfüllte Natur der Stirnhaare vgl. Eitrem, Opferritus und Voropfer 407 ff.).

[3]) Hillebrandt, Ritual-Literatnr 49. 50.

[4]) In den zugehörigen Sprüchen heißt es: „Mit dem Messer, mit dem Dhatar („der Schöpfer“) des Bṛhaspati, Agnis und Indras Haar geschoren hat zu langem Leben: damit schere ich es dir zu langem Leben, zu schönem Ruhm und Wohlsein.“ — „Reinige sein Haupt,

sichtspunkt der Reinigung von einem dem Haar anhaftenden Tabu in der Tat dabei wenigstens mit im Spiele [1]). Auch im übrigen erscheint das Scheren ganz wie das Bad als reinigend, insonderheit als reinigende Vorbereitung für heilige Handlungen oder Weihungen, für den Eintritt in irgendeine neue Situation. So läßt sich, wer das Neu- und Vollmondsopfer vollziehen will, am Tage vorher das Haar (ausgenommen den das Familienabzeichen bildenden Schopf) und den Bart scheren [2]); auch Beschneiden der Nägel wird erwähnt. Der Somaopferer, der, wie oben bemerkt, beim Eintritt in die Dīkṣā (Weihe) badet, läßt sich ebendann auch Haar, Bart und Nägel schneiden [3]). Man sah hierin ein Abtun dessen, was am Körper nicht rein ist, der „toten Haut" [4]); es mochte auch die Absicht mitspielen — ausgesprochen scheint diese allerdings nirgends zu sein — beim Opfern das Familienabzeichen möglichst sichtbar zu machen. Eine Reinigungshandlung ist das Scheren und Nagelbeschneiden weiter offenbar auch, wo es nach einem Todesfall von den Überlebenden zugleich mit einer Waschung, Erneuerung des Feuers, Anschaffung neuer Geräte vollzogen wird [5]): das alte Haar, dem die Todesmächte nahe gekommen sind, soll den Menschen nicht ins neue Leben begleiten. Und nichts anderes bedeutet offenbar die Vornahme derselben Handlungen am Toten selbst vor der Bestattung [6]): vor dem Quasiopfer der Leichenverbrennung und dem Eintritt des Hingegangenen

---

beschädige nicht sein Leben". wird zum Barbier gesagt. Siehe Āśvalayana G. I, 17, 12. 16; 18, 5 und die Parallelstellen. Vgl. auch Gautama XX, 5.

[1]) Ich verweise auf Frazer a. a. O. 387.

[2]) Hillebrandt, Neu- und Vollmondsopfer S. 3 f.

[3]) Hierher scheint mir auch die Scherung bei den drei Jahreszeitenopfern (*cāturmāsya*) zu gehören; mit diesen waren Observanzen verbunden, deren Eingang die Scherung bezeichnet. Vgl. Śatapatha Br. II, 6, 4, 5 ff.. Katy. V, 2, 13 f. 21. Āśv. Śr. II, 16, 22 ff. usw.

[4]) Śatapatha Br. III, 1, 2, 1; Maitr. Saṃhita III. 6. 2.

[5]) Āśvalayana G. IV, 6, 4.

[6]) Āśvalayana Śr. VI. 10, 2; Gṛhya IV. 1, 16.

in ein neues Dasein soll er von der todbefleckten Unreinheit des alten befreit werden.

Nun treffen wir aber anderseits — entsprechend wie beim Bade — auf Fälle, in denen das Haarschneiden verboten ist.

Ist eine Person gänzlich von einem heilbringenden Fluidum erfüllt, so wird dieses als durch den gesamten Körper mit Einschluß von Haar und Nägeln verbreitet gedacht. So heißt es von dem, der die Vedentexte für sich selbst in voller Kenntnis der mystischen Bedeutung dieses Akts vorträgt, daß er, mag er auch gesalbt und geschmückt auf bequemem Lager ruhen, sich doch „bis zu den Nagelspitzen mit Tapas (Askese) erfüllt“ [1]). Die Neuvermählte wird am vierten Tag nach der Hochzeit, vor der ersten ehelichen Beiwohnung, mit Wasser, in das die Überreste unheilvertreibender Opferspenden getan sind, „samt Haaren und Nägeln gesalbt“ [2]). Schon oben begegneten wir einem Vers, der das Tapas wie im Schmutz des Asketen und im Fell, das er trägt, so auch in seinem Bart verkörpert zeigt [3]): bis in den Bart hinein ist er vom Zauberfluidum durchdrungen. Die Konsequenz ist natürlich, daß man, solange es darauf ankommt, sich die betreffende Kraft zu erhalten, von dem mit ihr gesättigten Haar und Bart nichts aufgeben darf; wobei vielleicht auch das Bedenken dagegen mitspielt, daß abgeschnittenes Haar das gefährliche Fluidum an unrechte Stellen übertragen, auch Feinden eine Handhabe zur Schädigung des Geweihten bieten würde. So bezeugt der eben erwähnte Vers, daß der Asket seinen Bart wachsen läßt. Für die oben (S. 424) besprochene einjährige Observanz beim Bartscheren des Jünglings gilt das Verbot wie des Badens so auch des Scherens [4]). Auf die königliche Weihe folgt eine einjährige Observanz, während welcher

[1]) Śatapatha Br. XI, 5, 7, 4.
[2]) Gobhila II, 5, 6.
[3]) Ait. Br. VII, 13, oben S. 424 f.
[4]) Gobhila III, 1, 22.

der Geweihte sich wohl abreiben aber nicht baden, sich das Haar wohl verkürzen aber nicht scheren lassen darf[1]). Über den Grund spricht ein Brāhmaṇatext[2]) sich deutlich aus: „Das ist die gesammelte Kraft und der Saft der Wasser, womit sie ihn (bei der Königsweihe) begießen: die erreicht, wenn er begossen wird, zuerst sein Haar. Wollte er sein Haar scheren, würde er diese Herrlichkeit das Ziel verfehlen und verschwinden lassen: deshalb schert er sein Haar nicht. Ein Jahr lang schert er es nicht, denn jährig ist die Dauer der Observanz."

Die so gestaltete Observanz wird natürlich, wie die des Nichtbadens durch ein Bad, so durch Scheren abgeschlossen. Für den König, der die königliche Weihe gefeiert hat, vollzieht man ein Jahr später „das den Abschluß der Observanz bildende Somaopfer mit Namen Haarscherung"[3]). Wir fanden, wenn auch nicht für die Schulzeit selbst, so doch für eine analoge Observanz neben dem Verbot des Badens das des Scherens: bei der die Schulzeit abschließenden Zeremonie (*samāvartana*) erscheint zusammen mit dem rituellen Bad auch das Scheren von Haar und Bart sowie der Körperhaare und das Beschneiden der Nägel[4]). Der Somaopferer, der vor der Eingangsweihe gebadet hat und sich hat scheren lassen, legt zum Schluß den Charakter der Geweihtheit durch ein neues Bad ab und läßt sich Haar und Bart scheren[5]).

Hier sei noch erwähnt, daß auch das Lächeln ähnlich wie das Scheren als Kraftverlust betrachtet wurde. Der altvedische Vergleich von Blitz und Lachen ist bekannt;

---

[1]) Katyayana XV, 8, 28; Latyayana IX, 2, 18. 21. Selbst den Pferden im Königreich darf nicht die Mähne geschnitten werden (Lāty. a. a. O. 26).

[2]) Śatapatha Brahmaṇa V, 5, 3. 1 vgl. 6.

[3]) Śatapatha Br. a. a. O. 2; vgl. Laty. IX. 3. 1 ff.

[4]) Śānkhāyana G. III, 1, 2; Gobhila III, 4, 24.

[5]) Āpastamba XIII, 23, 16. Ebenso bei größeren Opferkomplexen, Śankhāyana Śr. XVIII, 24, 19; Katyayana XIII, 1, 6.

die Vorstellung war, daß der Lächelnde gewissermaßen ein Etwas von Lichtkraft von sich ausstrahle. Daher wurde für den Dīkṣita, den Empfänger der Somaweihe, die Regel aufgestellt, beim Lächeln die Hand vorzuhalten „zum Festhalten des Glanzes“ [1]).

Endlich liegt die Vermutung nahe, daß die Vermeidung eines Kraft- oder Substanzverlustes, wie beim Verbot von Baden und Scheren, so ebenfalls beim Verbot geschlechtlichen Umgangs, wenn auch hier wohl nicht als einziges Motiv, mit im Spiel ist. Wenn vorgeschrieben wird, das Opferroß von Gewässern, die zum Baden geeignet sind, sowie von Stuten fernzuhalten [2]), drängt sich die Parallelität beider Regeln untereinander und mit denen, die dem Menschen bei bestimmten Gelegenheiten Enthaltung vom Baden und vom Geschlechtsverkehr vorschreiben, von selbst auf. Ein Brahmaṇatext, der für eine vom Opferroß vollzogene Begattung eine Sühnspende vorschreibt, erklärt die Wirkung dieser Spende dahin, daß der Opferer vermittels ihrer „durch Samen Samen in das Roß setzt“ [3]). Der begangene Fehler liegt also darin, daß von der geweihten Substanz etwas verloren gegangen ist. Ebenso erscheint in den Sprüchen für den mit der Dīkṣā Geweihten und den Brahmanenschüler, der einen Samenverlust erlitten hat, für den Mann, der zu einem von ihm nicht zu berührenden Weibe gegangen ist usw., durchweg die Vorstellung von dem erlittenen und wieder zu ersetzenden Kraftverlust [4]).

---

[1]) Taitt. Ār. V, 1, 4. Etwas anders Taitt. Saṃh. VI. 1, 3, 8. — Vgl. auch Āpastamba Dh. 1, 2, 7, 6. 7.

[2]) Katyayana XX, 2, 12. 13.

[3]) Śatapatha Br. XIII, 3, 8, 1, vgl. Taitt. Br. III, 9, 17, 4 f.

[4]) Der Dīkṣa-Geweihte bittet, daß „was ihm vom Saft unbeachtet entfallen sei, ihn von neuem kräftigen möge“ (Vaitānasūtra 12, 9; Ähnliches § 8 über entglittenen Speichel). Vom Brahmanenschüler, der Samenverlust erlitten hat, wird gesagt, daß sein Atem zu den Maruts, seine Kraft zu Indra usw. entwichen sei; er betet: „Mich mögen die Maruts benetzen, mich Indra und Bṛhaspati, mich möge dieser Agni benetzen mit langem Leben und mit Kraft“ (Taitt. Ār.

Das Gebet [1])

Das Opfer wurde von Gebet begleitet. Wie dieses in die heilige Handlung eingefügt war, wurde schon beschrieben [2]); für einige weitere Bemerkungen über Form und Inhalt der Gebete sowie über die Auffassungen der vedischen Dichter vom Wesen und der Macht des Gebets wird dies der Ort sein.

Selbstverständlich gab es neben dem rituell geordneten Gebet auch das freie, wie Not oder Wunsch des Augenblicks dazu trieb. Durch sein Gebet „hat der Kaufmann, der sich tummelnde, den Strand erreicht". „Als Atri, der hinab in die Erdspalte geriet, euch rief, ihr Aśvin, wie ein Weib der Hilfe bedürftig, kamt ihr im Augenblick herbei mit heilbringendster Adlerschnelle" [3]). Schwerlich wird das freie Gebet der vedischen Zeit etwas anderes gewesen sein als ein Namhaftmachen des einzelnen konkreten Wunsches, verbunden etwa mit Wendungen, welche diesen und die Person des Betenden der Gottheit besonders dringend ans Herz legten; an ein Beten, das Ausdruck eines beständig mit der Gottheit sich im Zusammenhang fühlenden Innenlebens gewesen wäre, kann hier nicht gedacht werden. Übrigens war das freie Gebet, das sich auf einen bestimmten Wunsch richtete, allem Anschein nach wesentlich eingeengt durch die frühzeitige Entwicklung einer rituellen Kunst, die mehr oder minder jeden Wunsch vorhergesehen und für ihn die wenn auch noch so geringe Opferspende — besonders

II, 18). Taitt. Ār. I, 30: „Zu mir kehre zurück die Sinnenkraft, Leben und Segen, zu mir kehre Brahmanenschaft, zu mir Besitz. Der Samen, der mir heute zur Erde entglitten ist, der zu den Kräutern, den Wassern entflohen ist, den nehme ich wieder in mich auf zu langem Leben und Glanz." Vgl. noch Āśvalāyana G. III, 6, 8, Kātyāyana XXV, 11 21 und die Bemerkungen oben S. 332 f. über das Eselopfer des Brahmanenschülers.

[1]) Siehe Winternitz' Index (SBE. L) unter *Prayers*.

[2]) Siehe namentlich S. 387 f. Vgl. auch S. 3 ff. 13 f.

[3]) Ṛv. V, 45, 6; 78, 4.

häufig Spenden von Opferbutter — samt dem zugehörigen Spruch festgestellt hatte. Für einen Kranken opfert man sechs Spenden von gekochten Reiskörnern mit dem Lied: „Ich löse dich durch die Opferspeise, daß du leben mögest"; wer sich reichen Bestand von Großvieh wünscht, opfert tausend Spenden vom Mist eines Kälberpaars; wer Glück bei Handelsunternehmungen begehrt, opfert abgeschnittene Stückchen von den Waren mit einer Formel, welche die Götter um Segen für den Handel anruft[1]): überall ein fertiges liturgisches Formular; und wenn es sich hier auch nicht um Tradition der ältesten vedischen Zeit handelt, haben wir doch Grund auch schon in diese eine so starke Ausbildung zur Starrheit neigender ritualistischer Tendenzen zurückzuverlegen, daß es fraglich ist, ob damals der freien Unmittelbarkeit des Gebets ein wesentlich größerer Raum zukam.

Das liturgisch geordnete Gebet tritt meistens, aber entfernt nicht jedesmal, in Verbindung mit Opferhandlungen auf. Eine gewisse wenn auch nur relative Unabhängigkeit dem Opfer gegenüber weisen schon jene von Darbringungen nicht begleiteten Gebetshymnen auf, die man in der Frühe des Somaopfertages an die Morgengottheiten richtete: an den das Dunkel erhellenden Agni, die Morgenröte, die beiden Aśvin[2]). Ein weiteres Beispiel eines opferlosen Gebets ist die „Dämmerungsandacht", die der Brahmanenschüler nach Śānkhāyana[3]) „im Walde, ein Holzscheit in der Hand, sitzend Tag für Tag schweigend . . . bis zum Erscheinen der Sterne vollzieht, indem er nach Ablauf der Dämmerung die großen Worte, die Sāvitrī[4]) und die Segen-

[1]) Āśvalāyana G. III, 6, 3 (Ṛv. X. 161): Gobh. IV, 9, 13; Hiraṇy. G. I, 15, 1.

[2]) Siehe oben S. 207. 241 f.

[3]) Gṛhyasūtra II, 9.

[4]) Die „großen Worte" sind die drei in ṛgvedischer Zeit wohl noch nicht zu dieser solennen Verbindung zusammengestellten Worte *bhūr bhuvaḥ svaḥ*. Das erste heißt „Erde", das dritte „Sonne"; im zweiten sehe ich Aneinanderfügung der ersten Hälfte von *bhūḥ* und der zweiten von *svaḥ*: so würde die ganze Formel Vereinigung von

sprüche murmelt. Ebenso morgens nach Osten gewandt, stehend, bis die Sonnenscheibe erscheint". Solches Gebet konnte natürlich durch Gesten der Adoration verstärkt werden wie die des Upasthāna, des verehrungsvollen Sichhinstellens vor ein Objekt der Anbetung, z. B. vor das heilige Feuer oder die Sonne. Über die segensreiche Wirkung eines solchen Upasthāna, das man an seine Opferfeuer richtete, sagt ein Brāhmaṇatext[1]): „Der Bittende findet einen Geber, aber der Erhalter mag auch den, welchen er zu erhalten hat, übersehen. Wenn er nun (zum Feuer) sagt: ‚Ich bin von dir zu erhalten; erhalte mich!' dann kennt ihn das Feuer; dann bedenkt es, daß es ihn zu erhalten hat."

Das rituell fixierte Gebet — oder etwas, das dem Gebet ähnlich ist — konnte auch die Gestalt des bloßen Gedankens annehmen. Beim liturgischen Vortrag des Verses, in dem das Wort „reich an starken Söhnen" vorkommt, soll der Priester an einen starken Sohn denken, falls die Gattin des Opferers sich einen solchen wünscht; in einer analogen Verbindung soll er an Leibesfrucht denken, wenn die Gattin des Opferers danach Verlangen hat; schickt er sich an auf die Somaschößlinge mit dem Preßstein zu schlagen, soll er an seinen Feind denken, um die Schläge auf den zu richten; an einer bestimmten anderen Stelle des Rituals soll der Opferer denken: „Agni, Vāyu. Blitz, Mond! Möge ich Gemeinschaft mit euch erlangen" — oder was er sich sonst wünscht[2]). Die Auffassung eines solchen rituell vorgeschriebenen Gedankens als Gebet in unserem Sinn des Wortes ist übrigens wohl ungenau. Es handelt sich, wie es scheint, nicht sowohl darum, den Göttern als Kennern der menschlichen Gedanken einen Wunsch nahezubringen, sondern

---

Erde und Sonne oder Bewegung von jener zu dieser ausdrücken. — Über die Savitrī s. S. 64 A. 1.

[1]) Śatapatha Br. II, 3, 4, 7.

[2]) Śānkhāyana Śr. V, 9, 19; 14, 12; Śatapatha Br. III. 9, 4, 17; Śankh. IV. 8, 4. 5. Das stehende Verb in dieser Verbindung ist *dhyā*.

vielmehr darum, einer mit Zauberwirkungen ausgestatteten Prozedur durch die magische Kraft des eigenen Denkens eine bestimmte Richtung mitzuteilen, eine bestimmte Wirkung zu verleihen.

Wenn auch, wie früher ausgeführt ist[1]), das den Gott beim Opfer preisende und anrufende liturgische Gebet überwiegend poetische Form hat, der das Opfergerät, den einzelnen Opferhandgriff usw. weihende Spruch dagegen prosaische, so finden sich doch vielfach, und zwar einigemal gerade an zentralen Stellen des Opferrituals, auch prosaische Gebete[2]). Eins von ihnen, dem Roßopfer zugehörig, wurde schon mitgeteilt (S. 370) und sein Hinausgehen über die Interessen des einzelnen zu denen des öffentlichen Lebens hervorgehoben. Ein anderes spricht der Hotar beim Neu- und Vollmondsopfer: „Es seien dir bei diesem Opfer, o Opferer, freundlich beide Himmel und Erde, die dem Hausstand Heil bringen, die frisches Naß träufeln, furchtlos und verschwiegen, die breite Weide besitzen und Sicherheit verleihen, die den Himmel regnen und die Wasser strömen lassen, die Heil bringen und Labung spenden, die Saft und Milch in Fülle haben, denen zu nahen und auf denen zu wandeln gut ist . . . Langes Leben erfleht er (der Opferer); Glück in der Nachkommenschaft erfleht er; Reichtum erfleht er; Vorrang unter seinen Verwandten erfleht er; daß er weiter die Götter verehren möge erfleht er; reichlicheres Bereiten von Opferspeise erfleht er; Himmelsdasein erfleht er; alles Liebe erfleht er. Was er durch dies Opfer erfleht, möge er das erlangen, darin Glück haben. Das mögen die Götter ihm geben. Das erlangt Gott Agni von den Göttern, wir Menschen von Agni“[3]).

---

[1]) Siehe oben S. 3 f., 12 f.

[2]) Natürlich nicht in dem durchweg poetischen Ṛgveda, also auch nicht in einer Fassung ältester vedischer Zeit. — Hier ist auch an die oben S. 387 besprochenen Nividformeln zu erinnern.

[3]) Āśvalāyana Śr. I, 9, 1. 5; Śatapatha Br. I, 9. 1, 4 f.; Hillebrandt. Neu- und Vollmondsopfer 143 f.

Diese Prosagebete, der Kraft und Würde nicht entbehrend, haben doch wenig von der Wärme und Innigkeit, von der weihevollen Erhabenheit etwa jener Gebete, in denen der alttestamentliche Beter um sein eigenes und seines Volkes Heil flehte. In nüchtern sachlichem Ton zählt der Priester die Güter auf, die man sich vom dargebrachten Opfer für den Opfernden, eventuell auch für das Volk oder richtiger für die höheren Stände versprechen darf — alles ganz innerhalb der Sphäre positiver Glücksgüter: langes Leben, Reichtum, angesehene Stellung, günstige Witterung, schließlich etwa noch Himmelswohnung; von seelischen, sittlichen Gütern ist nicht die Rede[1]).

In der zuletzt berührten Beziehung stehen jene insonderheit dem Somaopfer zugehörigen, teils für die Rezitation, teils für den Gesang bestimmten poetischen Gebete der ältesten Zeit, welche die Sammlung des Ṛgveda und damit die Hauptmasse der vedischen Gebete bilden, mit den eben mitgeteilten prosaischen durchaus auf einer Linie. Sie haben es aber neben, ja vor dem Namhaftmachen der menschlichen Wünsche in erster Linie mit dem Preis des Gottes zu tun; seine Größe und Macht, sein geheimnisreiches Wesen, seine Taten verherrlichen sie: ich habe den in diesen Lobpreisungen herrschenden Ton schon früher (S. 3 f.) charakterisiert. Die Bitte um die Gaben, die man von dem durch solches Lob befriedigten Gott erhofft, pflegt sich an jenes kurz anzuschließen[2]). „Wir haben Wünsche, Herr der falben Rosse," sagt man zu Indra, „du bist der Geber; hier sind

---

[1]) Wenn es im Roßopfergebet heißt: „In Heiligkeit werde der Brahmane geboren," so ist „Heiligkeit" *(brahman)* natürlich nicht in ethischem Sinn zu verstehen; gemeint ist die mystische Macht und Kunst, sozusagen das Zauberfluidum, das dem Priesterstand innewohnt.

[2]) Ganz nach dem Schema: „Zuerst sucht der Betende die Götter seinen Wünschen gnädig zu stimmen. Dann trägt er diese Wünsche im eigentlichen Gebet den Göttern vor" (Wundt, Völkerpsychologie II. 3, 661).

wir; da sind unsere Gebete." Und Indra selbst spricht zu den Frommen: „Den Soma pressend fordert Güter von mir" [1]). Von diesen Gütern ist meist in ziemlich allgemeinen Ausdrücken die Rede, wie das der wenig individuellen Weise jener liturgischen Poesie entspricht. Man bittet um Gaben, um Schätze, um Segen, um Schutz und Sieg über alle Anfechtungen. Wird die Sprache des Betenden bestimmter, so pflegt von langem Leben und kräftigen Nachkommen die Rede zu sein, von Rindern und Rossen, Wagen und Gold und auch davon, daß es den Feinden, Geizigen, Brahmanenhassern übel gehe, daß der Gott ihre Habe wegnehmen und sie den Frommen zuteilen möge. Nur selten wird um solche Güter wie rechtes Denken oder darum gebetet, daß man nicht tun möge was die Götter strafen; in der Atmosphäre befriedigten Wohlergehens, die hier herrscht, treten die Bitten um Versöhnung mit dem erzürnten Gott, um Befreiung von den Fesseln der Schuld [2]) weit hinter dem Gebet der Reichen und Glücklichen um Macht und Sieg zurück. Man unterstützt seine Bitten durch die Erinnerung an den eigenen Eifer, an die alte Freundschaft mit dem Gott und an dessen frühere Wohltaten — mehr um solche Erinnerung handelt es sich, als um eigentlichen Dank —; man gibt dem Gott zu verstehen, daß, wäre man selbst wie er und er wie der Mensch, Erhörung und reicher Segen nicht auf sich warten lassen würde. Die Töne der Leidenschaft, der demutvollen Hingabe, des Ringens nach groß und tief erfaßten Zielen menschlichen Daseins sind der Äußerlichkeit dieser Gebete fremd. —

Die Auffassung der vedischen Dichter [3]) sieht im Gebet, dieser „vom Herzen gezimmerten Opferspeise" [4]), ein Mittel

[1]) Ṛv. VIII. 21, 6; X. 48, 5.

[2]) Über diese insonderheit an Varuṇa gerichteten Gebete verweise ich auf S. 299 ff.

[3]) Siehe die Materialien bei Bergaigne I, 277 ff.; II, 267 ff., vgl. auch Zimmer 337 ff.

[4]) Ṛgveda VI, 16, 47.

den Gott zu erfreuen und zu stärken, das an wirksamer Kraft hinter dem eigentlichen Opfer kaum zurücksteht. Besonders ist es natürlich das Element der Lobpreisungen, auf dem diese Wirkung des Gebets beruht; an ihnen findet der Gott sein Vergnügen; aus der Erinnerung an seine alten Taten schöpft er Lust zu neuen. Spezielle Vorzüge des einzelnen Gebets kommen hinzu seine Wirkung zu steigern. Bald empfiehlt der Dichter sein Lied als altbewährt, als von den Vätern ererbt; bald preist er sein „neues schönes Loblied, aus dem Herzen kommend" den Göttern an; er sagt: „Vorwärts bringe ich mein Wort, das neue, frisch geborne." Vor allem aber muß das Lied von tadellos kunstvoller Schönheit sein. Der Sänger hat es gezimmert „wie ein geschickter, werktüchtiger Mann einen Streitwagen"; er hat es von allen Fehlern befreit „wie man Korn mit der Schwinge reinigt", „wie gereinigte Opferbutter". „Dem Agni Vaiśvānara wird ein neues, glänzendes, schönes Gebet bereitet wie man den Soma reinigt." Solche Gebete, „aus dem Gedanken geboren wie der Regen aus der Wolke", strömen dem Gott zu wie die Flüsse zum Meer rinnen, wie die Kühe zur Hürde gehen. Wie die Mutterkühe das Kalb belecken sie ihn und brüllen ihn an. Sie umschmeicheln und umarmen ihn wie die Gattinnen den Gatten, die liebenden den liebenden. Sie stärken ihn wie Somatränke. „Durch ihre Hymnen vermehren die Somaspender Indras mächtige Kraft." „So groß er ist, sein Leib soll noch größer werden, den man mit Lobliedern und Hymnen preist." „Die Priester mit Gesängen Indra erhöhend haben ihn groß gemacht, daß er die Schlange töte." „An den breiten, breitjochigen Wagen schirren sie durch das Lied des schnellen Gottes falbe Rosse, die Rosse, die Indra fahren, die durch das Wort angeschirrt werden." Die Wirkung des Hymnus und Liedes auf den göttlichen Hörer, ihn zu erfreuen und ihm die Wünsche des Menschen mitzuteilen, spielt hier schon hinüber in selbständige, auf der eigenen Kraft des geweihten Wortes beruhende Zauberwirkung. Wir treffen hier wieder jene Ver-

mischung von Gebetsspruch und Zauberspruch an, die schon in anderem Zusammenhang (oben S. 318) als genaues Gegenbild der Vermischung von Opferhandlung und Zauberhandlung zu berühren war [1]).

Die einzelnen Opfer und Feste

Die Opfer des Tages-, Monats- und Jahreslaufs. Bei dem Überblick über die einzelnen Opfer des vedischen Kults stellen wir die regelmäßig wiederkehrenden voran: denn wohl schon längst hat sich aus der vom augenblicklichen Bedürfnis beherrschten Ordnungslosigkeit der Götterverehrung die Ordnung eines Festkalenders entwickelt [2]). Zwar versagt hier, abgesehen von wenigen mehr oder minder versteckten Spuren, das Zeugnis des Ṛgveda; bei der vorwiegenden Beziehung der alten Hymnenpoesie auf das Somaopfer ist eben das zu erwarten. Aber die ganze Sachlage erlaubt auch diesen Kreis der regelmäßigen Opfer wenigstens den Grundzügen nach mit großer Wahrscheinlichkeit in die älteste Zeit zurückzuverlegen.

Opfer begleiten den Lauf des Tages, des Monats, des Jahres. Zwar betreffs der beiden an den Tag geknüpften Handlungen, des morgendlichen und abendlichen „Feueropfers", kann man zweifelhaft sein, ob sie der ursprünglichen Intention nach vollwertige Opfer sind; es scheint zu-

[1]) Über das Aussehen der Zaubersprüche und die ihnen zugeschriebene Wirkungsart s. unten den Abschnitt über das Zauberwesen.

[2]) Hier sei der Einteilung der heiligen Handlungen in der späteren Doktrin gedacht: *nityakarmāṇi, naimittikakarmāṇi, kāmyakarmāṇi*, d. h. 1. stehende Handlungen, 2. solche, die durch bestimmte Anlässe hervorgerufen sind (beispielsweise durch einen Geburtsfall), 3. solche, die sich auf Erlangung eines bestimmten Wunsches richten. (Beispiele hierfür sind S. 310 f. berührt; besonders ist zu verweisen auf Caland, *Over de „Wenschoffers"* [1902].)

treffender, sie in erster Linie als die regelmäßige, freilich, wie sich von selbst versteht, kultisch ausstaffierte Bedienung des Opferfeuers zu verstehen, die zu dessen Erhaltung notwendig ist[1]). Neben dem Feueropfer werden morgens und abends auch Speisegaben an alle Wesen dargebracht. Man bedenkt die im Hause und um das Haus waltenden Götter und Genien; an der Schwelle und im Mörser, im Bett und in der Wassertonne legt man Speise hin. Auch den Seelen der Hingegangenen gießt man im Süden, der Himmelsgegend der Toten, eine Spende aus. Man wirft für Hunde und Vögel Futter hin. Man speist schwangere Frauen, Knaben, Greise.

Dem Monat folgt das Neumonds- und Vollmondsopfer, dem Jahreslauf vor allem drei um je vier Monate voneinander entfernte Feste an den Vollmondstagen um den Beginn von Frühling, Regenzeit, kühler Jahreszeit. Die beiden Hauptpunkte des Mondmonats, unter ihnen vornehmlich der Vollmond, hinter ihnen zurücktretend dann noch der Halbierungspunkt der abnehmenden Monatshälfte: dies sind nach der einfachen Ordnung des Veda die regelmäßigen Festzeiten. Ein Kalender, der, wie die Fasten des alten Rom, ohne Unterschied Tage von jeder beliebigen Lage innerhalb des Monats zu Festtagen gemacht hätte, mit den Spuren allmählichen Werdens, des Zusammenwachsens hierher und dorther stammender Elemente, war nicht vorhanden. Den gewiß im Lauf der Zeit von der priesterlichen Beflissenheit immer stärker empfundenen Ansprüchen der zahlreichen Gottheiten auf Anteil an den regelmäßigen Opfern genügte man nicht durch Einrichtung neuer Feste, sondern dadurch, daß man die alten immer größeren Götterscharen gelten ließ: keines der regelmäßigen vedischen Opfer wird —

[1]) Daß dieser morgendliche und abendliche Ritus schon auf die rgvedische Zeit zurückgeht, wird durch Stellen wie Rv. IV, 2, 8, VII, 1, 6 wahrscheinlich gemacht. — Über die morgendliche Feueranschürung als Zauber zur Herbeiführung des Sonnenaufgangs s. S. 110.

in dem Entwicklungstadium wenigstens, das die Ritualtexte uns vorführen — einem Gott gefeiert[1]).

Bei den Kuchenspenden des Neu- und Vollmondsopfers ist unter den mannigfaltigen Gottheiten, die den Ritualtexten zufolge beteiligt sind, vielleicht neben Agni Indra als die hauptsächlichste anzusehen. Nicht zwar als ob dieser seiner Natur nach etwas mit den Mondphasen zu tun gehabt hätte; der Mond zeigte eben nur die Zeit dafür an, dem mächtigsten aller Götter seine Ehren zu erweisen. Mir scheint, daß dies Opfer in seiner häufigen Wiederkehr als das Hauptstück innerhalb des regelmäßigen Kultus betrachtet werden darf[2]). Der Neumond — oder überhaupt der abnehmende Mond — war auch die Zeit, zu der die Seelen der Vorfahren ihre monatliche Speisung erhielten.

Während die erwähnten, an den Gang des Tages und Monats geknüpften Feiern wesentlich identisch im Opferritual des einen wie der drei Feuer (S. 347 ff.) auftreten, gehören die drei den Jahreslauf begleitenden, der natürlichen Dreiteilung des indischen Jahres in die heiße, nasse, kühle Zeit entsprechenden Feste allein dem größeren Ritual an; die Meinung muß gewesen sein, daß ihrer Begehung der Unterhalter nur des einen häuslichen Feuers nicht gewachsen oder nicht würdig sei. Neben ritueller Dutzendware, wohl aus der Werkstätte der jüngeren vedischen Opferordner, begegnet hier eine Reihe alter Riten, welche

[1]) Anders die außerordentlichen, im Fall bestimmter Wünsche dargebrachten Opfer; die pflegen sich an einen Gott, der eben den betreffenden Wunsch erfüllen soll, zu richten.

[2]) Wenn die Ritualtexte Agni-Soma am Vollmond mit Agni-Indra am Neumond alternieren lassen, so machen die Daten des Rgveda (vgl. oben S. 95) es unwahrscheinlich, daß schon in ältester Zeit eins der hervortretendsten Opfer an Agni-Soma gerichtet gewesen ist. Anscheinend ist hier der ursprüngliche Zustand durch die bekannte, jüngerem Zeitalter angehörige priesterliche Vorliebe für dies Götterpaar verschoben worden, wobei auch die Identifikation von Soma und Mond eine Rolle gespielt haben wird.

die unverfälschte Farbe volkstümlichen Kultwesens bewahrt haben. Bei jedem der Feste stehen insonderheit die Maruts im Vordergrund, welche die nach-ṛgvedische Zeit schwerlich in dieser Weise hervorgehoben hätte. Bei der zweiten Feier, die um den Beginn der Regenzeit vollzogen wird, stellt die Darbringung von Karīrafrüchten, die man auf die Opferspenden wirft, offenbar, der sonstigen kultischen Verwendung dieser Früchte entsprechend[1]), einen Regenzauber dar; das rechtzeitige Einsetzen der Regenzeit soll befördert werden. „Daß Kaṛīrafrüchte genommen werden, geschieht für Regen, für die Erlangung von Speisesegen", sagt ein Brāhmaṇatext[2]) ausdrücklich. Auf einer nördlichen Opferstätte wird dem Varuṇa, auf einer südlichen den Maruts geopfert. Aus Gerstenmehl hergestellte, mit Wolle beklebte Figuren eines Widders und eines Mutterschafes, bei denen die Geschlechtskennzeichen besonders stark hervorgehoben sind, werden den Darbringungen beigefügt. Das zu dieser Feier gehörende große Sühnopfer, die Verbrennung des Gerstengebäcks und die Beichte der Gattin des Opferers über ihre Buhlen ist schon oben (S. 323 f.) besprochen. Den Schluß macht ein dem Avabhṛtha (S. 408 f.) ähnliches Bad. Die Beziehung auf Fruchtbarkeit tritt beim Widderpaar deutlich zutage. Aber handelt es sich um Fruchtbarkeit der Herden, weil die Figuren Widder und Mutterschaf sind, oder des Getreides, weil sie aus Gerstenmehl gemacht sind, so daß die Tiere etwa als Repräsentanten des Getreidedämons aufzufassen wären[3])? Ein gewöhnliches Erstlingsopfer liegt offenbar nicht vor; da wäre für Gerste vielmehr der Frühling die rechte Zeit[4]). Sondern es scheint, daß, wie im übrigen bei diesem Fest die Vorstellung der Abwendung von

[1]) Siehe z. B. Taitt. Saṃh. II, 4. 9, 2, und vgl. Caland, *Over de „Wenschoffers"* 6 f.

[2]) Maitr. Saṃh. I, 10, 12 am Ende.

[3]) So Hubert-Mauss, *L'année sociologique* 1898, 110 f. — Sind beide Gesichtspunkte zugleich gültig?

[4]) Hillebrandt, V. M. III. 35.

Sünde, Unheil, Götterzorn dominiert, so auch hier das Verlangen nach Fruchtbarkeit mit der speziellen Wendung auf Beschwichtigung der Mißgunst Varuṇas auftritt[1]). Varuṇas Kornfrucht ist die Gerste, sein Tier der Widder. Beides weist auf diesen Gott, der auch in den vorher berührten Sühnriten eine Rolle spielt[2]). Daß eine Feier, die es so vorwiegend mit Unheimlichem zu tun hat, ein Bad als Abschluß verlangt, ist verständlich. — Mit dem dritten der drei Jahreszeitenfeste ist ein großes Totenopfer, eine Art Allerseelenfest verbunden: das uralte winterliche Totenfest der indoeuropäischen Zeit[3]) kann an dieser Stelle in den Rahmen des indischen Rituals eingefügt scheinen. Neben der Totenfeier aber steht ein Opfer an Rudra Tryambaka, den gefährlichen bogenführenden Gott, dessen Angriffe man von sich und den Herden entfernen, dessen heilende Kraft man sich zuwenden will. Auf einem Kreuzweg, an der Wohnstätte der unheimlichen Götter, opfert man ihm je einen Opferfladen für jeden Hausgenossen; einen überschüssigen Fladen[4]) vergräbt man in einem Maulwurfshaufen: „Das ist dein Teil, Rudra; der Maulwurf ist dein Tier“: „damit weist er ihm den Maulwurf unter den Tieren zu: so tut jener dem übrigen

[1]) Śatap. Br. II, 5. 2, 1 ff. wird erzählt, daß im Anfang die Geschöpfe die Gerste Varuṇas aßen. Er bestrafte sie. Prajapati half ihnen mit diesem Opfer, löste sie von Varuṇas Fessel.

[2]) Da Varuṇa und die ebenfalls am Fest beteiligten Maruts Regenspender sind (Bergaigne II, 185), so ist möglich, wenn auch natürlich unbeweisbar, daß Varuṇa ursprünglich als solcher (man denke an die Karīrafrüchte) an diese Stelle des Festkalenders gelangt war (ähnlich Hillebrandt, V. M. III, 34) und dann als sündenstrafender Gott die Sühnfeier hierher gezogen und das Hineintragen des Sühnecharakters in den Getreideritus veranlaßt hat. Doch findet sich eben die hier vorliegende Verbindung des agrikulturellen Ritus mit Übelaustreibung auch anderwärts vielfach (Frazer, *The scapegoat* 134 ff., 225).

[3]) Caland, Über Totenverehrung bei einigen der idg. Völker 78 f.

[4]) Wie bei der eben erwähnten Sühnfeier ein die Sünde in sich aufnehmendes Opfergebäck für jeden Hausgenossen, und eines darüber, hergestellt wird (oben S. 323).

Getier keinen Schaden", erklärt ein Brāhmaṇa[1]). Man murmelt: „Wir haben Rudra sein Teil gegeben, dem Gott Tryambaka, daß er uns gedeihen macht, daß er uns glücklich macht, daß er uns zu festem Ziel führt. Du[2]) bist Arzenei: Arzenei für das Rind, Arzenei für Roß und Mann, Gedeihen für Widder und Mutterschaf." Man umwandelt das Feuer dreimal nach links hin, mit den Händen auf die linken Schenkel klatschend, und dreimal nach rechts hin auf die rechten Schenkel klatschend; auch die unverheirateten Mädchen der Familie gehen mit herum und beten zum Gott Tryambaka, der den Jungfrauen Gatten gibt: „Wie die Gurke vom Stengel möge ich mich von hier lösen, nicht von dort" — vom elterlichen Hause, nicht vom Hause des Gatten. Zum Schluß werden die Reste der Opferfladen in die Luft geworfen, wieder aufgefangen und in zwei Körben an den Enden eines Wagebalkens hoch aufgehängt[3]), als Wegekost für Rudra, daß er in die Ferne ziehe ohne den Menschen Schaden zu tun. —

So weit die drei Jahreszeitenopfer mit ihren volksmäßigen Gebräuchen. Wohl nur durch Künstelei der Opfertheoretiker ist mit diesen Festen ein viertes in Zusammenhang gesetzt worden, das Śunāsīrīya. Der Name lehrt, daß es Genien gewidmet ist, die dem Pflug Segen verleihen. Wenn dies Pflügerfest, entsprechend dem Hinüberreichen der drei anderen Feste über die zwölf Monate des Jahres, auf den dreizehnten, den zur Ausgleichung der lunaren und solaren Zeitrechnung bestimmten Schaltmonat bezogen wird, ist das natürlich eben nur ein Einfall, der eine dem Wesen des Festes fremde Deutung in dieses hineinträgt[4]).

[1]) Śat. Br. II, 6, 2, 10.

[2]) Rudra scheint angeredet.

[3]) Und zwar so hoch, daß kein Rind sie erreichen kann — damit Rudra nicht in seinem Besitz gestört werde? Eine ähnliche Bestimmung s. Kauśika Sūtra 7, 11.

[4]) Für das Śunasīrīya vgl. Hillebrandt, V. M. III, 221 ff. Neben ihm und dem S. 444 zu erwähnenden Fest der Erstlingsfrüchte stehen andere, im ganzen wenig charakteristische Ackerbaugebräuche;

Hier müssen unter den auf den Jahreslauf bezüglichen Riten weiter Reste von Sonnwendgebräuchen, genauer von Gebräuchen der Wintersonnenwende erwähnt werden [1]). Sie erscheinen in der Überlieferung im Zusammenhang eines das Jahr durchziehenden, den Sonnenlauf begleitenden Zyklus von Somaopfern. So sind sie in den Rahmen des Somarituals hineingespannt und mit dessen exklusiv priesterlichem Zeremoniell wenn auch nur oberflächlich verwoben. „Man schlägt die Trommeln. (Der Priester) schlägt die Erdpauke. Lärmmacher machen Lärm" [2]): offenbar handelt es sich um Verscheuchung der in der dunkelsten Jahreszeit besonders mächtigen Geister und Totenseelen. Um ein weißes, rundes Fell, das die Überlieferung mit Recht als Abbild der Sonne erklärt [3]), rauft ein Arier mit einem Śūdra; der Śūdra muß es loslassen und fortlaufen; der andere schlägt ihn mit eben jenem Fell nieder. Der Sinn scheint klar: die Sonne ist in Gefahr den dunkeln Mächten anheimzufallen, aber es gelingt, sie dem arischen Volke zu erhalten. Auf die Sonne, die im Ṛgveda (VII, 87, 5) „die goldne Schaukel am Himmel" genannt wird, scheint es auch zu gehen, daß einer der Priester auf einer Schaukel zu sitzen hat [4]). Er berührt

---

s. namentlich die von mir in den *Sacred Books* vol. XXX S. 304 unter Nr. 23—25 gesammelten Quellen sowie Kauśika Sūtra 20; 24, 1. 2.

[1]) Man vergleiche namentlich die verdienstliche Untersuchung von Hillebrandt, Die Sonnwendfeste in Alt-Indien (Roman. Forschungen Bd. V). Seinen Versuch, Verschiebungen zu erweisen, die für die betreffende Feier die Auffassung als Mittsommerfeier ergeben würden, halte ich nicht für gelungen. Weiter verweise ich auf Friedländer. Der *mahāvrata*-Abschnitt des Çankhayana Āraṇyaka (1900), Keith, Aitareya Āraṇyaka 26 ff., *Veda of the Black Yajus School* CXXX f., meine Bemerkungen Nachr. Gött. Ges. d. Wiss. 1915, 386.

[2]) Śankhayana Śr. XVII, 14, 10 f. Die „Erdpauke" besteht in dem über ein Loch in der Erde gespannten Fell eines Opferstiers; sie wird mit dem Schwanz desselben Stieres geschlagen.

[3]) Vgl. oben S. 85 mit A. 3.

[4]) Vgl. dazu v. Schroeder, Lihgo (Mitt. der Anthr. Ges. in Wien XXXII), S. 2 f.; Frazer, *Golden Bough* [2] II, 451.

mit der Spanne der rechten Hand Schaukelbrett und Erde und spricht: „Der Große vereinte mit der Großen“: man vermißt das Objekt[1]), aber irgendwie schwebt doch vielleicht die Vorstellung vor, daß die Sonne ihren niedrigsten, der Erde nächsten Stand erreicht hat. Andere Gebräuche, die zum Sonnenlauf in keiner direkten Beziehung stehen, kommen hinzu. In einem umhegten Raum auf dem Opferplatz übt man Beischlaf. Man durchschießt ein Kuhfell mit Pfeilen. Um ein Feuer tanzen Mädchen mit gefüllten Wasserkrügen, die sie schließlich ins Feuer ausgießen. Sie singen:

„Schön duften die Kühe, juchhe! Hier ist süßer Saft!
Nach Wohlgeruch duften die Kühe! Der süße Saft!
Die Kühe sind Mütter der Butter! Der süße Saft!
Die sollen bei uns sich mehren! Der süße Saft!
Die Kühchen, die wollen wir baden! Der süße Saft!“ usw.

Überall handelt es sich offenbar um Fruchtbarkeit der Menschen wie der Natur. Auf sie zielt der sexuelle Ritus hin. Die Pfeilschüsse sollen, scheint es, den Verschluß der Wolke öffnen; die wichtigen Winterregen sollen fallen; es soll Wasser für die Kuhherden geben. Die derbe Handgreiflichkeit der alten Volksgebräuche hat sich durchaus erhalten und hebt sich scharf von den rituellen Künsteleien ab, in deren Mitte die Überlieferung sie stellt. —

An den Jahreslauf knüpft sich weiter das Fest, oder vielmehr je nach den verschiedenen Fruchtgattungen die Feste der Erstlingsfrüchte[2]): man hat bei diesen einen wenn auch nicht vollkommen festen Anschluß an die nun einmal als normale Festzeiten empfundenen Termine des Neu- und Vollmonds herzustellen gesucht[3]).

[1]) Vgl. v. Schroeder a. a. O. S. 3 A. 1. Vielleicht zu ergänzen *saṃdhām* (Friedländer, Der mahavrata-Abschnitt 41 A. 2)? Dann würde sich ergeben: „schloß Vereinigung“. Das Śankhayana Araṇyaka (s. Friedländer a. a. O.) deutet den Spruch anders als hier angenommen.

[2]) Vgl. oben S. 310. Lindner im Festgruß an Böhtlingk 79 f., Hillebrandt, Rit.-Lit. 85 f., 119 f.

[3]) Siehe Kauṣ. Br. IV. 12; Paddhati zu Katy. S. 346 f. ed. Weber.

Hier sind schließlich noch einige an feste Daten geknüpfte Riten zu erwähnen, die außerhalb des Rituals der drei Feuer stehen und allein mit dem häuslichen Opferfeuer zu vollziehen sind: so ein am Vollmond des Āśvayuja (um den Beginn des Herbstes) darzubringendes Opfer für das Gedeihen der Herden[1]), ferner die vermutlich einer vergleichsweise jungen Zeit angehörigen Riten des Schlangenkults[2]) am Anfang und Ende der durch die Schlangen besonders gefährdeten Zeit (am Vollmond des Śravaṇa [Juli-August] und des Mārgaśīrṣa [November-Dezember]), vor allem aber die während der Wintermonate zu vollziehenden Feiern der drei Aṣṭakās[3]). Ihr Zeitpunkt — das letzte Mondviertel der betreffenden Monate — steht im Einklang mit der Bedeutung, die sich aus den unbestimmten und schwankenden Angaben der Texte hervorzuheben scheint: in erster Linie sind es offenbar die Manen, denen die Aṣṭakās gelten, so daß diesen Feiern für das häusliche Opferritual eine ähnliche Bedeutung zukommen könnte, wie im Ritual der drei Feuer dem Seelenfest, das mit dem dritten Jahreszeitenopfer verbunden ist (oben S. 441)[4]). Man brachte den

---

Der Sinn der Bestimmung, daß die betreffende Feier, wenn am Neumond gefeiert, dem Neumondsopfer nachfolgt, wenn am Vollmond, dem Vollmondsopfer vorangeht, ist klar: das Opfer soll unter allen Umständen in die glückbringende Zeit des zunehmenden Lichts fallen.

[1]) Von sonstigen auf die Viehzucht bezüglichen Gebräuchen führe ich das Rindopfer für Rudra *(śūlagava)* und die Loslassung des Stieres *(vṛṣotsarga)* an: s. für diese und verwandte Gebräuche die *Sacred Books* XXX S. 304 Nr. 26 zusammengestellten Quellen sowie Kauśika Sūtra 19; 21, 1 ff.; 24. 19 ff.; 51. Von eingehenderer Behandlung dieser Riten ebenso wie der Ackergebräuche muß ich absehen. Allerlei hier einschlagenden Zauber bespricht Henry, *Magie* 102 ff., 106 ff.

[2]) Siehe oben S. 67 und die dort zitierte Schrift von Winternitz.

[3]) Siehe Caland, Altindischer Ahnenkult S. 166 ff., Hillebrandt, Rit.-Lit. 94 ff.

[4]) Mit der Totenverehrung verbinden sich besonders bei der sog. Ekāṣṭaka, die der Wintersonnenwende und dem Jahreswechsel benachbart ist, auf den Jahreslauf und dessen Heiligung bezügliche

Manen das im Totenkult gewöhnliche Klößeopfer und auch ein Tier dar. „Selbst wenn er (der Opferer) noch so unbemittelt ist, soll er die Aṣṭakā doch mit einem Tier feiern. Oder er soll einen Opferkuchen bereiten. Oder er soll einer Kuh Futter vorwerfen. Oder er soll im Wald Gestrüpp anzünden und sagen: ‚Das ist meine Aṣṭakā.' Aber er soll nicht unterlassen etwas zu tun" [1]).

Die Pravargyafeier. Indem wir von diesen Opfern, die sozusagen den regulären vedischen Festkalender ausmachen, zum Somaopfer überzugehen uns anschicken, sei hier zuvörderst ein Ritus erwähnt, der in der Überlieferung als dem Somaopfer zugehörig, dieses vorbereitend erscheint, ursprünglich aber vermutlich selbständig gewesen ist: das Opfer heißer Milch an die Aśvin (Pravargya, Gharma) [2]). Ein spannenhohes Gefäß wird erhitzt. Unter ihm liegt eine Silber-, über ihm eine Goldplatte. Milch einer Kuh und einer Ziege wird hineingegossen und den Aśvin geopfert; der Opferer genießt seinen Anteil davon. Die Ritualtexte schreiben die täglich zweimalige Wiederholung dieser Feier, am Morgen und Nachmittag, durch eine Reihe dem Somaopfer vorangehender Tage vor; im Ṛgveda scheint allein der morgendliche Charakter der Feier hervorzutreten, der Natur der Aśvin entsprechend. „Agni beglänzt der Morgenröten Antlitz; zu den Göttern haben sich der Beter Reden erhoben. Herwärts kommt nun, ihr Wagenlenker, ihr Aśvin, zum strotzenden Gluttrank" — so beginnt ein Lied (V, 76),

---

Vorstellungen; s. Ath. V. III, 10; Ind. Studien XV, 145 f., XVII, 219 f. usw.

[1]) Gobhila IV, 1, 18 ff. Wie das Feuer brannte, gab ein Omen für Glück oder Unglück ab (Taitt. Saṃh. III, 3, 8, 5). Liegt hier ein Sonnenwendgebrauch vor? Anzünden von Gestrüpp übrigens auch beim Ritus zur Befriedigung eines toten Gläubigers (Kauśika Sūtra 46, 40).

[2]) Siehe namentlich Garbe, ZDMG. XXXIV, 319 ff.; Eggeling, SBE. XLIV, XLVI ff.; Hillebrandt, Rit.-Lit. 134 ff.; vgl. auch meine Bemerkungen Nachr. Gött. Ges. d. Wiss. 1915, 387. 389 ff.; Keith, *Veda of the Bl. Yajus School* CXXIII ff.

und ein anderes spricht von den Gluttränken, welche die Morgenröte begleiten (VII, 33, 7). Mir scheint hier — wenn ich dies auch nur als Vermutung auszusprechen wage — ein ursprünglich auf die Sonne sich richtender Zauber vorzuliegen[1]). „Von der Sonne her haben sie den Gharma gebracht," heißt es schon im Ṛgveda (X, 181, 3). Die Hitze des Gluttranks stellt die Sonnenhitze dar; das Opfer soll diese sichern, stärken, vor allem aber sie dem Opferer zugute kommen lassen. Der Beweis kann sich freilich, wie sich bei der Lage unserer Materialien von selbst versteht, fast nur auf die jüngeren Veden stützen. Die aber lassen in der Handlung selbst wie in den Sprüchen als Leitmotiv immer wieder die Vorstellung der Hitze hervortreten, und eine Reihe von Hindeutungen weist dabei speziell auf die Sonnenhitze. Oben (S. 422) war schon von den Observanzen die Rede, die mit der Geheimlehre von diesem Opfer verbunden sind: es war z. B. verboten sich im Sonnenschein zu bedecken, dort auszuspeien oder den Urin zu lassen: klare Hindeutungen darauf, daß man den Darbringer des Gharma als in besonderer Bundesgenossenschaft mit der Sonne stehend betrachtete. Aus den zur Gharmafeier gehörigen Sprüchen[2]) hebe ich die Anrufung an Savitar hervor, „dessen aufwärts gerichteter Drang das Licht hat leuchten lassen bei seinem Antrieb; der goldhändige Weise hat durch sein Walten die Sonne geschaffen." „Dreimal am Tage haben sie des Namens der Sonne gedacht." „Ich sah den Wächter, der sich nicht niederlegt, der hin und her auf seinen Pfaden wandelt" — offenbar ist die Sonne gemeint[3]). Unter den Sprüchen des

---

[1]) Anders Geldner, Ved. Stud. II, 135 auf Grund von Ait. Br. I, 22, 14. Ich sehe in der dort ausgesprochenen Deutung des Ritus auf ein *devamithunam* einen der zahllosen willkürlichen Einfälle der Brahmaṇatheologen; hätte die Sache ihre Richtigkeit, würde sich das in den Riten und zugehörigen Sprüchen anders kundgeben.

[2]) Āśvalāyana Śr. IV, 6, 3. Ṛv. I, 164, 31.

[3]) So erklärt auch die Überlieferung der Brāhmaṇas diesen Spruch ausdrücklich: Śatapatha Br. XIV, 1, 4, 9; Taitt. Ār. V, 6, 4.

Yajurveda, die an den glühenden Kessel gerichtet sind oder von ihm reden, finden sich folgende[1]): „Das Feuer leuchtet, hergekommen mit dem Feuer, mit Gott Savitar, mit der Sonne." „Dem Herzen dich, dem Geist dich, dem Himmel dich, der Sonne dich." „Dem Strahl der Sonne, dem regenspendenden[2]) opfere ich dich." „Beglühe der Sonne Glut." „Sonne bist du; Sonne gib mir." „Singend haben die einen[3]) das große Lied ersonnen: damit haben sie die Sonne festgehalten; damit haben sie die Sonne leuchten lassen." Und ganz im Sinn dieser Sprüche sagen auch die Erklärungen der Brāhmaṇas[4]) für die einzelnen Opferhandlungen überaus häufig, daß die Gharmafeier oder der bei ihr gebrauchte Glutkessel die Sonne ist[5]). — Was speziell den Inhalt des Kessels, die Milch

[1]) Taittirīya Āraṇyaka IV, 7. 1. 2; 8. 4; 17. 1.

[2]) Über diese Seite der Sache vgl. Anm. 5 am Ende.

[3]) Die Angiras. Siehe Ṛv. VIII. 29, 10.

[4]) Z. B. Taitt. Ār. V, 4, 8; 9. 2; 11. 5; Śatapatha Br. X, 2, 5, 5. 15; XIV, 1. 3, 6. 17; 2, 1. 3; 2, 2. 12.

[5]) Ich weise hier noch auf das in das Somaritual verwobene „Sauremilchglutopfer" *(dadhigharma)* hin, das mit dem Gharma in deutlicher ritueller Beziehung steht (Ind. Stud. X. 382: Caland-Henry 283); auch da tritt Zusammenhang mit dem Sonnenlauf hervor: „zur Mitte ihrer Bahn ist die Sonne gelangt", heißt es in dem auf dies Opfer bezüglichen Lied des Ṛgveda (X, 179, 2). Wichtig ist weiter eine Stelle des Froschliedes (Ṛv. VII. 103. 8. 9). Die Frösche, die alljährlich, wenn die feuchte Jahreszeit wiederkehrt, ihre Stimme erheben, werden mit Priestern verglichen, die eine das Jahr durchziehende Feier halten, mit „somaopfernden Brahmanen", mit „Adhvaryus, die am Glutkessel schwitzen". „Sie bewahren die Götterordnung des zwölfgeteilten (Jahres); diese Männer versäumen nicht die rechte Zeit. Wenn im Jahreslauf die Regenzeit gekommen ist, werden die erhitzten Glutkessel zur Ruhe gesetzt." Das spätere Ritual schreibt den Tag vor dem Beginn der Somapressungen dafür vor den Glutkessel fortzutun (Indische Studien X. 365). Man wird den Eindruck haben, daß die Glutkessel der feiernden Frösche in Beziehung zur Sonnenglut der heißen Zeit stehen, die der Regenzeit vorangeht; kommt der Regen, tun die Opferer die Glutkessel fort. So scheint vom Ṛgveda her unsere Annahme, daß das Milchopfer einen auf die Sonne mit ihrer Glut gerichteten Zauber darstellt, Be-

anlangt, so scheint die weiße Flüssigkeit Symbol des Sonnenglanzes zu sein. „Glanz bist du, Licht bist du," sagt der Priester zu ihr[1]), und so stellt ein Vers des Ṛgveda[2]) es unter Indras Taten in eine Linie, daß der Gott „in den rohen die gare (d. h. in den Kühen die Milch) erweckt und die Sonne am Himmel emporgeführt hat". Indem man die Milch glühend macht, teilt man der Sonne Glut mit: und wenn dann weiter, einer mehrfach hervorgehobenen Tendenz entsprechend, der Zauber die Gestalt eines von den Göttern genossenen Opfers annimmt, welche Gottheiten wären mit so großem Recht Empfänger dieses Opfers wie die vor dem Erscheinen der Sonne den Morgen beherrschenden Aśvin? —

Das Somaopfer[3]). In der vedischen Literatur tritt über jeden Vergleich vor allen anderen Kulthandlungen das Somaopfer hervor. Ob dieser Vorrang im wirklichen Leben so bestanden hat wie in der Überlieferung, ist doch die Frage. Die Wertschätzung innerhalb der vergleichsweise engen Kreise priesterlicher Schulen, die durch materielle Interessen wie durch ihre poetische oder spitzfindig-geheimniskrämerische Schöpferkraft zum Somaopfer hingezogen wurden, beweist nicht für eine entsprechend hohe Geltung im religiösen Leben des Volks. Nur wenigen kann die

stätigung zu erhalten Wenn der Ṛgveda aber weiter darauf hinweist, daß sich mit dieser Beziehung auf die Sonnenglut auch die auf den sie ablösenden Regen verbindet, so steht dies zunächst in vollem Einklang mit der oben (S. 448) mitgeteilten Anrufung an den „Strahl der Sonne, den regenspendenden", sodann aber mit folgender Brahmanastelle: „Auf den leuchtenden (Kessel) blicken sie hin; vom leuchtenden (Himmel) her sendet der Regengott den Regen: so gewährt der Regengott Regen; die Geschöpfe gedeihen" (Taitt. Ār. V, 6, 11). Auch die diesem Opfer angehörige Verwendung eines ṛgvedischen Verses (X, 139, 4; vgl. Taitt. Ār. IV, 11, 7), der von Indra spricht, wie er den Wassern nachgeht und dabei die Gehege der Sonne erblickt, führt wohl in denselben Vorstellungskreis.

[1]) Taitt. Ār. IV, 12, 1.

[2]) VIII, 89, 7; dort wird auch die Erhitzung des Gharma berührt.

[3]) Ich verweise vor allem auf Caland-Henry, *L'Agniṣṭoma*

Veranstaltung eines Somaopfers möglich gewesen sein; wo es gefeiert wurde, kann es für die Massen höchstens den Charakter eines unverständlichen Schauspiels gehabt haben, dem man zusah, ohne von seinen Vorgängen selbst berührt zu werden. In der Tat spielt es in den nicht der speziell vedischen Sphäre angehörenden Darstellungen des altindischen Volkslebens, wie in der Literatur der Buddhisten, keine irgend bedeutende Rolle.

Kalendarisch fixiert war das Somaopfer nicht oder doch nicht annähernd mit der Festigkeit wie die oben besprochenen Feiern. Was die in den jüngeren Texten sich findende Regel anlangt, daß es im Frühjahr oder daß es in jedem Frühjahr darzubringen sei, so ist es einmal fraglich, ob diese aus alter Zeit stammt; sodann scheint sie den Frühling eben nur als günstig zu empfehlen, ohne das Opfer in der Weise fest an ihn zu knüpfen, wie etwa das Vollmondsopfer der Vollmondszeit zukommt. Der Charakter des Somaopfers als einer von Reichen und Vornehmen geübten außerordentlichen Liberalitätshandlung gegen Götter und Priester wird durch jene Vorschrift nicht aufgehoben.

Der Soma kann nicht wie das Opfergebäck oder das Opfertier je nach Umständen dem einen oder dem anderen Gott dargebracht werden. Nach der feststehenden Ordnung der Morgenpressung, der Mittags- und der Abendpressung — woran sich dann bei der Feier des „Atiratra" noch nachtdurchziehende Riten schließen[1]) — opfert man ihn einer Reihe von Gottheiten, die wohl einzelner Zusätze fähig ist, in der Hauptsache aber feststeht und der Intention nach offenbar sämtliche Gottheiten[2]) umfaßt: die wichtigeren erscheinen

[1]) Diese Erweiterung der dreigeteilten Tagesfeier durch eine Nachtfeier *(atirātra)* war schon in ṛgvedischer Zeit bekannt; in dieselbe Zeit geht wohl auch die Verbindung mehrerer, eventuell zahlreicher Somaopfertage zu größeren Festkomplexen wenigstens in den Anfängen zurück.

[2]) Mit Ausnahme etwa eines unheimlichen Gottes wie Rudra; vgl. S. 455 Anm. 4.

jede einzeln mit ihrem Namen, und der nicht erschöpfbaren Masse der geringeren wird eine an „Alle Götter" gerichtete Darbringung zuteil. So ist das Somaopfer ein allgemeines Trinkfest für Götter und Priester. Unter den göttlichen Gästen aber genießt einer die Hauptehre, Indra. Wie die Lieder und Opfersprüche vor allen anderen Göttern ihn als Somatrinker feiern, als den Gott, dem der Adler den Soma gebracht und der im Somarausch die größten Taten getan hat[1]), so gibt auch das Ritual ihm den Löwenanteil. Bei der Morgenpressung empfängt unter den anderen Göttern auch er, allein und mit göttlichen Genossen, Spenden und Lobpreisungen. Dann aber gehört die offenbar den Höhepunkt des ganzen Opfers bildende Mittagspressung im wesentlichen ihm allein[2]). Hier werden die vornehmsten Gesangweisen — Bṛhat und Rathaṃtara — auf Texte, die Indra verherrlichen, gesungen. Nach dem Ritual der jüngeren Quellen ist hier jedem der vier mit gesprochenen Rezitationen betrauten Priester eine große Indralitanei zugeteilt[3]). Hier

[1]) Für den Ṛgveda bedarf dies kaum näherer Ausführung; man vergleiche etwa VIII, 2, 4; 3, 20 oder innerhalb des Liedes I, 139 den besonderen Ton von Vers 6. Was die Hervorhebung Indras in den auf den Soma bezüglichen rituellen Sprüchen anlangt, so erwähne ich einen Spruch aus dem Ritual des Somakaufs: „(Soma), gehe in Indras rechten Schenkel ein, willig in den willigen, freundlich in den freundlichen" (VS. IV, 27). Ein Spruch für das weihende Anfassen des Soma: „Schößling für Schößling, Gott Soma, möge sich dir kräftigen für Indra den Schatzgewinner. Indra kräftige sich für dich! Kräftige du dich für Indra!" (VS. V. 7). Andere Sprüche bei der Somabereitung, die Indra als den Empfänger des Opfers hervorheben, sind VS. VI, 30. 32. Man beachte auch die Subrahmaṇyalitanei (Caland-Henry 65).

[2]) Nur daß deren erster Teil sich an „Indra den Marutgeleiteten", also in gewisser Weise auch an die Maruts richtet. Aber an diese doch eben nur als an Indras Gefolgsleute. Daß dies Auftreten der Maruts eine Spezialität besonders des Viśvāmitridenrituals sei, wie Hillebrandt, V. M. III. 211. 322, annimmt, halte ich für irrig. Vgl. meine Note zu Ṛv. VIII, 36 und eine Reihe von Zeugnissen des Ṛgveda.

[3]) Dem Hotar außerdem die in der vorhergehenden Anmerkung erwähnte Litanei an Indra den Marutgeleiteten.

gehört zur Somapressung die pomphafte Rezitation eines Priesters, der bei der Morgenfeier überhaupt nicht beschäftigt war, des Grāvastut, d. h. des „Preisers der Preßsteine“ [1]): es kann kein Zufall sein, daß er eben da in die Erscheinung tritt, wo es sich um den Hauptanteil Indras am Soma handelt. So ist hier alles voll von einer aufs höchste gesteigerten Verherrlichung dieses einen Gottes. Schließlich empfängt Indra denn auch bei der dritten Somapressung in der Reihe anderer Götter von neuem sein Teil [2]). „Des Morgens“, heißt es im Ṛgveda (IV, 35, 7), „hast du den Saft getrunken, Herr der falben Rosse; die Mittagspressung gehört dir allein: trinke nun zusammen mit den Ṛbhus, den Kleinodspendern, die du dir, Indra, zu Freunden gemacht hast um ihrer schönen Werke willen.“

Ob diese Vorzugstellung Indras dahin zu deuten ist, daß das Opfer des Rauschtranks, das sich im Awesta so gut wie im Veda an die Gesamtheit der Gottheiten richtet, seinem letzten Ursprung nach dem Gewittergott allein gegolten habe, kann hier dahingestellt bleiben; über dies in die indoeuropäische Zeit zurückführende Problem wird schwerlich eine bestimmte Entscheidung erreicht werden.

Was nun weiter die übrigen neben Indra in zweiter Linie beim Somaopfer beteiligten Gottheiten anlangt, so kommt als ein hauptsächliches Dokument über diese zunächst die Litanei in Betracht, die den vornehmsten Platz unter den der Morgenpressung angehörenden Rezitationen des Hotar einnimmt [3]), die „Litanei der Gabeldeichsel“ (Praüga-śastra). Wir können sie mit großer Bestimmtheit in den Ṛgveda zurückverfolgen, der mehrere in Einzelheiten allerdings von-

[1]) Caland-Henry 268 f.

[2]) Man vergleiche z. B. die Indra voranstellende Formel bei Katyayana X, 5, 9.

[3]) Sie ist die zweite von den beiden großen Litaneien *(śastra)* des Hotar; die erste richtet sich an Agni, der aber nicht, wie sonst in diesen Litaneien geschieht, zum Somatrank eingeladen, sondern als der das Opfer verrichtende Gott angerufen wird.

einander abweichende Exemplare dieser Litanei enthält[1]). Die Götterreihe ist — unter Beiseitelassung jener Abweichungen — die folgende: Vāyu — der Wind, der vielleicht als schnellster der Götter den traditionell feststehenden Anspruch auf den ersten Trunk des Soma hat —, dann die Paare Indra und Vāyu, Mitra und Varuṇa, die beiden Aśvin; weiter noch einmal Indra, Alle Götter, endlich Sarasvatī. Wenn wir dann im Ritual der jüngeren Texte bei der Morgenpressung noch von den drei Gehilfen des Hotar Litaneien an Mitra-Varuṇa, Indra und das Paar Indra-Agni vorgetragen finden, so bringen diese Daten zum Kreis der genannten Gottheiten noch Agni hinzu, allerdings nicht als für sich selbst stehend, sondern in der Gesellschaft Indras; mehrere ṛgvedische Hymnen machen das hohe Alter dieses Götterpaars als eines somaempfangenden wahrscheinlich[2]). —

[1]) Vgl. die eingehenden Auseinandersetzungen von Bergaigne. *Recherches sur l'histoire de la liturgie védique*, 31 ff. und meine Noten zu I, 135. 139. — Daß Spuren der vedischen Überlieferung, wie Hillebrandt, V. M. I, 258, sie gesammelt hat, in die Vorgeschichte der betreffenden Ordnungen zurückführen, bezweifle ich. Wenn z. B. Vaj. Saṃh. XIX. 26 „nur die Aśvins" als Empfänger der Frühspende genannt sein sollen — was übrigens nicht ganz genau ist —, so zeigt die Erwägung des Sautramaṇīrituals, in das jener Vers hineingehört, wie die Aśvins zu ihrer für unsere Frage ziemlich belanglosen Rolle dort gelangt sind.

[2]) Die hier angegebene Götterreihe, die sich aus den Litaneien der Hotarpriester ergibt, stimmt der Hauptsache nach zu der, auf welche die beim Schöpfen der Somaportionen vom Adhvaryu vorzutragenden Sprüche (VS. VII, 1 ff. usw.) führen. Die Abweichungen im einzelnen zu diskutieren würde hier zu weit führen. — Den obigen Angaben über die Morgenpressung und ihre Gottheiten füge ich hinzu, daß jener Pressung noch eine in die ṛgvedische Zeit zurückgehende (Ṛv. I, 15; II, 36. 37) Reihe von zwölf Somaschöpfungen zugehört, die den sechs Priestertümern von Hotar, Potar, Neṣṭar, Agnīdh, Brahman (d. h. Brahmaṇacchaṃsin; vgl oben S. 396), Praśastar und zugleich, wie es scheint, den zwölf Monaten korrespondieren: ihre Gottheiten sind der Reihe nach, zuerst jenen sechs Priestern entsprechend, Indra, die Marut, Tvaṣṭar, Agni, wieder Indra, Mitra-Varuṇa; sodann viermal der „Reichtumspender" (Draviṇodas), die

Von der Mittagspressung mit ihrer ausschließlichen Zugehörigkeit an Indra, zu dem sich nur noch als sein Gefolge die Maruts stellen, war schon die Rede. — Die Abendpressung umfaßt nach dem Ritual der jüngeren Veden Somaschöpfungen für die Ādityas, Savitar, Alle Götter, Agni als den von den Götterfrauen begleiteten; hinterher noch für Indra als den Herrn der falben Rosse. Die Ordnung der Litaneien entfernt sich davon einigermaßen; es werden zwei vorgetragen: an Alle Götter — mit Hauptabschnitten an Savitar, Himmel und Erde, die Ṛbhus und Alle Götter — und an Agni samt den Maruts, welche Litanei unter bunt gemischten anderen Bestandteilen auch einige Verse an die Götterfrauen enthält [1]). Mir scheint kein Zweifel, daß diese Ordnungen in wesentlichen Stücken von denen der ṛgvedischen Zeit abweichen. Nach den Daten der alten Hymnensammlung waren es offenbar die Ṛbhus, oder die Ṛbhus mit Indra, denen der Hauptanteil am abendlichen Soma zukam; sie sind in der späteren Ordnung auf eine verhältnismäßig untergeordnete Stelle zurückgedrängt worden [2]). Für die Ādityas [3]) und für die eigentümliche, in der Natur der betreffenden Gottheiten wenig motivierte Verbindung Agnis mit den Maruts [4]) bezeugt der Ṛgveda in der Tat die Beteiligung am Somatrank, freilich an so wenigen Stellen, daß es naheliegt, hier an eine in der alten Zeit noch nicht zu allgemeiner

---

Aśvin, Agni. — Den Kombinationen der Priester mit den Gottheiten möchte ich teilweise oberflächlichere Bedeutung beilegen als Hillebrandt V. M. I. 262 tut.

[1]) Das jüngere Ritual läßt der Verbindung von Agni und den Maruts bei der Abendpressung auch eine schon am Morgen geschöpfte Somaportion zufallen; vgl. Caland-Henry 167 f. 381.

[2]) Die Spur ihrer einstigen Geltung hat sich noch darin bewahrt, daß der bei der Abendpressung zur Reinigung des Soma gehörende Gesangvortrag das „Ṛbhu-Reinigungslied" heißt. — Vgl. auch Hillebrandt Ved. Mythol. I, 257; III, 144.

[3]) Siehe Ṛv. VII, 51.

[4]) Ṛv. V. 60 und das den Somatrank allerdings nicht erwähnende Lied III, 26; s. meine Note dazu.

Geltung gelangte Besonderheit einzelner Familienrituale zu glauben. Auch die Götterfrauen läßt schon der Ṛgvedg vom Soma genießen, und ebenso entspricht die Heranziehung von Indras Rossen zusammen mit dem Gott selbst — gleichviel ob sie gerade an der Stelle und in der Form stattgefunden hat wie im späteren Ritual — vollkommen den Anschauungen des Ṛgveda. Für wahrscheinlich aber halte ich, daß die Somaspende an Savitar nicht in die alte Zeit zurückgeht. In den Liedern des Ṛgveda an diesen Gott könnte sonst kaum jede Beziehung auf den ihm dargebrachten Soma fehlen [1]). Es ist bezeichnend, daß man als Einzelvers dem Gott die Spende zu übergeben (*yājyā*) einen nicht ṛgvedischen Vers [2]) wählen oder wohl vielmehr verfassen mußte, um darin auf den Somatrank des Savitar hinweisen zu können.

Wir mußten etwas länger bei diesen Details verweilen, damit das Verhältnis des Somaopfers zu den älteren und jüngeren Schichten der vedischen Götterwelt hervortrete. Eine Gottheit, die für die jüngeren Veden von so überragender Bedeutung ist wie der Weltenschöpfer Prajāpati, konnte beim Somaopfer wohl in Nebenriten, in leicht kenntlichen Hinzufügungen zum ursprünglichen Ritual Eingang finden; von den eigentlichen Grundlagen jenes Opfers ist sie ferngeblieben. Und was von Prajāpati gilt, gilt wenigstens annähernd auch von Savitar. Savitar, in so vielen Liedern des Ṛgveda gefeiert, ist ohne Zweifel wesentlich älter als Prajāpati, aber doch spricht alles dafür, daß dieser Gott mit dem abstrakten Namen (der „Erreger") und der abstrakten Wesenheit [3]) zu den jüngeren Gebilden der vedischen Götterwelt gehört. Offenbar muß das Somaritual wenigstens bis zur ṛgvedischen Zeit fest genug gestanden haben, um einem solchen Gott den Eingang zu verwehren [4]). So ist

[1]) Stellen wie Ṛv. IV, 34, 8 oder IX, 81, 4 wird man nicht als vollgültig anerkennen.

[2]) Śankhāyana VIII, 3, 4; Āśvalayana V. 18, 2.

[3]) Vgl. oben S. 63 f.

[4]) Anders wird die wenigstens im ganzen (doch vgl. Ṛv. I, 122, 1;

denn — auch dieser Tatsache wurde schon in anderem Zusammenhang (S. 105) gedacht — in gewissem Sinn selbst Agni vom Kreis der somatrinkenden Gottheiten ausgeschlossen. Er trinkt Soma nur etwa an nebensächlicher Stelle als Glied einer längeren Götterreihe auf Grund seines Verhältnisses zu einem der Priester, an deren Reihe jene Götterreihe angeknüpft ist[1]), oder in Gemeinschaft mit Indra[2]), an dessen Wesen er dann gewissermaßen teilnimmt, aber nicht kraft eigenen Rechts und unter Ehrenerweisungen, die seiner Bedeutung in der ṛgvedischen Vorstellungswelt entsprechen würden. Wir dürfen in diesen Ordnungen des Somaopfers die Spur eines Zeitalters sehen, für das Agni, von jener Bedeutung noch entfernt, nur der Diener der Götter, aber kein den großen Himmlischen gleichberechtigter Gott war. —

Es ist oben (S. 315 f. usw.) davon die Rede gewesen, wie mannigfaltig sich im vedischen Kultus die beiden Vorstellungskreise des Opfers als einer das Wohlwollen der Götter gewinnenden Liberalitätshandlung und des Zaubers, der auf den Lauf der Dinge direkt einwirkt, kreuzen. So kann es nicht überraschen, wenn dem Somaopfer zauberhafte Nebenwirkung beigelegt wird: es ist ein Regenzauber, offenbar nicht, oder doch nicht in erster Linie, insofern es die Gnade der regenspendenden Götter anregt, sondern den Regen direkt beeinflussend. Das Hervorströmen des Somasaftes aus seinem Verschluß in der Pflanze, sein tropfenweises Rieseln durch die Seihe waren Vorgänge ganz ähnlich den sonst beim Regenzauber geläufigen, wo man irgend ein Abbild des Regens oder des Naßseins der Erde, der Kräuter usw. her-

Caland-Henry 210) wohl anzunehmende Ausschließung des Rudra zu deuten sein: sie beruht auf der Scheu vor der Nähe des gefährlichen Gottes. Das Aitareya Brāhmaṇa (III, 34) spricht vom Vortrag eines Verses an ihn, durch den er abgefunden werden soll. Eben in dieser Rezitation aber zeigt sich die ganze Angst, die man vor ihm hatte: das Wort „herbei" und den Namen Rudra, die in dem Vers vorkommen, änderte man, um ihn nicht herbeizurufen.

[1]) S. oben S. 453 Anm. 2.

[2]) Resp. den Maruts, s. S. 105 Anm. 3.

stellte und dann die entsprechende Leistung von der Natur erwartete. So ist der durch die Seihe tröpfelnde Soma, selbst ein Sohn Parjanyas, des Regengottes, dessen Befruchtung ihn hat wachsen machen, ein Regenspender. „Mit des Himmels Samen, dem milchreichen, ist er verbunden," heißt es von ihm. „Er schafft Wasser; er läßt den Himmel regnen." „Ströme uns den Regen des Himmels herbei." „Läutere dich uns zum Regen, zu Wasserwogen vom Himmel her" [1]). —

Gesamtbild des Somaopfers. Die Texte, die das Somaopfer behandeln, stellen uns in der Überfülle ihrer Details das Treiben an der Stätte eines solchen Opfers anschaulich vor Augen, und wenigstens den Hauptzügen nach dürfen wir dies Bild gewiß auch in die Zeit des Ṛgveda zurückverlegen. Ein Gedränge priesterlicher und weltlicher Zuschauer ist zusammengeströmt [2]). Auf der ebenen Fläche des Opferplatzes, der höchstgelegenen der Umgebung, baumlos, aber reich an Graswuchs, brennen die drei Feuer mit Opfergras umstreut [3]). Zwischen ihnen, am nächsten dem

---

[1]) Ṛv. IX. 74. 1; 96. 3; 39, 2; 49, 1. Ähnliches ist häufig; vgl. noch Taitt. S. II, 4. 9, 2. Bergaigne *Rel. védique* I S. XII. 214 f., Henry in Caland-Henry 486 f. Liegt nicht auch im Beisatz von Wasser, Milch usw. zum Soma ein auf Wasserbesitz, Milchbesitz usw. gerichteter Zauber? Man vergleiche etwa TS. III, 2, 8, 4 f. (Caland-Henry 336 f.). Die Zauberbedeutung ist ebenfalls klar, wenn beim Somaopfer u. a. Wasser aus einem Fluß verwandt wird, der sich durch einen Berg bricht (Hillebrandt V. M. I, 212): die Wirkung der Flußbefreiung durch Indra soll dem Opferer gesichert werden. Daß dem Somaopfer auch die Wendung auf Lichtzauber gegeben werden kann, zeigt sich bei der Ṣoḍaśin genannten Opferform: vgl. Hillebrandt V. M. III. 217, meine Noten zu Ṛv. I, 6 (S. 8).

[2]) „Wer beim Soma Gaben empfängt und wer nicht, beide kommen herzu; sie kommen herzu jene Herrlichkeit anzuschauen." Śatapatha Br. II. 2. 3, 1.

[3]) Ich wage kein sicheres Urteil darüber, inwieweit beim Somaopfer die Verwendung des Backsteinaltars, dessen Konstruktion von der jüngeren vedischen Theologie zu einem Hauptprachtstück ritueller Geheimniskrämerei ausgestaltet worden ist (Weber, Ind. Stud. XIII,

östlichen für die Darbringungen bestimmten, liegt die durch Ausgraben vertiefte, grasbestreute Fläche der Vedi, ein längliches Viereck mit eingeschweiften Seiten. Hier und dort sieht man allerhand Schuppen, die Pfosten, an welche die Opfertiere gebunden werden, die Sitze und Feueraltäre der einzelnen Priester, Gefäße für Sprengwasser und Weihwasser aller Art, die Preßgerätschaften, Kübel und Schalen für den Soma. Dazwischen die Menge der still oder mit gemurmelten Sprüchen ihre Verrichtungen treibenden Priester, denen Diener und Nebenpersonen aller Art zur Seite stehen; der Opferherr selbst mit seiner Gattin, abgemagert von den Entbehrungen der vorbereitenden Weihen. Die Handlung, der durch viele Tage die verschiedensten Zurüstungen vorangegangen sind, beginnt in erster Morgenfrühe mit der Litanei an die frühwandelnden Gottheiten. Bald ist man mit der Bereitung und Darbringung von Opferkuchen beschäftigt, bald mit dem Opfer des Ziegenbocks an Agni oder der elf Opfertiere an verschiedene Gottheiten, bald mit dem Pressen der Somapflanzen, der Reinigung des gewonnenen Tranks, mit mancherlei Mischungen, Hin- und Hergießen in verschiedene Gefäße, Spenden des Soma an die Götter und Genuß des den Priestern zukommenden Anteils. Dazwischen gibt es Befehle des einen Priesters an den anderen, gegenseitige Zurufe, Sichanfassen, Reverenzen vor den Feueraltären, weihende Berührung von Gefäßen oder des eigenen Körpers, Austeilung von Geschenken des Opfernden an die Priester — von Rindern, Rossen, Gold, Kleidern. Die Reinigung des heiligen Tranks durch das Sieb von Schafhaar wird begleitet vom eintönigen, in wenigen Noten sich bewegenden Gesang der drei priesterlichen Sänger, die dasitzen, den Blick unverwandt geradeaus auf den Horizont gerichtet. Sitzend tragen auch die rezitierenden Priester vor, denen der Adhvaryu, der vornehmste Verrichter der eigentlichen Opferhandlungen, oder ein Gehilfe des Adhvaryu

217 ff., Hillebrandt, Rit. Lit. 161 ff.), in die ältere Zeit zurückverlegt werden kann. Doch s. meine Darlegung NGGW. 1916.

gegenübersitzend mit feierlichem Zuruf respondiert — jene Rezitationen, in denen unter stereotypen Wendungen und gekünsteltem Spiel mit Rätseln und Geheimnissen mancher Gedanke voll sinniger Poesie, manches Wort voll kühner Schönheit hervorleuchtet, gerichtet an die unsichtbaren Zuhörer, die auf der Opferstreu sitzend gedacht werden: die Scharen der Götter samt den Götterfrauen, vor allem Gott Indra, der mit seinem Falbengespann herbeigekommen ist, ungehemmt durch die Anrufung anderer Opferer, sich an dem ihm winkenden Rauschtrank gütlich zu tun. So ziehen sich die Handlungen und Vorträge den Tag über nach der dreiteiligen Reihenfolge der Morgenpressung, der Mittags- und der dritten Pressung hin: bunt durcheinander Anrufungen an Götter, die Neuschöpfungen des indischen Geistes sind, und an solche, die der Vergangenheit des indoiranischen oder indoeuropäischen Volkslebens entstammen — dazu auf der einen Seite, wenigstens in dem Bild, das die jüngeren Texte geben, darüber gelagert die Vorstellungen einer vergleichsweise modernen, Natur und menschliche Person rationalistisch betrachtenden Denkweise, auf der anderen Seite hinter allem erscheinend Ältestes, Zaubervorstellungen und Zauberhandlungen, bei denen der rohe Stempel fernster, wilder Vorzeit noch nicht vollkommen verlöscht ist.

Riten für Anlässe des Familienlebens. Wir überblicken weiter die hauptsächlicheren unter den Kulthandlungen, welche die Ereignisse des Familienlebens begleiten, wobei wir — soweit solche Trennung möglich ist — nicht die außerhalb unserer Aufgabe liegende familienrechtliche, sondern eben nur die kultische Seite dieser Handlungen berücksichtigen.

Voran stellen wir die Hochzeit.

Es kann als wahrscheinlich gelten [1]), daß die indische Hoch-

[1]) Ich verweise vor allem auf L. v. Schroeder, Die Hochzeitsbräuche der Esten und einiger andrer finnisch-ugrischer Völkerschaften in Vergleichung mit denen der indogermanischen Völker (Berlin 1888), Schrader, Reallexikon der idg. Altertumskunde, unter „Heirat“;

zeit von der indoeuropäischen Form der Riten vieles bewahrt hat. Während an die uralte Raubehe höchstens zweifelhafte Spuren erinnern, drücken die Hochzeitsgebräuche des Veda vielmehr die vielfach auf einem Kauf beruhende oder doch mit Spuren des Frauenkaufs behaftete [1]), in friedlich weihevoller Ordnung sich vollziehende Vereinigung des Mannes mit der Frau aus, die ihm untergeben und doch in hoher Achtung — wenn auch nicht immer als einzige Genossin [2]) — neben ihm steht; dazu ferner das Vertreiben aller unholden Mächte, das Herbeirufen gemeinsamen Glücks durch lange Jahre und gesegneter Nachkommenschaft. Im ganzen bewegen sich begreiflicherweise die Hochzeitsbräuche — und dies gilt auch von den anderen Zeremonien verwandter Art — mehr auf dem Gebiet des Zaubers als des Opferkultus [3]). Die Handergreifung gab die Braut in die Hand des Gatten; der Stein, den sie betreten mußte, teilte ihr seine Festigkeit mit; die sieben Schritte, die sie vom Gatten geführt zu tun hatte [4]), und gemeinsamer Genuß von Opferspeise begründeten Freundschaft und Zusammengehörigkeit. War dann die Braut vom elterlichen Hause, mit dem Wagen über zwei hingebreitete Fäden, einen blauen und einen roten, hinfahrend [5]), in das Haus des Gatten hinübergeführt und in dieses eingetreten

M. Winternitz, Das altindische Hochzeitsrituell (Wien 1892), und denselben in den *Transactions of the International Folklore Congress* (London 1892). 267 ff.; die speziell indischen Materialien auch bei Hillebrandt, Rit. Lit. 63 ff.

[1]) Doch kam einerseits selbstverständlich Frauenraub vor, anderseits sind in der Gesetzliteratur Proteste gegen den Frauenkauf häufig. Vgl. über diese Verhältnisse Jolly, Recht und Sitte 49 f., 51 f.

[2]) Jolly a. a. O. 64.

[3]) Ich scheide lieber nach diesen Kategorien als mit Winternitz (Hochzeitsrituell 57) nach denen des „Zivilakts" und der religiösen Akte.

[4]) Vgl. über die sieben Schritte als Begründung eines Freundschaftsbundes Haas Ind. Stud. V, 321; Winternitz Hochzeitsrituell 53; *Transactions* 270.

[5]) Vgl. hierüber Zachariae WZKM. XVII. 144 ff.; Samter, Geburt, Hochzeit, Tod 167 ff.

ohne die Schwelle zu berühren[1]), so wurde durch Niedersitzen auf einem roten Stierfell und durch den auf ihren Schoß gesetzten Sohn einer Frau, die nur männliche lebende Kinder geboren hatte, Segensfülle und insonderheit die Hoffnung auf gesunde männliche Nachkommenschaft in sie gelegt. Die Verehrung der Götter steht bei diesen Riten mehr im Hintergrund. Am nachdrücklichsten wandte sie sich an Agni, den mit dem Leben des einzelnen und der Familie am engsten verwachsenen Gott[2]). So fand eine dreimalige Umwandlung des Feuers statt[3]), des göttlichen Zeugen der Eheschließung, der dann als häusliches Feuer das junge Paar durch das neue Leben zu begleiten hatte. Auch verschiedene Opferspenden wurden dargebracht; daß aber bei diesen eine wirklich eingewurzelte Beziehung auf bestimmte die Ehe segnende Gottheiten im ganzen wenigstens nicht obwaltete, ist deutlich sichtbar. Beispielsweise lautete zu einer der hervortretendsten unter diesen Spenden, dem Opfer gerösteter Körner aus den hohl zusammengelegten Händen der Braut, der vom Bräutigam zu sprechende Spruch: „Körner streuend spricht dies Weib: Möchte ich den Verwandten Heil bringen! Möchte mein Gatte lange leben!“[4]) — eben nur ein ganz allgemeiner Segen, in dem von einem Gefühl des Verbundenseins mit konkreten, persönlichen, das eigene Wohl und Wehe lenkenden Mächten nichts zu spüren ist.

Man kann schwerlich sagen, daß sich die zahlreichen, bald diesen, bald jenen Gott in flüchtiger Anrufung nennenden, bald diesen, bald jenen Zaubersegen aussprechenden Verse und Sprüche, von denen das Hochzeitsritual durchsetzt ist,

---

[1]) Vgl. Crooke, *Folklore* XIII, 238 ff.

[2]) Vgl. oben S. 129.

[3]) Wenigstens für die Empfindung der vedischen Zeit eine Agni dargebrachte Verehrung; ursprünglich offenbar Lustrationszauber.

[4]) Nach der Fassung des Śankhayana (Gṛhya I, 14, 1). Ebenso Apastamba G. V, 6; Hiraṇyakeśin I, 20, 4. Etwas anders allerdings Āśvalāyana I, 7, 13; Pāraskara I, 6, 2; Gobhila II, 2, 6 f. (vgl. oben S. 129).

weit über das Niveau dieses Segensspruches erheben. Am meisten, aber zugleich im wenigst erfreulichen Sinn entfernt sich von dessen Ton der eigentliche Hochzeitshymnus, das Sūryālied[1]), das bei der Hochzeitsfeier von einem Brahmanen vorgetragen wurde. Es war ein in der jüngeren ṛgvedischen Zeit entstandenes Lied von der Hochzeit der Sonnenfrau Sūryā mit Soma — jenem mystischen Soma „den die Brahmanen kennen, von dem keiner genießt", dem Mond: ein Lied voll leerer priesterlicher Geheimniskrämerei, aller Poesie entbehrend, die das Glanzbild des himmlischen Gattenpaars mit den Hoffnungen irdisch häuslichen Glücks in sinnige Verbindung gesetzt hätte. So führt, entsprechend der ganzen Stimmung des indischen geistigen Lebens, die Richtung, in der sich das vedische Hochzeitsritual von dem der indoeuropäischen Vorzeit fortbewegt, weder in jene Sphäre freier Schönheit, in der die griechische Hochzeitsfeier, noch in die Regionen ernst bestimmten rechtlichen Denkens, in denen die römische ihr Dasein hat[2]). Es ist der Wust und Wortschwall der prätentiösen priesterlichen Phrase, die sich anschickt alles zuzudecken, die Äußerungen natürlich menschlichen Empfindens immer mehr zu übertönen.

Auf die Hochzeit folgt auch in Indien wie bei so vielen Völkern eine Frist der Enthaltsamkeit, die drei Nächte währt; schon oben (S. 273) ist davon die Rede gewesen. Sühnspenden am vierten Tage bezeichnen das Ende dieser Frist; sie vertreiben alle verderblichen Kräfte, die in der Frau wohnen: die gattentötende, die sohnlose, die den Herden schadende.

Die während der Schwangerschaft und dann nach der Geburt und während der Kindheit für das Gedeihen des Kindes zu vollziehenden Riten tragen denselben über-

[1]) Vgl. oben S. 177 und meine Noten zu Ṛv. X, 85.

[2]) Ich glaube, daß Leist, Altarisches *jus gentium* S. 154, viel zu weit in dem Bestreben gegangen ist, den indischen Hergang auf scharfe juristische Begriffe zu bringen.

wiegend zauberhaften Charakter wie die Hochzeit; eigentliche Opferhandlungen treten auch hier zurück. Eine der Schwangeren in die Nase gestreute pulverisierte Medizin verleiht der Leibesfrucht männliches Geschlecht. Im vierten Monat[1]) der ersten Schwangerschaft wird die „Scheitelziehung" vollzogen: mit einem an drei Stellen weißen Stachelschweinstachel[2]) wird das Haar der Frau gescheitelt[3]). Unreife Udumbarafrüchte werden ihr umgebunden, ohne Zweifel ein Symbol der noch unreifen Leibesfrucht, der die saftreiche Fülle der Udumbarafeige mitgeteilt werden soll. Auf die Geburt folgen dann später Riten, die dem Kinde Lebenskraft, u. a. durch Beatmung, und Verstand verleihen, die seinen Speisegenuß weihen, vor allem — nach vermutlich indoeuropäischer Sitte[4]) am zehnten Tage nach der Geburt, am Ende der durch diese herbeigeführten Unreinheit — die Namengebung. Es wird erwähnt, daß zwei Namen gegeben werden sollen; der eine bleibt geheim, offenbar zum Schutz vor feindlichem Zauber. Im dritten Jahr[5]) wird am Kinde

[1]) Nach einigen Texten in späteren Stadien.

[2]) Vgl. Katy. V, 2, 15; Kauś. S. 29, 12.

[3]) Was bedeutet diese Scheitelung? Ist sie eine Variante zu der bei vielen Völkern sich findenden Änderung der Haartracht bei der Hochzeit, die für Indien auch Kauś. Sūtra 79, 14 (cf. Av. XIV, 1, 55 f.; Ind. Studien V, 405 f.; v. Schroeder, Hochzeitsbräuche der Esten 144 f.) bezeugt? Soll ursprünglich durch die veränderte Haartracht die Frau bedrohenden Geistern unkenntlich gemacht werden (vgl. Frazer, *Journal of the Anthrop. Institute of Gr. Britain and Ireland* XV. 98)? Oder sollen böse Mächte, die vom Scheitel her in Kopf und Körper eindringen könnten (vgl. Av. IX, 8, 13), abgewehrt werden? Soll der Seele des Kindes der durch das Haar gehemmte Eintritt erleichtert werden (vgl. Aitareya Upan. I, 3, 12)? Die letzte Vermutung nimmt Henry an *(La magie dans l'Inde ant.* 139). Daß die Frau während der Schwangerschaft das Haar nicht lose tragen soll, wird von der Insel Celebes berichtet (Ploß, Das Weib I, 486).

[4]) Kaegi in den Philol. Abhh. für Schweizer-Sidler 65 A. 60.

[5]) Dies die vorherrschende Angabe; die Varianten führe ich nicht auf.

die Zeremonie des bekanntlich auch bei vielen Naturvölkern mit religiöser Weihe ausgestatteten Haarschneidens[1]) und die Herstellung der seiner Familie eigentümlichen Haartracht vollzogen. Während neben dem Feuer Schüsseln mit frucht- und gedeihenbringenden Substanzen wie Stierdünger, verschiedenen Getreidearten u. dgl. stehen, benetzt man das Haar des Kindes mit lauwarmem Wasser, steckt eine Anzahl Grashalme hinein[2]) und schneidet es dann ab, in vier Gängen auf der rechten, in dreien auf der linken Seite. Das abgeschnittene Haar wird auf den Stierdünger getan und mit diesem an einer kräuterreichen Stelle, in der Nähe von Wasser oder in einem Kuhstall vergraben[3]). In ähnlicher Weise folgt später für den Sechzehnjährigen die Zeremonie des Bartscherens.

Die wichtigste Weihe aber des heranwachsenden Knaben oder Jünglings ist das Upanayana, die Einführung beim Lehrer[4]); sie müssen wir etwas eingehender betrachten.

Das Upanayana soll, entsprechend den drei Kasten, im achten, elften, zwölften Jahre von der Empfängnis an vollzogen werden; man darf es aber bis resp. zum 16., 22., 24. Jahre verschieben: künstlich zurechtgemachte Zahlen, unzweifelhaft beruhend auf der Silbenzahl der den drei Kasten und ihren Schutzgottheiten entsprechenden Metra.

[1]) Vgl. oben S. 425 f.

[2]) Ich kann hierin (im Unterschied von Kirste, Indogerm. Gebräuche beim Haarschneiden [aus den *Analecta Graeciensia;* 1893]) nichts sehen als die Fiktion, daß man nicht das Haar verletze, sondern nur das Gras. An das Gras wird der Spruch gerichtet: „Kraut, beschütze ihn;" an das Messer: „Axt, verletze ihn nicht": zwei Sprüche, die sich ebenso beim Umhauen des zum Opferpfahl bestimmten Stammes (Schwab, Tieropfer 6) und beim ersten Schnitt in den Körper des getöteten Opfertiers (ebendas. 111 f.) finden, beidemal offenbar in derselben Absicht, das Odium des Verletzens vom Vollzieher abzuwenden. Vgl. Śatapatha Br. III, 6, 4, 10; 8, 2, 12.

[3]) Dies natürlich zur Vermeidung von Schädigung des Kindes etwa durch Zauber vermittels des Haares (vgl. Frazer, *Golden Bough*[2] I, 379 ff.); damit dann verbunden Fruchtbarkeitszauber.

[4]) Vgl. *Encycl. of Rel. and Ethics* VII, 323.

Am heiligen Feuer[1]) steht der Lehrer, zwischen ihm und dem Feuer der Knabe, gebadet und geschmückt, mit geschorenem Haar. Der Lehrer schlingt um ihn dreimal rechts herum den Gürtel, der, wie der begleitende Spruch sagt, „vor bösem Wort behütet, als ein Klärmittel die Farbe uns reinigt, mit dem Ein- und Ausatmen Kraft gewinnt: die freundliche Gottheit, die glückbringende“ [2]). Wie bei der Hochzeit der Bräutigam die Hand der Braut ergreift, faßt hier der Lehrer die Hand des Schülers. Dann läßt er ihn sich rechts herum drehen und legt die eigene Hand über

[1]) Über dessen Bedeutung bei diesem Akt vgl. S. 340.

[2]) Dem Gürtel legt die Spruchliteratur besondere mystische Macht bei. S. namentlich Atharvaveda VI, 133, wo die Beziehung zwischen Gürtel und Schülerschaft sehr deutlich ist; der letzte Vers dort lautet: „Du, den die alten Ṛṣis, die Schöpfer der Wesen, sich umgebunden haben, schlinge dich um mich, Gürtel, daß ich lange lebe.“ So tritt auch bei der mit der Schülerschaft eng verwandten Dīkṣā der Gürtel hervor (S. 398; vgl. auch die kleinere, für Behexungshandlungen vorgeschriebene Dīkṣā Kauś. Sūtra 47, 14. 22 und das von mir ZDMG. LXII, 594 Beigebrachte). Vielleicht haben sich verschiedene Motive hier vermischt. Bei der Schülerweihe wird man zunächst an das Annehmen der Tracht der Erwachsenen denken. Aber die Dīkṣā (speziell auch das dort vorgeschriebene engere Schnüren des Gürtels für eine gewisse Zeit; s. Caland-Henry 66) legt die Auffassung nahe, daß der Gürtel die mystische Kraft in ihrem Besitzer festzubinden, einzuschnüren hatte (ebenso beim Band des Barhis? bei der Umwicklung des Opferpfostens, s. Schwab, Tieropfer 72 ff.?). Weiter kommt in Betracht, daß dem Gürtel im Verlauf der Auffassung der Dīkṣā als eines Geburtsaktes die Rolle der Nabelschnur zufallen konnte, vgl. Maitr. S. III, 6, 7 (Umwindung des Nabels durch den Gürtel beim Upanayana: Hiraṇy. G. I, 4, 4 f.; wenn in einem zugehörigen Spruch die Kraft des Gürtels in Verbindung mit „Ein- und Ausatmen“ gesetzt wird, hängt das wohl mit dem Nabel zusammen, welcher der „Knoten der Atemkräfte“ ist und auf dessen beide Seiten sich Ein- und Ausatmen verteilen [Kaṭh. XIII, 10]). Ferner mochte an Trennung der oberen reinen und der unteren unreinen Körperhälfte durch den Gürtel gedacht werden (Taitt. Saṃh. VI, 1, 3, 4). In noch andere Richtung als all das würde führen, was Frobenius, Weltanschauung der Naturvölker 327 ff. beibringt (Stricke, heilige Schnüre u. dgl., an denen der Geist in den Menschen hineinsteigt).

seine Schulter, so daß sie die Stelle seines Herzens berührt; die zugehörigen Sprüche drücken aus, daß er damit des Knaben Herz in seinen Willen nimmt: „meinem Denken folge dein Denken; meines Wortes freue dich von ganzer Seele; Bṛhaspati verbinde dich mir“ [1]). Es findet sich auch die Angabe, daß der Lehrer dem Knaben zu seinem gewöhnlichen Namen noch einen andern, vom Namen eines Gottes oder eines Gestirns abgeleiteten oder auf seine Gens bezüglichen gibt, der bei feierlichen Begrüßungen anzuwenden ist [2]). Schließlich erteilt der Lehrer ihm die Anweisung: „Ein Schüler (*brahmacārin*) bist du; lege das Holzscheit an; genieße Wasser; verrichte den Dienst; schlafe nicht bei Tage; hemme die Rede bis zum Anlegen des Holzscheits.“ Damit ist der Knabe in die Lehrzeit eingetreten. Er hat während dieser strenge Keuschheit zu beobachten, sich gewisser Speisen wie des Honigs und Fleisches zu enthalten [3]), morgens und abends Holz ins heilige Feuer des Lehrers zu legen und um Nahrung bettelnd durchs Dorf zu gehen. Vor allem aber hat er den Veda, zuvörderst die das Vedastudium einleitende Sāvitrī zu lernen, den Vers, in dem Gott Savitar gebeten wird, die Gedanken des Menschen rege zu machen [4]).

Wer diese Weihe des Upanayana empfangen hat, ist ein „Zweimalgeborener“; auf die erste, physische Geburt ist eine Wiedergeburt gefolgt. „Der Lehrer,“ sagt ein Brāhmaṇa [5]), „indem er dem Knaben die rechte Hand auflegt, wird schwanger; am dritten Tage mit dem Vortrag der

[1]) Ebenso bei der Hochzeit (Pāraskara I, 8, 8), nur daß dort nicht Bṛhaspati, der Gott brahmanischer Weisheit, sondern Prajāpati, der Gott der Nachkommenzeugung, genannt wird.

[2]) Gobhila II, 10, 23 f.

[3]) Śatapatha Brāhmaṇa XI, 5, 4, 18; Āpastamba Dharm. I, 1, 2. 23; Gautama II, 13 usw.

[4]) Vgl. oben S. 64 Anm. 1.

[5]) Śatapatha Br. XI, 5, 4, 12, vgl. Atharvaveda XI, 5, 3. Anders Śat. Br. XI, 2, 1, 1, wo es für die zweite Geburt erklärt wird, „wenn das Opfer sich ihm zuneigt“ (vgl. dazu Taitt. Br. I, 1, 2, 8).

Sāvitrī[1]) wird der Brahmane geboren." Von jetzt an gilt der Knabe für fähig, Reste der Opferspeisen zu genießen[2]).

Das hier beschriebene Upanayana wird im Ṛgveda nicht berührt. Danach könnte man geneigt sein, es für eine junge Neubildung zu halten, erwachsen auf dem Boden der vedischen Schulinstitutionen und allein in deren Zusammenhang zu deuten. Um so lehrreicher ist es zu beachten, wie außervedische Materialien das Ganze in ein völlig anderes Licht rücken; aus der Sphäre des brahmanischen Unterrichts werden wir herausgeführt und begegnen der Vorgeschichte des Upanayana in Institutionen primitiver Vorzeit.

Schon die awestische Umgürtung mit der heiligen Schnur, durch die der Fünfzehnjährige in die Gemeinde der Zarathustrier aufgenommen wird[3]), verbürgt, indem sie sich als gemeinsamen Ursprungs mit dem Upanayana erweist, dessen Herkunft aus vorvedischer Vergangenheit. Weiter aber finden wir wesentlich gleichartige Riten geradezu über die Erde verbreitet bei den Naturvölkern wieder. Es handelt sich um die Aufnahmefeier des heranwachsenden Knaben in die Gemeinschaft der Männer bei Erreichung der Pubertät[4]). Ganz wie beim vedischen Upanayana findet sich bei den verschiedensten Völkern auf diesen Akt die Vorstellung einer zweiten Geburt angewandt[5]). Riten stellen dar, daß das alte Leben untergeht, der Knabe getötet wird[6]). Nun

[1]) Der dritte Tag nach dem Upanayana wurde von vielen für den Vortrag der Savitrī gewählt.

[2]) Katy. V, 6, 30 Komm.; Gobhila III, 8, 12.

[3]) Siehe Geiger, Ostiranische Kultur 238.

[4]) Lippert, Kulturgeschichte II, 340 f.; Frazer, *Totemism and Exogamy* I, 36 ff.; Ploß, Das Kind² II, 411 ff.; Kulischer, Zeitschr. für Ethnologie XV, 191 ff.; H. Schurtz, Altersklassen und Männerbünde 95 ff.; *Enc. of Rel. and Ethics* VII, 315 f. und die sonstige reichhaltige ethnologische Literatur.

[5]) Ich erinnere an das oben (S. 405) bei Gelegenheit der Dīkṣa Bemerkte.

[6]) Dieser Teil der Riten zwar hat sich, soviel ich sehe, im Veda ebensowenig wie bei der Dīkṣā erhalten.

fängt ein neues Leben an. Vielfach wird dem zu Weihenden ein neuer Name gegeben. Als ein Wiedergeborener tritt er in die Kenntnis der Geheimnisse der Erwachsenen ein. Vielfach ist diese Weihung mit Tabus mannigfacher Art in bezug auf Speisegenuß verbunden wie in Indien; das Umlegen des Gürtels kehrt häufig ganz wie im vedischen Ritual als Bestandteil der Pubertätsweihe wieder; auch das Erteilen gewisser Verhaltungsmaßregeln, das beim vedischen Upanayana begegnet, ist ein verbreiteter Zug.

Nach all dem bleibt kein Zweifel — von ethnologischer Seite ist dies schon früh erkannt worden[1]) —, daß das Upanayana nichts ist als die speziell vedische Form der uralten Jünglingsweihe. Die Aufnahme des Knaben in die Gemeinschaft und zu den Unternehmungen der Männer hat sich in der geistlichen Atmosphäre des Brahmanenstandes in seine Aufnahme zur heiligen Wissenschaft des Veda umgesetzt und ein entsprechender Charakter hat sich dem Ritus aufgeprägt; insonderheit, da es sich nun um die Begründung einer gewissen Form der Lebensgemeinschaft zwischen Lehrer und Schüler[2]) handelt, haben sich Riten eingedrängt, die vom Zeremoniell der eine ähnliche Gemeinschaft begründenden Hochzeit herstammen. Aber hinter diesen Neuerungen kann sich der uralte Kern der Handlung nicht verbergen, durch den sie in eine Reihe mit der afrikanischen, australischen, amerikanischen Jünglingsweihe tritt. —

Dem Upanayana entspricht am Ende der Lehrzeit das Samāvartana, „die Rückkehr"; der Hauptbestandteil dieses Ritus ist ein schon oben (S. 410) besprochenes Bad, das offenbar als die Qualität des Brahmanenschülers wegspülend gedacht ist. —

Hier wäre schließlich von den Begräbniszeremonien

[1]) Siehe Lippert a. a. O. II, 349.

[2]) Diese beiden sind die einzigen Hauptpersonen. Daß die Feier einen so völlig privaten Charakter trägt, ist bezeichnend für die Ablassung des gentilizischen und politischen Zusammenhaltens jedenfalls in der jüngeren vedischen Zeit, aus der unsere Quellen stammen.

zu sprechen. Doch scheint es zweckmäßig, diese später, im Zusammenhang mit dem Glauben an das Leben nach dem Tode und mit dem Totenkultus zu behandeln.

Riten für Anlässe des öffentlichen Lebens. Indem wir zu einigen hervorragenderen der auf das öffentliche Leben bezüglichen Riten übergehen, muß an die oben (S. 369) besprochene Tatsache erinnert werden, daß als handelndes Subjekt bei diesen Riten, als Darbringer dieser Opfer nicht der Stamm, das Volk als solches, sondern auch hier durchaus nur der einzelne, in diesem Fall im ganzen der König gegolten hat. In der Hauptsache wiederholt sich hier das schon bei Besprechung der Hochzeit hervorgehobene Verhältnis, daß gegenüber den Opferhandlungen im engeren Sinn vielmehr zauberhafte Riten im Vordergrunde stehen: sehr natürlich bei Feiern, die nicht sowohl die Gnade der Götter im allgemeinen wecken, als vielmehr dem Menschen ganz bestimmte Kräfte und Erfolge gewinnen sollen und daher so direkt und konkret wie möglich die Bemühung um das zu erreichende Ziel auszudrücken haben.

Den König weiht zu seiner Würde eine feierliche Salbung oder genauer Begießung (abhiṣeka); zu höherer Machtfülle erhebt ihn eine weitere Handlung, die Königsweihe (rājasūya)[1]. Beide Zeremonien, in der ältesten Überlieferung nicht erwähnt, mögen ihre volle Ausprägung erst in jüngerer vedischer Zeit empfangen haben; die Zauberhandlungen, welche die Hauptbestandteile bilden, scheinen doch durchaus alt. Die Feiern sind mit Somariten in Verbindung gesetzt; es kann ein alter Gebrauch sein, daß bei königlichen Festen dieser Art der Göttertrank genossen wurde. Der König empfängt die Salbung auf einem Sessel sitzend, der aus Holz des Udumbara-Feigenbaums — des Baums, der für den Inder alle Nahrungsfülle verkörpert —

[1]) Die auf den Abhiṣeka wie den Rajasūya bezüglichen Materialien sind ausführlich behandelt von Weber, Über die Königsweihe, den *rājasūya* (Abh. der Berl. Akademie 1893). Siehe auch Keith. *Veda of the Black Yajus School* CXI ff.

gezimmert ist. Den Sessel bedeckt ein Tigerfell. Ein Becher gleichfalls aus Udumbaraholz enthält eine Flüssigkeit, gemischt aus verschiedenen Bestandteilen von mannigfacher Segenskraft, wie Butter, Honig, Wasser aus einem Sonnenregen usw.; damit begießt man den König. Beim Rājasūya kommt zu einer ähnlichen Weihung[1]) noch eine Reihe weiterer Riten hinzu, die dem König Erfolge aller Art sichern sollen. So findet sich ein Beutezug, der auf eine Kuhherde gerichtet ist, nach einer anderen Version das Beschießen mit Pfeilen und Ausplünderung der schwachen Verwandten des Königs, ferner ein Würfelspiel um eine Kuh, wobei der König offenbar als der Gewinner zu denken ist[2]). — Für noch erhabener und wirksamer als der Rājasūya gilt der Vājapeya („Kraftrunk")[3]). Hier steht ein Wagenrennen im Vordergrund; natürlich siegt der Opferer: offenbar ein Zauber, bestimmt ihm die rasche Kraft (*vāja*), die im laufenden Pferde am sichtbarsten verkörpert ist, mitzuteilen. Daran schließt sich das schon oben (S. 85) erwähnte Aufsteigen zur Sonne, d. h. zu einem die Sonne darstellenden, aus Weizenmehl gemachten Radkranz, welchen man auf den zum Anbinden der Opfertiere bestimmten Pfosten gelegt hat. Der wieder herabgestiegene Opferer empfängt dann ähnlich wie bei den vorher besprochenen Feiern eine Salbung[4]).

Der höchste sakrale Ausdruck königlicher Macht und

---

[1]) Hier tritt es in einer Anzahl von Vorschriften sehr ausdrücklich hervor, daß es auf die Durchtränkung des Körpers mit der betreffenden Substanz ankommt. Der König muß sich mit einem Horn der schwarzen Antilope (vgl. oben S. 398. 401) die Flüssigkeit einschmieren; er darf ein Jahr lang seine Haare, die von der letzteren zunächst und zumeist berührt sind, nicht scheren lassen usw. (Weber, Rajasūya 53. 89.)

[2]) Weber a. a. O. 56 f. 132. 69.

[3]) Siehe Weber, Über den Vajapeya (Sitzungsb. der Berl. Akad., 28. Juli 1892); Keith, *Veda of the Black Yajus School* CVIII ff. Diese Feier wurde nicht allein von Königen, sondern von Personen der fürstlichen und der Brahmanenkaste vollzogen.

[4]) Über das an diese sich anschließende Speiseverbot s. oben S. 415.

königlichen Glanzes ist das Roßopfer (aśvamedha)[1]. „Er ist über die ganze Erde siegreich herumgezogen und hat das Opferroß dargebracht“: dies die stehenden Worte eines Textes, der von der Größe der sagenberühmtesten Könige redet[2]. Wir berührten schon oben (S. 312), daß dies Opfer seinem eigentlichen Wesen nach kein Dankopfer für gewonnene Erfolge ist, sondern ein allerdings nur nach solchen Erfolgen statthafter Akt, gerichtet auf die Erfüllung aller höchsten Wünsche eines Königs. Wenn als Empfänger dieses Opfers in den Ritualtexten die Götter in ihrer Gesamtheit unter besonderer Hervorhebung des Prajāpati[3] erscheinen, so hat sich daneben die Spur einer anderen Auffassung erhalten: Verse, die von den Roßopfern alter Könige berichten[4], sprechen mehrfach davon, daß das Opfer Indra dem Vṛtratöter — daneben allerdings auch „den Göttern“ — dargebracht ist[5]. Wir kommen hierauf noch zurück. Zunächst muß das Opfer selbst in seinen hervortretendsten Zügen beschrieben werden.

Beim Bad des Opferrosses, das dieses zu seiner Bestimmung weihte, mußte ein Mensch von verächtlicher Herkunft einen „vieräugigen Hund“, d. h. einen Hund, der neben den Augen zwei augenähnliche Flecken hatte — offenbar ein Symbol feindlicher Mächte[6] — mit einer Keule totschlagen[7]; den ließ man im Wasser unter das badende

---

[1]) Vgl. namentlich Hillebrandt, Nationale Opfer in Alt-Indien (Festgruß an Boehtlingk 40 f.) und denselben, Rit.-Lit. 149 ff.; Eggeling SBE. XLIV, XV ff.; v. Negelein, Das Pferd im arischen Altertum 90 ff.

[2]) Aitareya Br. VIII, 21 f.

[3]) Dessen Rolle selbstverständlich nicht alt sein kann.

[4]) Im Abschnitt Śatapatha Br. XIII, 5, 4. Von „Indra mit dem Roßopfer“ spricht Kaṭhaka X, 9.

[5]) Ist auch Varuṇa einmal der Gott des Roßopfers gewesen, wie behauptet worden ist? Einen überzeugenden Beweis finde ich nicht; VS. XXII, 5 oder TB. III, 9, 16, 1 u. dgl. ist keiner.

[6]) Doch siehe Anm. 7.

[7]) „Vieräugige Hunde“ (vieräugig offenbar als Ausdruck für ge-

Roß schwimmen. „Wer dem Roß nach dem Leben trachtet, den trifft Varuṇas Plage," hieß dazu der Spruch. Nachdem das Roß seine Weihe empfangen, ließ man es ein Jahr lang frei im Lande umherlaufen; ein Gefolge bewaffneter Jünglinge begleitete und bewachte es. Daheim gingen unterdes mannigfache Opfer, der Vortrag solenner Erzählungen, Gesang und Lautenspiel vor sich; jung und alt, hoch und niedrig nahm an den geprängereichen Feiern teil. Endlich war das Jahr verflossen; inmitten des Prunks einer dreitägigen Somafeier wurde das Roß umgeben von einem Gefolge zahlloser Opfertiere [1]) dargebracht. Zum toten Roß mußte sich die oberste Gemahlin des Königs legen; man bedeckte Weib und Tier mit einem Gewande; es ist klar, daß dadurch fruchtbare Fortpflanzung erweckt und mit dem vom Roßopfer ausgehenden Segen durchtränkt werden sollte. Zwischen den Priestern und den königlichen Frauen samt ihrem Gefolge wurden unzüchtige Scherzreden gewechselt — ein zu ritueller Festigkeit gelangtes Stück alten Volksübermuts? oder possenhafte Unterhaltung der unsichtbar anwesenden Götter, oder — dies vielleicht das Wahrscheinlichste — auch dem Fruchtbarkeitszauber zugehörig?

---

steigerte Sehkraft) treten auch als Hunde des Totengottes auf. Sie finden sich als geisterverscheuchende oder geistersichtige Tiere (vgl. Atharvaveda IV, 20, 7, wo das Zauberkraut, das geistersichtig macht, „das Auge der vieräugigen Hündin" genannt wird) in Iran wie bei anderen indoeuropäischen Völkern (s. E. H. Meyer, Deutsche Lit. Zeitung 1892 Sp. 1105). Vielleicht hatte die Tötung dieses Hundes bei der Weihe des Opferrosses ursprünglich, abweichend von der im vorliegenden Ritual ihr beigelegten Deutung, den Zweck, dem Roß Schutz gegen geisterhafte Nachstellungen mitzugeben; darum mußte er an dieses heranschwimmen. Vgl. zu all dem noch meine Bemerkungen Arch. f. Rel. VII, 226 Anm. 1.

[1]) Diese Opfertiere mögen jüngere Ausschmückung sein; der Ṛgveda (I, 162, 2—4; 163, 12) weiß nur von einem Ziegenbock des Pūṣan (vgl. oben S. 236), der das Opfer den Göttern anmeldet. Die Aufzählung der Priester aber ebendas. 162, 5 zeigt, daß das Somaritual schon damals mit dem Roßopfer verbunden war.

Ernstere Reden wechselten die Priester untereinander; Rätselfragen auf priesterliche Weisheit bezüglich wurden aufgegeben und gelöst[1]). Welche Segensfülle diesem Opfer, dem barbarenhaft grandiosen Prunkstück des vedischen Kults, innewohnend gedacht wurde, zeigt sich in der Zauberkraft, die man dem Wasser des nach dem Roßopfer vollzogenen Opferbades beilegte. Dies Wasser hat die Kraft der dem Opfer eigenen Heiligkeit in sich aufgenommen: „nachdem der Opferer herausgestiegen ist, steigen Übeltäter hinein, die keinerlei Observanzen vollzogen haben: die nennt man rein durch das Roßopfer“ [2]).

Für eine solche Feier, die sich ganz in der Vorstellungssphäre kriegerischen Heldentums bewegt, liegt in der Tat an sich Beziehung auf Indra, dem wir in geschichtlichen oder halbgeschichtlichen Erinnerungen als der Gottheit des Roßopfers begegnen (S. 471), nahe genug. Aber es ist beachtenswert, daß im Vers- und Spruchmaterial des Roßopferrituals selbst — darunter in den beiden dahin gehörigen großen Liedern des Ṛgveda (I, 162. 163) — Indra keineswegs die Rolle spielt, die man danach erwarten müßte. Wenn es in den Somatexten beständig heißt: „Indra, trink den Soma; laß ihn dich stärken,“ heißt es hier nicht dem entsprechend: „Indra, iß das Roß und gewinne dadurch Schnelligkeit und Kraft.“ Mir scheint nahe zu liegen, daß der Wechsel der Gottheiten des Roßopfers (S. 471), das spätere Hervortreten einer so jungen und unbestimmt umrissenen wie des Prajāpati, ein Anzeichen dafür ist, daß überhaupt alte feste Beziehung auf eine Gottheit hier nicht in irgendwelcher Konsistenz entwickelt war. Haben wir es nicht vielmehr mit einem Zauberopfer als einem an den Gott gerichteten Gabenopfer zu tun (vgl. oben S. 317)[3])? Das Roß verkörpert die

[1]) Über rituelles Rätselspiel verweise ich auf Frazer. *Golden Bough*[2] III, 69 Anm. 1.

[2]) Kātyāyana XX, 8, 17. 18. Vgl. oben S. 409 Anm. 2.

[3]) Ich verweise etwa auf Frazers Kapitel „*Killing the Divine Animal*“, a. a. O. II, 366 ff.

königliche Macht und Majestät[1]). Weihungen steigern diese ihm innewohnende Potenz aufs höchste. Sein Herumschweifen ein Jahr hindurch (s. unten) bringt das ganze Land mit ihr in Berührung[2]). Endlich wird das Tier geopfert: dadurch wird einerseits in den Opferer jene Zauberkraft in stärkster Konzentration ergossen, anderseits werden ihre Wirkungen durch die Welt verbreitet. „Königsmacht verschaffe uns das Roß, das von Opferspenden begleitet ist": so drückt der Ṛgveda selbst (I, 162, 22) den Sinn und Zweck des Ganzen treffend aus[3]). Daß dann diesem Zauberopfer, mir scheint oberflächlich genug, Züge sich anhefteten, die dem Vorstellungskreis des Gabenopfers angehören, ist nicht befremdend; es ist vielmehr eben das, was bei dieser Sachlage allein erwartet werden kann[4]).

---

[1]) „Königsmacht ist das Roß, Untertanenschaft sind die anderen Tiere," Śatap. Br. XIII, 2, 2, 15. „Ein Attribut der Königswürde sind die Rosse," sagt ein buddhistischer Text, der den Genuß von Roßfleisch verbietet Mahavagga (Vinaya Piṭaka) VI, 23, 11. Bezeichnend ist der oben S. 428 Anm. 1 erwähnte Zug.

[2]) Ist zu vergleichen, daß bei den Giljaken der zu opfernde Bär im Dorf von Haus zu Haus herumgeführt wird? Frazer a. a. O. II, 380.

[3]) Auf ein dem Totenkult zugehöriges Roßopfer führt vielleicht Ṛv. X, 56 (s. meine Note zu dem Hymnus). Hat hier die Mitgabe eines Rosses an den Toten ins Jenseits die Form des solennen Roßopfers angenommen oder sich dieser angeähnlicht?

[4]) Daß vielmehr umgekehrt der Gabenopfertypus zugrunde liege und der Zaubercharakter später hineingetragen sei, möchte ich kaum glauben; schon die beiden Roßopferhymnen des Ṛgveda machen das unwahrscheinlich. — Von abweichenden Auffassungen des Roßopfers hebe ich aus der neueren Literatur die von Hillebrandt V. M. III, 32 Anm. 3; Eggeling SBE. XLIV, XV ff., und Keith *JRAS.* 1907, 934. 938, *Veda of Bl. Yajus School* CXXXII ff. hervor. Ferner die von E. Lehmann *(Chant. de la Saussaye,* Lehrb. der Rel.gesch.[3] II, 37), nach dem es sich darum handelt, die Sonne oder die Lichtgötter mit einem neuen Roß für ihr Gespann zu versehen: ich finde dafür keinen Anhalt. Der hier vorgetragenen Ansicht nah steht die von Charpentier, Kleine Beiträge zur indoir. Myth. 45 ff., in mancher Hinsicht auch die von v. Negelein a. a. O. 90 ff. 111 ff.

Zauberei und Verwandtes [1])

Den Opferkultus, den wir beschrieben haben, fanden wir beständig mit Zauberhandlungen durchsetzt; es ist notwendig, die Grundzüge des vedischen Zauberwesens hier zusammenhängend zu betrachten.

Dem Kenner der Zaubergebräuche, die im wesentlichen gleichartig bei höher wie tiefer stehenden Nationen erscheinen, wird die nachstehende Darstellung nur bestätigen, was für ihn kaum der Bestätigung bedarf: daß auch die indische Überlieferung ein Exemplar eben jenes über die Erde reichenden Typus gibt. Wir haben hier ein höchst primitives Stratum vielleicht — diese Frage darf hier beiseite bleiben — vorreligiöser Fürsorge des Menschen für sein Wohl erreicht. In jedem Falle hielt man lange, sehr lange, ehe man Indra und Varuṇa zu verehren anfing, schädliche Geister durch Wasser und Feuer, durch Lärm und Schläge von sich fern, vernichtete man den Feind durch Vernichtung seines Bildes oder seiner abgeschnittenen Haare, zauberte Regen herbei durch Herstellung eines Abbildes von Regen und Wasserreichtum.

Auf niedrigsten Kulturstufen ist begreiflicherweise der Kultus des Opfers und der Anbetung — soweit er da vorhanden ist — mit dem Betrieb der Zauberei auf das engste verbunden; der Priester ist zugleich Zauberer, ja mehr dieses als jenes. Aber der weitere Verlauf muß zwei Sphären auseinanderziehen, von denen die eine, in der Bahn mäch-

---

[1]) Von der einschlagenden Literatur hebe ich hervor Hillebrandt, Rit.-Lit. 167 ff.; Caland, Altindisches Zauberritual (1900); V. Henry, *La Magie dans l'Inde antique* (1904) und die Arbeiten v. Negeleins. Der die allgemeinen Grundlagen des Zauberwesens betreffende, höchst gedankenreiche Aufsatz von Hubert und Mauss, *Esquisse d'une théorie générale de la magie (Année sociologique* 1902—03, 1 ff.) darf hier nicht unerwähnt bleiben. Auf das Verhältnis der Zauberei zum vedischen Kultus hoffe ich meinerseits demnächst an anderem Orte eingehender zurückkommen zu können.

tiger geschichtlicher Strömungen sich bewegend, durch die fortschreitende Gedankenentwicklung und nicht am wenigsten durch die Ethisierung des religiösen Wesens immer höher emporgehoben wird, die andere unbeweglich verharrend sich mit dem Charakter der Unkultur und Zurückgebliebenheit bekleidet. Ist diese Trennung von Kultus und Zauberei, man kann annähernd auch sagen von Glauben und „Aberglauben", schon in der vedischen Zeit vorhanden? Das Gegenüberstehen einer Gebetsliteratur wie der des Ṛgveda [1]) und der Zauberliteratur des Atharvaveda könnte dafür zu sprechen scheinen. Ich glaube doch, daß nähere Prüfung diesen Schein als irrig herausstellt. Wohl haben die sakrifikalen Anrufungen sich früh als ein eigener literarischer Typus festgestellt, und diese Gebete an die großen Götter boten dann wenig Gelegenheit zur Erwähnung von Zauberpraktiken. Aber „*brahman*" [2]) waren doch die Zauberlieder so gut wie die Opferhymnen [3]). Das Ritual derselben Opfer, für welche die Gebetslieder bestimmt waren, wird uns in den übrigen vedischen Texten beschrieben als von Anfang bis Ende durchsetzt von Zaubergebräuchen, deren Ausübung den Opferpriestern zufiel. Und, wie wir sahen, wo immer Riten vorliegen, die sich an bestimmte Gelegenheiten anschließen, auf bestimmte Zwecke richten und insofern ein stärkeres Hervortreten des zauberischen Elements begünstigen, wie die Hochzeit, Jünglingsweihe, königliche Salbung, stellen die in der Tat ganze Musterkarten von Zauber aller Art dar; und meist bewegt sich dieser Zauber in Formen, die den Stempel hoher Altertümlichkeit tragen. Sollen wir annehmen, daß die ṛgvedischen Opferpriester und Hymnendichter wie auf einer von Zauberwesen unberührten Insel inmitten all dieses aus der Vorzeit stammenden und ander-

[1]) Man erinnere sich, daß die Zauberhymnen in diesem Veda nahezu ausschließlich in den Anhängen, außerhalb der ältesten Schichten der Sammlung erscheinen.

[2]) Siehe oben S. 65 Anm. 1.

[3]) Ich verweise auf meine Ausführungen NGGW. 1916, 715 ff.

seits wieder durch die priesterliche Literatur der neueren Zeit hindurchreichenden Zaubertums gelebt haben? Gewiß nicht. Sondern auch in ṛgvedischer Zeit war der Priester zugleich Zauberer — womit natürlich nicht gesagt ist, daß er der einzige Zauberer war —; wir würden uns von der Atmosphäre des vedischen Glaubens einen falschen Begriff machen, wollten wir auch nur den vorgeschrittensten Geistern eine Aufklärung zuschreiben, die allein den Weg von Opfer und Gebet für gangbar erklärt, Zauberei aber als unwirksamen oder verwerflichen Aberglauben abgewiesen hätte. Zweifellos bediente sich des Zaubers, wer Anlaß dazu hatte und wer konnte, der Priester wie der Profane. An der Beschaffenheit unserer Quellen liegt es, wenn wir von den Winkelpraktiken privater Zauberkünstler und -künstlerinnen weniger hören als von dem offiziell durch die Priesterschulen approbierten Zauber. Selbstverständlich war, wer im Geruch stand, im Bündnis mit bösen Geistern tückischen und gemeinschädlichen Zauber zu treiben, eine anrüchige Persönlichkeit; im Ton der Entrüstung klagt der vedische Dichter[1]) über seinen Feind, der ihn, den Reinen, einen Zauberer und Genossen böser Geister nennt, sowie über den Zauberer, der sagt „ich bin rein“: „Indra soll ihn schlagen mit seiner starken Waffe; er soll am tiefsten fallen unter allen Kreaturen.“ Es ist ein sehr begreiflicher Widerspruch, wenn solcher Zauber, wie er hier so heftig gescholten wird, oder ein ähnlicher nach unseren Begriffen ebenso böswilliger dann doch anderwärts unter den von den Frommen anstandslos anerkannten und ausgeübten Praktiken begegnet. Gegen den, der in feindlicher Absicht opfert, ruft man die Bundesgenossenschaft „der Zauberer, der Vernichtung, des bösen Dämons“ an: „die mögen durch Unrecht seine Wahrheit vernichten“[2]). Wer von zwei Menschen, die sich Treue geschworen haben, zuerst den

[1]) Ṛgveda VII, 104, 16.
[2]) Atharvaveda VII, 70, 2.

anderen betrügt, bringt ein gewisses Zauberopfer dar; dann kann er weiter betrügen, ohne daß Varuṇa ihn trifft [1]). Die Ritualtexte sind voll von Vorschriften für den, der seinen Feind verderben will, und insonderheit für den Priester, der dem Opfer eine zauberische Wendung zu geben und dadurch Schaden zu stiften wünscht. Und wenn das Gesetzbuch des Manu unter verwerflichen Handlungen schädlichen Zauber aufführt, sagt derselbe Text doch auch, daß ein Brahmane gegen Übeltäter nicht beim König Beschwerde erheben, sondern sie durch seine eigene Kraft niederwerfen soll: die Zauberformeln des Atharvaveda sind die Waffe des Brahmanen, die er ohne Zögern gegen seine Feinde richten möge [2]).

Die Mächte, die durch den Zauber für oder gegen das menschliche Wohl in Bewegung gesetzt werden, sind nur zum Teil als Götter oder Geister vorgestellt: wobei die Götter vielfach hinter jenen überwiegend tückischen und schädlichen Geistern zurücktreten, von denen oben (S. 264 ff.) die Rede war. Neben den Geistern aber — für das vedische Entwicklungsstadium vielleicht vor ihnen voranstehend — ist es noch eine andere Klasse von Wesenheiten, mit denen der Zauber operiert: unpersönliche oder kaum persönliche Substanzen und Kräfte, die mit verschiedensten Wirkungsweisen ausgestattet bald selbständig existieren, bald anderen Wesenheiten innewohnen, auf Wegen aller Art an und in den Menschen und was dem Menschen gehört, gelangen, Glück und Unglück hervorbringen. Ein allgemeinster Ausdruck für solche Wesenheiten ist „Körper" (*tanū*). Hunger und Durst sind Körper [3]); in dem mit schädlichen Eigenschaften ausgestatteten Weib wohnt der „gattentötende Körper", der „Körper der Sohnlosigkeit", der „Körper der Herdenlosigkeit" [4]). Oder in neutralen Ausdrücken ist von

[1]) Taitt. Saṃh. II, 2, 6, 2.
[2]) Manu XI, 63. 32.
[3]) Taittirīya Ār. IV, 22.
[4]) Śāṅkhāyana G. I, 18, 3.

diesen Substanzen die Rede: „was das Furchtbare an dir ist“ — „das, wodurch du Fehlgebärerin geworden bist“ — „das Schlechtgeopferte beim Opfer“, das als gefährliche Kraft im Opferpfosten wohnt und auf den Menschen, der diesen Pfosten berührt, übergeht[1]). Eine solche Wesenheit ist das Brahman, die heilig-unheimliche Substanz oder Kraft des Vedaworts, die den Kenner und Besitzer dieses Worts, den Brahmanen, über den profanen Menschen erhebt[2]). Als Kräfte vergleichbarer Art gelten wohl auch die Zahlen, die Sprachlaute, die Tages- und Jahreszeiten, die Zeiten des zu- und abnehmenden Mondes, die Himmelsrichtungen, Rechts und Links, ja die Kraft des fest auf ein Ziel gerichteten Gedankens. Ist nun eine derartige Kraft oder Substanz in irgend einem Wesen verkörpert, wie die unbezwingliche, tigerhafte Stärke im Tiger, die Nahrungsfülle in der Kuh, so wohnt sie in allen seinen Teilen, in allem, was ihm gehört, ihm ähnt, mit ihm in Berührung steht oder gestanden hat: nicht nur im Fleisch des Tieres, sondern in seinem Fell, in einzelnen Haaren, im Horn u. dgl., in Wurzeln, Stengel, Blättern, Blüten, Samen der Pflanzen. Die Wesenheit des Wassers wohnt in Wasserpflanzen oder in Wassertieren wie dem Frosch[3]), die Kraft oder Natur des Ebers in der Erde, die vom Eber aufgewühlt ist[4]), die Kraft des Blitzes im Holzscheit von einem Baum, den der Blitz getroffen hat[5]), die Wesenheit des Heimatlandes in der Erdscholle aus dem heimatlichen Boden, welche der aus seinem Land vertriebene Fürst beim Zauber für seine Rückkehr

[1]) Kauśika Sūtra 102, 2; Atharvav. III, 23, 1; Hiraṇyakeśin G. I, 16, 16. Ich erinnere hier noch an die diesem Vorstellungskreis nahestehenden Ausdrücke *lakṣmī alakṣmī pāpman.*

[2]) Genauer: das Brahman, ursprünglich wohl nur das heilige Wort (die heilige Formel oder der Hymnus) selbst, ist schon früh als eine solche Kraft hypostasiert worden. Vgl. NGGW. 1916, 715 ff.

[3]) Siehe die von Bloomfield *Am. Journ. of Phil.* XI, 344 f. gesammelten Materialien.

[4]) Das *varāhavihata* erscheint häufig in zauberischer Verwendung.

[5]) Z. B. Kauśika Sūtra 48, 37.

verwendet[1]). Der Mensch ist mit der Erde aus seinen Fußtapfen durch zauberhaften Zusammenhang verknüpft[2]); das Bild, der Name trägt einen Teil der abgebildeten, der benannten Wesenheit in sich[3]). Überall zeigt sich das starke, für die niederen Kulturstufen charakteristische Bewußtsein von der unbegrenzten Bedeutung des Zusammenhangs, der gegenseitigen Abhängigkeit, ja einer gewissen Identität aller durch irgendwelche in Wahrheit noch so schwache Bande verknüpften Wesenheiten: jene Anschauungsweise, die mit der alten für uns kaum begreiflichen Macht des gentilizischen Gefühls zusammengehört oder genauer dies Gefühl als einen speziellen Fall in sich begreift.

Die wirkenden Substanzen können sich als körperliche Wesen hin und her bewegen, sich hier und dort niederlassen, diese und jene Gestalt annehmen. Ähnlich wie nach einem awestischen Text der königliche Glanz des Yima sichtbar in der Gestalt eines Vogels von ihm entflieht[4]), zeigt eine buddhistische Erzählung[5]) die Herrlichkeit (*śrī*) des

---

[1]) Kauśika Sūtra 16, 31.

[2]) Staub aus der Fußspur des Feindes bei einem gegen ihn gerichteten Zauber: Kauśika Sūtra 47, 45. (Ähnliches Hillebrandt, Rit.-Lit. 173.) Die Zulus finden verlorenes Vieh wieder vermittels Erde aus dessen Fußspur (Callaway, *Religious System of the Amazulu* 345). Weitere Sammlungen über Zauber mit der Fußspur bei verschiedensten Völkern s. bei A. Lang, *Myth, Ritual, and Religion* I, 99 f., Caland, *Wenschoffers* 10, Frazer, *Lectures on the early history of the Kingship* 79 ff., Gruppe, Griech. Mythol. 883 usw.

[3]) Einen für die priesterlichen Zauberkünsteleien charakteristischen jungen Beleg solcher Auffassung gibt Kauśika Sūtra 29, 27, wo für Abwehr böser Geister Genuß einer Speise vorgeschrieben wird, die mit einem Feuer von Vogelnestern gekocht ist. Diese Bestimmung erklärt sich daraus, daß im zugehörigen Spruch (Atharvav. VI, 2, 2) Indra der Vertreiber der bösen Mächte angerufen wird „in den die Somasäfte eingehen wie Vögel sich auf einem Baum niederlassen".

[4]) Yašt 19, 34.

[5]) Jātaka vol. II p. 410.

frömmen Anāthapiṇḍika von einem Ort zum anderen, vom Kamm eines weißen Hahns zu einem Juwel, von da nach anderen Gegenständen hinüberflatternd. Aus dem lächelnden Makha entfernt sich, in einer Erzählung aus jüngerer vedischer Zeit [1]), eben im Lächeln entweichend [2]) seine Schärfe (*tejas*), welche die Götter in die Kräuter hineinmischen: so entsteht die Hirse [3]). Durch Berührung werden die zu handhabenden Substanzen von einem Wesen auf das andere übertragen: daher bald Herbeiführen, bald Vermeiden der Berührung eine Hauptrolle im Zauber spielt. Besonders gern dringen jene Substanzen durch Essen und Trinken in den Körper ein: hier haben wir eine der Wurzeln, aus denen die im Ritual so verbreitete Vorschrift des Fastens erwachsen ist [4]). Im spätvedischen Epos vom Vogel Garuḍa [5]) trinkt Tārkṣya die Hälfte der Askese (*tapas*) mit der ihr anhaftenden Zauberkraft, welche die weisen Vālakhilyas erworben haben: so erlangt er die Kraft den Garuḍa zu zeugen. Aber die Fluida können auch luftigere Wege gehen. Man kann sie einatmen: Grund genug, bei vielen Gelegenheiten den Atem anzuhalten. Sie können sich durch den Blick mitteilen; der Blickende kann sie durch seinen Blick auf andere übertragen, er kann sie aber auch auf dem gleichen Wege selbst in sich aufnehmen, sich mit ihnen anstecken: ein Grund, bei vielen Gelegenheiten nicht hinzusehen oder sich nicht umzusehen. Diesen mannigfachen Arten der Fortbewegung und Mitteilung der Substanzen — wir haben hier nur einige hauptsächlichere berührt — stehen Hemmungen gegenüber wie durch Wasser, Feuer, Berge, enge Löcher: ein kurzer Hinweis genügt, da die weiterhin beizubringenden Beispiele verschiedener Zauberhandlungen von den Bewegungen wie

[1]) Taitt. Āraṇy. V, 1, 3.

[2]) Vgl. oben S. 428 f.

[3]) Hier liegt ein Wortspiel zugrunde (*śyāmāka* und *smayāka* — Hirse und Lächeln).

[4]) Vgl. oben S. 413.

[5]) Suparṇādhyāya 2.

den Hemmungen der Fluida ein vollständigeres, anschaulicheres Bild ergeben werden.

Hier aber ist noch hervorzuheben, daß die Grenze zwischen jenen unpersönlichen Substanzen und den persönlichen Dämonen keine feste ist. Im Dämmerlicht dieser Zaubersphäre fließen die schädlichen Geister und die denselben Schaden stiftenden zauberhaften Ansteckungsstoffe ineinander über. So ist von den bösen Wesenheiten, die als *pāpman*[1]) benannt werden, bald als von neutralen Substanzen die Rede, bald aber auch als von bösen Dämonen: es wird von den „Gottheiten mit Namen *pāpman*", vom „tausendäugigen unsterblichen *pāpman*" gesprochen, den man anruft mit dem geplagten Menschen Mitleid zu haben und ihn loszulassen[2]). Schließlich muß hinzugefügt werden, daß alle diese Zauberwesenheiten und die auf sie bezüglichen Handlungen zauberischer Abwehr keineswegs abgegrenzt sind gegenüber den wirklichen schädlichen Wesen und den realen Verteidigungsmaßregeln gegen diese. Wir erwähnten schon in anderem Zusammenhang (S. 67 f.), wie die Schlangen, Ameisen, Würmer, die man vertreiben will, als dämonische Wesen angeredet werden: ganz so wie die Kuh, der man die Nahrung verdankt, zugleich Tier und Göttin ist. So ist es auch nichts prinzipiell Verschiedenes, ob man etwa Feldungeziefer durch ein tatsächlich oder vermeintlich wirksames Mittel rein praktischer Natur zu beseitigen sucht, oder ob man ein ähnliches Mittel gegen Krankheitsstoffe oder gegen Krankheitsdämonen anwendet. Wie Aberglauben und Zauberei auf der einen Seite nicht gegen Glauben und Kultus abgegrenzt werden kann, gibt es auf der anderen Seite, insonderheit

[1]) Das Wort (masculinum) bedeutet eben „böse Wesenheit", „böse Macht".

[2]) Atharvaveda XI, 8, 19; VI, 26. — Man beobachte auch wie etwa im Lied Av. IX, 8 die Vorstellung beständig zwischen Dämonen und unpersönlichen Wesen hin und her schwankt, und man vergleiche die Beobachtungnen Grohmanns (Ind. Stud. IX, 383) über dies Schwanken bei der Krankheit bzw. dem Krankheitsdämon Takman.

im älteren Zustand der Dinge, ein gutes Teil urwüchsiger Naturkunde und Hygiene, das von der Sphäre von Religion und Aberglauben kaum auch nur durch die Grenzlinien unserer Systeme zu trennen, in Wahrheit und Wirklichkeit aber schlechterdings nicht davon getrennt gewesen ist.

Nach diesen Vorbemerkungen werden die hauptsächlicheren Typen der Zauberhandlungen leicht zu beschreiben sein. Vorauszuschicken ist, daß für den Zauber so gut wie für das Opfer die Regel gilt: „Rein nehme man die Handlungen vor“ [1]). Man fastet, nimmt ein Bad, legt ein frisches Gewand an. Auch vorbereitende Weihen werden vorgeschrieben, die ähnlich der Dīkṣā beim Somaopfer — nur in einfacherer Gestalt — im Verrichter der Handlung die Zauberkraft sammeln und mehren [2]). Dieser nun sucht sein Ziel in einer Hauptmasse von Fällen dadurch zu erreichen, daß er Dämonen oder Zaubersubstanzen von sich oder anderen abwehrt, in einer anderen Gruppe von Fällen dadurch, daß er sie zu sich oder anderen hinleitet. Daneben und damit im engsten Zusammenhang steht dann das Verfahren, Vorgänge, die man selbst direkt nicht hervorrufen kann — Naturvorgänge, die nicht in der menschlichen Gewalt stehen; Einwirkungen auf andere, denen man das Betreffende anzutun zu schwach oder sonst nicht in der Lage ist — dadurch zu bewirken, daß man sie im Bilde oder am Bilde vollbringt, um dadurch das Urbild hervorzurufen oder zu beeinflussen [3]), daß man sie an einem Teil, an einem Exemplar vollbringt, um das Ganze, die Gattung zu beeinflussen. In Anbetracht der alten starken Empfindung von der substantiellen Gemeinschaft zwischen Bild und Urbild, Teil und Ganzem liegt auf der Hand, daß diese Form des Zaubers

[1]) Kauśika Sūtra 7, 29 f.

[2]) So in dem ebendaselbst 47, 12 ff. besprochenen Fall.

[3]) Hier lassen sich, genauer betrachtet, folgende Möglichkeiten sondern: man vollzieht am Bilde des zu Behandelnden die in Frage kommende Handlung, oder an dem zu Behandelnden ein Bild jener Handlung, oder an seinem Bilde ein Bild der Handlung.

vom Verfahren des Hinleitens einer Zaubersubstanz auf das zu beeinflussende Wesen prinzipiell nicht zu trennen ist. Bei all dem liebt man es, zur Verstärkung der Wirkung und zur größeren Sicherheit mehrere auf dasselbe Ziel gerichtete Verfahren miteinander zu verbinden. Vollkommen gleichartig jenen mit dem Abbild der Wirklichkeit arbeitenden Prozeduren ist weiter ein letzter hier aufzuführender Haupttypus des Zaubers, der Divinationszauber, der von etwas nicht direkt Wißbarem, etwa einem Vorgang der Zukunft, auf einem Umweg das Wissen beschafft. Das gewöhnlichste Verfahren dazu ist, daß man ein Abbild des in Frage kommenden Vorgangs schafft oder eines schon vorhandenen solchen Abbildes — insonderheit innerhalb der mit mystischer Bedeutsamkeit gesättigten Sphäre des Opfers — sich bemächtigt und dann von dem so beobachteten Verlauf auf das was man wissen will schließt. Wie das vorher erwähnte Zauberverfahren darin bestand, durch Schaffen des Abbildes eines Vorgangs diesen selbst hervorzurufen, wird hier durch die Betrachtung eines solchen Abbildes der Hauptvorgang selbst erkannt.

Abwehr feindlicher Wesenheiten. Veranschaulichen wir nun die hier in Kürze beschriebenen Typen durch Beispiele, und beginnen wir mit dem Vertreiben feindlicher Wesenheiten: wobei, wenn auch im ganzen dieselben Mittel gegen Dämonen wie gegen unpersönliche Substanzen zur Anwendung kommen, im einzelnen doch begreiflicherweise die Bekämpfung jener persönlichen Feinde vielfach ein besonderes Aussehen zeigt.

Die Abwehr böser Dämonen hat nicht unter allen Umständen die Form offener Feindseligkeit; man versucht auch in freundlicher Weise, durch Äußerungen der Verehrung, durch Darbringungen sich ihrer Nachstellung zu entziehen [1]). Man bittet sie, sich zu entfernen, sich des Menschen zu erbarmen; „Verehrung sei dir," „dich verehrend wollen wir dir mit

[1]) Vgl. die Ausführungen von Grohmann Ind. Studien IX, 413.

Opfergaben dienen“ [1]). Man erkennt wohl auch ausdrücklich an, daß der Dämon in seinem Recht ist, wenn er dem Menschen schadet; zum Krankheitsgeist, der das Kind angreift, sagt man: „Es ist wahr, daß die Götter dir einen Wunsch gewährt haben. Hast du denn gerade dies Kind gewählt?“ [2]) Opfer an böse Dämonen werden vielfach erwähnt [3]); bei den Opfern des allgemeinen Kultus bekommen sie ihr Teil, freilich in Gestalt einer dürftigen Abfindung, die Abfälle des Getreides, Blut, Magen und Exkremente des Opfertiers [4]). Oft verbinden sich auch Verehrungsäußerungen mit abwehrenden Worten oder Handlungen. Gegen den Schakal, der für besessen von Todesmächten gilt, schleudert man einen Feuerbrand und nimmt zugleich unter dem Vortrag preisender Sprüche eine verehrende Haltung gegen ihn an [5]). Den Schlangen spricht man seine Huldigung aus und erklärt im selben Atem sie zu vernichten, Zahn mit Zahn, Kiefer mit Kiefer ihnen zusammenzuschlagen [6]). Man versucht auch wohl erst im Guten sein Ziel zu erreichen und geht, wenn das mißlingt, zur offenen Abwehr über. Lassen sich die Ameisen nicht durch Opferspenden und Verehrungssprüche entfernen, so opfert man eine von Symbolen der Feindseligkeit umgebene vergiftete Darbringung und ruft die Götter an, welche die Eier der Ameisen, ihrer aller Nachkommenschaft zerstören werden [7]).

Die Versuche nun, auf freundlichem Wege mit den bösen Geistern fertig zu werden, treten weit zurück hinter ihrer Bekämpfung, hinter der gewaltsamen Entfernung schädlicher Substanzen. Diese Abwehr stellt sich zunächst als Vorsicht

[1]) Vgl. Atharvaveda I, 12. 13; V. 7; VI, 13. 20; Hiraṇyakeśin G. II, 7, 2 usw.

[2]) Paraskara I, 16. 24.

[3]) Z. B. Baudhayana Dh. II, 1, 32.

[4]) Hillebrandt Neu- und Vollmondsopfer 171. Schwab Tieropfer 131 f., oben 360.

[5]) Hiraṇyakeśin G. I, 16, 20 f.

[6]) Winternitz, Der Sarpabali 11.

[7]) Kauśika Sūtra 116.

dar: man vermeidet, was sie herbeiziehen könnte; man erschwert ihnen den Zugang. Wir besprachen schon oben die hierher zielende Bedeutung von Observanzen wie Fasten, Keuschheit, Atemanhalten, Schweigen, Zurückgezogenheit u. dgl.[1]). Wie seine Person, so verbirgt man vor den Schadenstiftern auch solche Abfälle vom eigenen Körper, die ihnen Angriffspunkte bieten könnten, z. B. man versteckt oder vergräbt das dem Kind oder Jüngling bei den Weihehandlungen abgeschnittene Haar, Barthaar, die Nägel[2]). Weiter vermeidet man selbstverständlich jede Berührung mit Wesen, in denen gefährliche Geister oder schädliche Substanzen wohnen: so ist nach einer Entbindung die Berührung der Mutter während der zehn Tage ihrer Unreinheit gefährlich; die bei der Errichtung des Agnialtars für die Göttin des Verderbens (Nirṛti) niederzulegenden Steine werden an ihre Stelle gebracht ohne sie zu berühren[3]). Mit dem Nichtberühren gehört das Nichthören unreiner Laute, vor allem das Nichtsehen unreiner oder gefährlicher Personen und Gegenstände zusammen: so das Nichthinsehen bei Darbringungen an Tote, an Rudra u. dgl.[4]), ferner die häufige, in Indien wie an verschiedensten Stellen des Erdkreises in Regionen höherer wie tieferer Kultur begegnende Sitte des Sichnichtumsehens, wenn man die Stätte unheimlicher Verrichtungen verläßt, z. B. nach Riten, die es mit den Toten, mit bösen Dämonen, Nirṛti, Rudra zu tun haben[5]).

---

[1]) Siehe oben S. 399. 401. 411 f.

[2]) Hiraṇyakeśin G. I, 9, 18; II, 6, 12; Pāraskara II, 1, 23; Śankhāyana G. I, 28, 23; Gobhila II, 9, 26 usw. Wenn Vergraben an glückbringendem Ort (z. B. in einem Kuhstall) vorgeschrieben wird, so vereint sich die Absicht des Versteckens mit der des Zuführens von Glückssubstanz.

[3]) Gobhila II, 7, 23. Ind. Studien XIII, 243.

[4]) Śatapatha Br. XIV, 2, 2, 35. 38 (oben S. 337 A. 3).

[5]) Von den überaus reichlichen Materialien führe ich nur wenig an: Maitr. Saṃh. IV, 8, 5; Śatapatha Br. V, 2, 3, 4; XII, 9, 2, 8; XIII, 8, 3, 4; Katyāyana XV, 1, 11; 2, 8; Kauśika Sūtra 7, 14; 140, 20; Āśval. G. IV, 6, 4; Ind. Studien X, 342; XIII, 243; Weber, Über

Kommt man in die Nähe gefährlicher Geister, so hütet man sich doch ihnen allzu nah zu kommen: der Priester, der den Soma trägt, soll nicht zu nahe an den Feuerstätten vorübergehen, in denen die gierigen Gandharven wohnen; mit geöffnetem Mund erwarten die den Soma[1]). Man verbirgt den Geistern oder gefährlichen Seelen den Weg durch Verwischen der Fußspuren, Vermeiden der richtigen Tür u. dgl. So wird dem Toten auf dem Weg zur Bestattung ein Baumzweig angebunden, der die Fußspuren verwischt[2]). Dem Priester, der das Opferfeuer trägt, folgt ein anderer, der seine Fußspuren verwischt[3]). Das Opferfeuer eines Verstorbenen, durch dessen Tod selbst zu einem Sitz todbringender Mächte geworden, wird auf einem anderen Weg als durch die Tür weggetan. Der Knabe, der vom „Hundedämon" (Epilepsie?) besessen ist, wird in die Versammlungshalle, in der ein Zauber zur Vertreibung jenes Dämon vollzogen werden soll, durch eine im Dach gemachte Öffnung hineingehoben[4]). Wie man den Geistern den Weg zu verbergen sucht, so bemüht man sich auch ihn zu versperren. Dazu bedient man sich z. B. des Feuers, das man neben der zu schützenden Person oder Lokalität anlegt, lustrierend um sie herumbewegt oder ebenfalls in lustrierender Absicht umschreitet[5]). Ähnlich wirkt das Wasser — „die Rakṣas

---

den Rājasūya 11 (wo eine falsche Erklärung des Gebrauchs). Siehe auch oben 337 A. 3. 4; Samter, Geburt, Hochzeit und Tod 147 ff.

[1]) Śatapatha Br. III, 6, 2, 20; Hillebrandt V. M. I, 444.

[2]) Hierfür sowie durchweg im folgenden für die das Bestattungsritual betreffenden Züge verweise ich auf den betreffenden Abschnitt unten.

[3]) Schwab, Tieropfer 32.

[4]) Hiraṇyakeśin G. II, 7, 2.

[5]) Z. B. Herumbewegung eines an beiden Seiten entzündeten Feuerbrandes um das Totenopfer zur Fernhaltung feindlicher Seelen, Kauśika Sūtra 87, 30; Lustrierung des Opfertiers Schwab Tieropfer 96 f.; ähnliches häufig. Vgl. auch oben die Bemerkungen über das Zauberfeuer S. 127. 339 f. sowie Caland, *Een Indogermaansch lustratie-gebruik* (1898).

überschreiten nicht die Wasser" wird gesagt[1]) —, ebenso ein Stein, der Repräsentant eines trennenden Berges, eine Matte oder irgend eine sonstige Umhegung[2]). Daß Wachen gegen die dem Schlafenden besonders gefährlichen Geister schützt, und daß man sich nötigenfalls durch Erzählung von Geschichten u. dgl. nachts wach hält, ist schon oben berührt worden[3]).

Ist man nun von Geistern ergriffen oder von sonstigen Schädlichkeiten befallen, so gilt als ein Hauptmittel sie zu entfernen das Waschen. In den Wassern weilen alle Heilmittel; sie führen alle Schädlichkeit fort — wird schon im Ṛgveda (I, 23, 19 ff.) gesagt. So wäscht man vom neugeborenen Kind alle bösen Mächte weg[4]); bei festlichen Gelegenheiten aller Art reinigt man sich durch ein Bad; bei Sühnezeremonien spielt Baden und Waschen eine bedeutende Rolle (S. 326 f.); die heilig gefährliche Substanz, die dem Opfer innewohnt, entfernt man wenigstens nach größeren Opfern, um sie nicht in das profane Leben hinüberzunehmen, durch das Opferbad[5]). Es wäre zwecklos, in bezug auf die so klare Rolle des Badens im Kultus und Zauberwesen größere Materialiensammlungen beizubringen[6]); nur die Vorschrift sei noch erwähnt, daß man nach dem

[1]) Maitr. Saṃh. IV, 8, 5.

[2]) Ich verweise auf das Überschreiten wassergefüllter Gruben im Bestattungsritual, auf den Wasserguß, den man zwischen sich selbst und den für die Göttin Nirṛti bestimmten Steinen macht (Ind. Stud. XIII, 243), den Stein oder die von einer Grenze genommene und daher mit besonderer Kraft des Abgrenzens begabte Erdscholle, die im Bestattungsritual die Lebenden gegen die Toten abgrenzt, die Matte (Kauś. Sūtra 86, 14). die dort ähnlich verwandt wird (mit dem Spruch: „Dies ist zwischengestellt gegen das Unglück"), die Umlegehölzer, die „zum Hinwegschlagen der Rakṣas" um das Opferfeuer gelegt werden (Taitt. Saṃh. II, 6, 6, 2, vgl. Gobh. I, 7, 16: Hir. G. I, 2, 1 usw.).

[3]) Siehe oben S. 412.

[4]) Hiraṇyakeśin G. II, 3, 10.

[5]) Siehe oben S. 408 f.

[6]) Ich darf speziell auf das oben S. 423 f. Gesagte verweisen.

Sprechen von Sprüchen an unheimliche Wesen — an Rudra, böse Dämonen, die Toten u. dgl. — sich von der darin liegenden Berührung mit diesen durch Wasser zu reinigen hat[1]). Wenn in Indien wie anderwärts[2]) Kuhurin als besonders geschätztes Reinigungsmittel auftritt, darf man vermuten, daß dies auf dem Bestreben beruht, zum Waschen eine Substanz zu benutzen, die dem Menschen zugleich als an der Natur der Kuh teilnehmend Nahrungsfülle bringt[3]). — Neben dem Waschen oder zugleich mit ihm spielt natürlich auch das Abwischen eine Rolle. Die unglückbringende Verunreinigung durch den Unrat eines Vogels wischt und wäscht man weg. Nach einem bösen Traum wischt man das Gesicht ab[4]). Man wischt gefährliche Substanzen mit Blei, das oft in irgendwie geringschätziger Bedeutung in Zauberhandlungen erscheint, und mit einem schwarzen Wollfaden ab[5]). In den verschiedensten Formen wurde als Reinigungs- und Heilmittel die Pflanze Apāmārga verwandt, deren Name, vielleicht nur durch Volksetymologie, als „Abwischung" gedeutet wurde, und von der man sagte, daß durch sie die Götter die verderblichen Mächte und Dämonen abgewischt haben (vgl. oben S. 327).

Ein weiteres Mittel sich der schädlichen Feinde zu entledigen ist sie zu verbrennen; nach allem was über Agni als Dämonentöter und über die Verwendung des Feuers, um das Herankommen böser Wesen zu hindern, gesagt wurde[6]), ist es unnötig hier Einzelheiten beizubringen. Neben dem Verbrennen steht auch das Ausräuchern; das neugeborene

[1]) Oben S. 337 Anm. 2.

[2]) Z. B. Katyayana XXV, 11, 16. Vgl. Darmesteter *(Le Zend-Avesta)* zu Vend. 19, 21.

[3]) Ähnlich wird gern Wasser angewandt, das die Kräfte heilbringender Pflanzen in sich aufgenommen hat und durch Besprechung geweiht ist *(śāntyudaka,* Henry, *La magie dans l'Inde antique* 49).

[4]) Hiraṇy. G. I, 16, 5; Kauś. S. 46, 9.

[5]) Kauś. Sūtra 71, 16. 17 = 86. 19. 20; Av. XII, 2, 1 vgl. 19 f.

[6]) Siehe oben S. 127. 339 f. Überhaupt wird der selbstverständlich häufige Fall, daß man Götter oder Dämonen zum Vertreiben oder

Kind räuchert man mit Senf, um alles Böse von ihm zu vertreiben [1]).

Ferner schlägt man die feindlichen Wesen oder schießt auf sie [2]). Bei der Brautwerbung geht ein Mann mit einem Bogen und aufgelegtem Pfeil mit [3]). Wenn bei der Königsweihe (Rājasūya) die Priester den eben gesalbten König schlagen, ist es doch wohl nur ein hineingelegter Sinn, wenn sie dabei sagen: „Ich führe dich darüber hinweg, geschlagen zu werden"; richtiger wird die Bedeutung des Brauchs in einer anderen zugehörigen Wendung ausgedrückt sein: „Wir schlagen das Übel von dir weg" [4]). Ein Wegschlagen böser Mächte darf wohl auch in dem an mehreren Stellen der Riten begegnenden Brauch gesehen werden, daß man im Kreis herumging — besonders um das Feuer — und sich die Schenkel schlug [5]).

Hier werden wir auf die Rolle geführt, die in verschiedensten Gebieten des Rituals dem Stock zukommt. Der Vedaschüler (*brahmacārin*), den die ihm aufgelegten Observanzen als eine durch Geisterangriff besonders gefährdete Person charakterisieren, empfängt bei dem feierlichen Akt seiner Aufnahme zugleich mit der Ankündigung der ihm obliegenden Pflichten den Stab; er hat ihn be-

---

Vernichten böser Wesenheiten in Bewegung setzt, hier keiner näheren Erörterung bedürfen.

[1]) Hiraṇy. G. II, 3, 7, vgl. Pāraskara I, 16, 23, Petavatthu III, 5. Über den Senf vgl. auch Benfey, Kleine Schriften III, 13 Anm. 1.

[2]) Auch Entmannung der betreffenden Wesen kommt vor: Atharvav. III, 9, Ind. Studien XVII, 216.

[3]) Kauśika Sūtra 75, 13; vgl. auch 25, 14; 35, 3 (Ind. Studien XVII, 285). — Wie man bei der Hochzeit den gefahrdrohenden Geistern die Augen ausschoß, ist oben S. 273 beschrieben.

[4]) Kātyayana XV, 7, 6 (vgl. Śatapatha Br. V, 4, 4, 7; Weber, Rājasūya 63; daß dem Ritus ein Beigeschmack von Canossa anhaftete, ist mir wenig wahrscheinlich).

[5]) Z. B. Pañc. Br. IX, 8, 9; Kauśika Sūtra 84, 10; Ind. Studien X, 342.

ständig zu tragen und darf zwischen ihm und seinem Körper keinen Durchweg lassen [1]). Bei der Feier am Ende der Lehrzeit wird der Stab mit dem Gurt, der dem Schüler bei seiner Aufnahme angelegt war, und einigen anderen von besonderer Heiligkeit erfüllten Objekten „ins Wasser geopfert" [2]). Zugleich aber empfängt der nun in ein neues Lebensstadium tretende, neuen Observanzen unterworfene Brahmane einen neuen Stab von anderem Material als der Schüler ihn getragen hatte. Ein dabei gesprochener Spruch in seinen verschiedenen Fassungen zeigt den Zweck des Stabes an: „Schütze mich von allen Seiten" — „vor allen Mächten des Verderbens schütze mich von allen Seiten" — „schlage alle Feindesscharen ringsum wie der Schätzespender (Indra)": dabei werden neben menschlichen Feinden und schädlichem Getier auch die Rakṣas und Piśācas genannt [3]). — In anderem Zusammenhang wurde darauf hingewiesen (S. 410), daß der Geweihtheit des Brahmanenschülers die des Somaopferers vergleichbar ist: hier wie dort ein aus der profanen Existenz sich heraushebender, durch besondere Observanzen charakterisierter Zustand, der durch eine Weihehandlung eröffnet, durch ein die Weihe fortwaschendes Bad abgeschlossen wird. Es bestätigt unsere Auffassungen, daß der Stab, der die gefährdenden Geister vertreibt, Attribut wie des Brahmanenschülers so auch des Trägers der Somaweihe (Dīkṣā) ist. Die Regel wird aufgestellt: „Überreichung eines Stabes an den Dīkṣita oder an den Brahmanenschüler" [4]); die Bedeutung aber des bei der Dīkṣā verwandten Stabes wird von einem Brāhmaṇatext [5]) mit den Worten erläutert: „Ein Donnerkeil (Vajra) ist der Stab zur Vertreibung der Rakṣas." — Der Stab des Dīkṣāvollziehers geht im weiteren Verlauf des

[1]) Gobhila III, 1, 14. 27; Śānkhāyana G. II, 13, 1. 2.

[2]) Śānkh. G. II, 13, 8; Hiraṇyakeśin I, 9, 10.

[3]) Āśv. G. III, 8, 20; Pār. II, 6, 31; Hir. I, 11, 8. Vgl. Gobh. IV, 9, 17.

[4]) Kauśika Sūtra 59, 27.

[5]) Śatapatha Br. III, 2, 1, 32.

Opfers auf einen der Priester, den Maitrāvaruṇa, über[1]). Wenn dieser während der Darbringungen neben dem Sitz des rezitierenden Priesters steht, den Körper nach vorn geneigt, den Stab auf den Opferaltar (*vedi*) stützend[2]), so darf man ohne Zweifel auch in dieser Haltung die Bereitschaft zur Abwehr herandringender feindlicher Geister erkennen[3]). — Ein anderer Stab, Sphya genannt, der in sehr verschiedenen Verwendungen im Opferritual erscheint, hat an vielen Stellen offenbar dieselbe Bedeutung der dämonenvertreibenden Waffe. Der Priester redet ihn an: „Indras rechter Arm bist du, mit tausend Kanten, hundert Schärfen"; er schleudert ihn auf den Erdaltar des Opfers (*vedi*) und wirft die so aufgewühlte Erde auf den Kehrichthaufen mit Sprüchen, welche diese Erde als den Feind, den Dämon Araru benennen: der soll fern von der Stätte des Götteropfers in Banden gehalten werden[4]). Beim Totenopfer wischt man mit dem Sphya über den Altar hin und sagt: „Weggeschlagen sind die Asuras und Rakṣas, die auf dem Altar sitzen"[5]). Man sieht, in wie verschiedenen Formen derselbe rituelle Zug wiederkehrt. —

Ein weiteres Mittel zur Entfernung böser Wesenheiten ist, daß man sie durch Geruch — so durch den schönen Duft des oft im Ritual erscheinenden Bdellion (*guggulu*), das Krankheits- und Fluchgeister wegscheucht[6]) — und namentlich durch Getöse verjagt: beim Sonnwendfest (Mahāvrata) werden Pauken geschlagen und Lärm gemacht, offenbar zur Vertreibung der um die Zeit des kürzesten Tages besonders mächtigen Geister; bei der Bestattung zer-

[1]) Taitt. Saṃh. VI, 1, 4, 2; Katy. VI, 4, 6. Für dasjenige Tieropfer, bei dem sich der Stab nicht vorher in der Hand des Dīkṣita befunden hat, vergleiche man Schwab, Altind. Tieropfer S. 88.

[2]) Schwab 90. Āśvalayana Śr. III, I, 20.

[3]) Vgl. Haug, Ait. Brahm. Introduction p. 15.

[4]) Vaj. Saṃh. I, 24 ff.; Hillebrandt, Neu- und Vollmondsopfer 50 f.

[5]) Śankh. Śraut. IV, 4. 2; vgl. auch daselbst 14. 8.

[6]) Atharvaveda XIX, 38.

schlägt man Töpfe; wenn der „Hundsdämon“ (Epilepsie?) aus dem Knaben vertrieben werden soll, wird ein Gong geschlagen [1]).

In verschiedensten Weisen begegnet sodann Wegwerfen, Wegschütteln, Abstreifen der feindlichen Wesen oder der feindlichen Substanz. Das beim Opfer gebrauchte schwarze Antilopenfell schüttelt man aus mit dem Spruch: „Fortgeschüttelt ist das Rakṣas; fortgeschüttelt sind die Unholde.“ Nach der Seelenspeisung schüttelt man den Zipfel des Gewandes aus, um die daran hängenden Seelen zu entfernen. Den Zweig, der die Fußtapfen des Todes verwischt hat (S. 487) und dem daher selbst etwas von dessen gefährlicher Substanz anhaften könnte, schleudert man weg. Nach unheimlichen Verrichtungen, wie der Bestattung, wechselt man die Kleider. Die in den Haaren der Braut sitzende Unreinheit — diese ist gewiß vor allem in zauberhaftem Sinn zu verstehen — kämmt man mit hundertzähnigem Kamm aus Schilf hinweg [2]). Es findet sich auch der im Aberglauben so vieler Völker begegnende Brauch des Durchziehens durch ein enges Loch, wobei, scheint mir, das zu entfernende Wesen abgestreift werden soll. Die hautleidende Apālā zieht Indra „durch das Loch des Wagens, durch das Loch des Karrens, durch das Loch des Joches“; der Gott „macht sie goldhäutig, dreimal sie reinigend“. Ich meine, daß es mit Recht als Rest einer ähnlichen Reinigung aufgefaßt wird, wenn man bei der Hochzeit das Loch des Wagenjochs auf das Haupt der Braut legt [3]). — Vielfach

---

[1]) Hillebrandt, Sonnwendfeste in Alt-Indien 39, vgl. oben S. 443; Kauśika Sūtra 86, 15; Hiraṇy. G. II, 7, 2.

[2]) Hillebrandt, Neu- und Vollmondsopfer 28 usw.; Kauś. Sūtra 88, 27; 71, 21; Āśval. G. IV, 4, 10; Atharvaveda XIV, 2, 68, vgl. Kauś. Sūtra 76, 5.

[3]) Ṛv. VIII, 91, 7; Winternitz, Altind. Hochzeitsrituell 43 ff.; vgl. Kauśika Sūtra 15, 4; 72, 16. Ich verweise noch auf Frazer, *Golden Bough*[2] III, 398 ff. Auf eine andere Auffassung des Durchziehens als die hier ausgesprochene deutet Caland, Altind. Zauber-

nimmt das Wegtun auch die Form an, daß man die zu beseitigende Wesenheit in irgendwelche mit ihr in Berührung gebrachte Objekte (auch in lebende Wesen) überleitet, die dann entfernt werden, oder auch daß man sie durch Sprüche oder symbolische Handlungen in möglichst entfernte Wohnsitze bannt und so unschädlich macht. Am Kreuzweg läßt man die feindliche Wesenheit auf einen anderen hinübergehen [1]). Das Kleid, mit dem man die Unreinheit der Braut abgewischt hat, wird im Wald aufgehängt; auch die gefährliche Substanz im Brauthemd wird in einen Pfahl oder Baum gebannt, den man mit dem Hemd bekleidet [2]). Für die Frau, die eine Fehlgeburt getan hat, werden in drei Hütten nacheinander Zeremonien zur Ableitung des in ihr wohnenden Unglücksstoffes verrichtet; sie wird auf Blei oder verwandte Substanzen gestellt und gewaschen; das schwarze Kleid, das sie dabei trägt, wird dann jedesmal abgelegt, und die Hütte, in der ein Teil der bösen Wesenheit verblieben ist, wird verbrannt [3]). Gegen Anfälle von Kopfweh und anderen Leiden bedeckt man sein Haupt mit einem Geflecht aus Muñjagras und geht aus, taube Fruchtkörner mit einem Sieb ausstreuend. An der Stelle, wo der Anfall stattfindet, wird dann das Sieb und das Geflecht, weiter eine Bogensehne niedergelegt [4]). Der Sinn scheint zu sein, daß der Krankheitsgeist aus dem Kopf des Kranken in das Geflecht übergeht; durch die Körner lockt man ihn mitzukommen; wo er sich bemerklich macht, wird er dann niedergelegt und die Kraft einer Bogensehne in Tätigkeit gesetzt ihn zu töten oder ihm den Rückweg zu versperren. — Schlangengift leitete man in Grashalme oder in einen Feuer-

ritual 31 A. 5. Vgl. auch Zachariae, Z. des Vereins f. Volksk. XX (1910), 154 ff.

[1]) Atharvav. VI, 26, 2, vgl. oben S. 270.

[2]) Kauś. Sūtra 76, 1 f.; 79, 24; Atharvaveda XIV, 2, 48—50. Vgl. noch die Bannung von Krankheiten oder sonstigen bösen Mächten in Bäume und Berge Atharvav. I, 12, 3; II, 25, 4.

[3]) Kauś. Sūtra 34, 3 ff. Über das Blei vgl. oben S. 489 Anm. 5.

[4]) Kauś. Sūtra 26, 2 ff.

brand und schleuderte es auf die Schlange, ließ es so zu seinem Ursprung zurückkehren[1]). Fieber beseitigte man, indem man unter dem Bett, auf dem der Kranke lag, einen Frosch anband und den Kranken dann so mit Wasser begoß, daß dieses auf den Frosch lief; vermutlich wurde der Frosch schließlich entfernt. Ähnlich bannte man die Gelbsucht, indem man eine dem Kranken aufgestrichene gelbe Substanz so abwusch, daß sie auf gelbe Vögel — Papageien, Drosseln usw. —, die unter dem Bett mit einer gelben Schnur angebunden waren, ablief; es scheint, daß die Vögel dann schließlich davonfliegen mußten[2]). Wer an krankhaftem Durst litt, wurde auf Zweigen zusammen mit einem Gesunden niedergesetzt. Auf dem Haupt des Kranken wurde ein Mus gerührt und dem anderen hingereicht: „damit leitet er den Durst zu ihm über", sagt der Text. Der Kranke bekommt dann Wasser zu trinken, und schließlich essen beide, mit demselben Gewand bekleidet, gemeinsam das Mus: offenbar ein neuer Ausdruck für die Mitteilung des Leidens an den Gesunden[3]). — Der von einem bösen Geist Besessene wurde mit einer buttergemischten Zubereitung aus Wohlgerüchen bestrichen. Auf einem Kreuzweg — der Geisterstätte — wurde ebensolche Substanz in ein Becken voll glühender Kohlen getan, das man auf das Haupt des Kranken gestellt hatte. Weiter stieg der Kranke in einen Fluß hinab und streute jenen Stoff der Strömung entgegengewandt aus; ein anderer besprengte ihn von hinten mit Wasser. Schließlich wurde in einem ungebrannten Tongefäß die bezeichnete Substanz bei einem Vogelnest auf-

[1]) Kauś. Sūtra 29, 6; 32, 24.

[2]) Kauś. Sūtra 32, 17 (Atharv. VII, 116); 26, 18 (Atharv. I, 22; Ṛv. I, 50, 11 ff.). Ist in Sūtra 19 nicht *prapātayati* (vgl. etwa Ṛv. X, 97, 13, Av. VII, 115, 1, dazu Kauś. S. 18, 16) zu lesen? Auch die Semiten entfernten Krankheitsstoffe und sonstige Unreinheit, indem sie Vögel mit ihnen davonfliegen ließen (R. Smith, *Religion of the Semites* I, 402).

[3]) Kauś. Sūtra 27, 9 ff.; Atharvav. II, 29, 6.

gehängt[1]). Wir haben hier verschiedenste Methoden der Beseitigung nebeneinander: die gefährliche Wesenheit, in das Gemisch der Wohlgerüche hineingeleitet, wurde mit Feuer verbrannt, mit fließendem Wasser weggeschwemmt und den Vögeln[2]) übergeben, sie zu entführen. — Wir schließen diesen Überblick über die Verfahren der vedischen Zauberkunst zur Entfernung schädlicher Mächte mit dem Hinweis auf die Vorstellung von der Bannung des Zorns unter einen Stein, vom Anhängen des Gifts an die Sonne, von der Vertreibung feindlichen Zaubers über die neunzig Ströme, des Krankheitsdämons Takman zu fremden, fernen Völkern, wie den Gandharern und Magadhas, der Bannung der bösen Tat und des bösen Traums in entlegenste Weiten zu Trita Āptya[3]). — Einige Werkzeuge zur Vertreibung des Bösen, die in den bisherigen Auseinandersetzungen nicht zu ihrem Recht gekommen sind, werden weiter unten besonders besprochen werden: so das Amulett und Medikament, der Zauberspruch, das Zauberopfer.

Zuleitung von Geistern und Substanzen. Dem Vertreiben von Geisterwesen und Substanzen steht gegenüber ihre zauberische Zuleitung zu sich selbst und zu anderen, zu Freund und Feind, von Günstigem und Schädlichem. Wie schon in anderem Zusammenhang berührt, gilt der feindliche Zauberer oft als einen bösen Geist in sich beherbergend (oben S. 270 f.), und sieht man es entsprechend, wenn jemand unter feindlichem Zauber leidet, als einen gewöhnlichen Sachverhalt an, daß sein Gegner solche Geister auf ihn losgelassen hat. So schickt der ṛgvedische Zauberer den Krankheitsdämon Apvā (Ruhr?) gegen das feindliche Heer: „Geh fort, Apvā, ihren Geist zu verwirren, ihre Glieder zu ergreifen. Geh auf sie los; verbrenne sie mit

[1]) Kauś. Sūtra 26, 29 ff.

[2]) Vgl. oben S. 495.

[3]) Atharvav. VI, 42, 2; Ṛv. I, 191, 10; Ath. VIII, 5, 9 (vgl. 7, 15); V, 22; Ṛv. VIII, 47, 13 ff. — Speziell über Trita: Bloomfield, PAOS. 1894, CXIX ff.

deiner Glut in ihren Herzen; laß die Feinde in finsteres Dunkel geraten!" Mit solchen Sprüchen mochten sich dann Zauberakte verbinden wie die Abschießung eines „weißfüßigen" Pfeils (?), in dem die Krankheitsmacht enthalten war, gegen das feindliche Heer[1]). Der Zauberer konnte auch — ebenso wie die ihn bedienenden Geister — Tiergestalt annehmen und in dieser seinen Feinden den Schaden zuführen; der Glaube an solche Verwandlungen ist dem vedischen Zauberwesen ebenso wie dem wohl aller Völker eigen. So ruft der von solchem Zauber Verfolgte die Maruts an, die ihm feindlichen Zauberer unter den Dorfleuten zu suchen und sie zu fassen, „die zu Vögeln werden und des Nachts umherfliegen"[2]).

Die zauberkräftigen Substanzen, die man zu sich oder zu anderen hinleiten will, werden, wie schon oben (S. 481) bemerkt, vornehmlich durch Berührung übertragen[3]). Die aber kann in den verschiedensten Formen auftreten je nach der Beschaffenheit des Körpers, welcher Träger der betreffenden Substanz ist. „Salbe dich mit dem einen; mache aus dem anderen ein Amulett; wasche dich mit dem einen, trinke das andere von jenen Dingen," heißt es einmal in bezug auf Zaubersubstanzen[4]). Eine sozusagen immaterielle Berührung ist es auch, die z. B. von dem günstigen oder ungünstigen Gestirn ausgeht, bei dem der Mond eben steht, vom Zunehmen oder Abnehmen des Mondes oder der Tageslänge: in diesen Verhältnissen liegt eine Zauberkraft, die sich den Menschen oder Handlungen mitteilt.

Über die Wirkung des Berührens äußert sich beispiels-

---

[1]) Ṛgveda X, 103, 12 (vgl. Kauś. Sūtra 14, 21); Kauś. Sūtra 14, 22. Die Kommentatoren nehmen ein weißfüßiges Schaf an: Deutung auf Pfeil bei Caland, Altind. Zauberritual 29 A. 7.

[2]) Ṛgveda VII, 104, 18.

[3]) Daher die häufige Regel der Nichtberührung, für die S. 486 Beispiele gegeben sind.

[4]) Atharvaveda XIX, 45, 5.

weise folgende Stelle eines Ritualtextes[1]), in welcher die echte Logik des Opferzaubers zu Wort kommt. Soll der Opferer das Tier, das zum Opfer geführt wird, anfassen? „Da sagt man: der Opferer muß es nicht anfassen. Denn es wird zum Tode geführt; darum soll er es nicht anfassen. Er soll es aber doch anfassen. Nicht zum Tode führt man das Tier, das man zum Opfer führt; darum soll er es doch anfassen. Er würde sich selbst vom Opfer ausschließen, wenn er es nicht anfaßte." So ist das Ritual voll von Vorschriften darüber, daß diese und jene fungierende Person eine andere Person oder ein Objekt berühren soll; die im Opfer wohnende segensreiche Kraft wird dadurch übertragen. Wenn die Werbung um ein Mädchen angenommen ist, berühren die beteiligten Personen ein Wassergefäß, in das man Blumen, Früchte, Getreide, Gold getan hat[2]): sie nehmen dadurch die in jenen Dingen wohnenden Glückskräfte in sich auf. Dieselbe Wirkungsweise liegt vor, wenn man sich auf ein Stierfell setzt, um sich dadurch mit Fruchtbarkeit u. dgl. zu erfüllen[3]), auf das Fell der schwarzen Antilope[4]), um die diesem Tier anhaftende Heiligkeit, auf ein Bocksfell[5]), um Gedeihen der Nahrung, auf ein Tigerfell[6]), um unbezwingliche Kraft sich anzueignen. Die Festigkeit des Steins wird der Braut zuteil, die der Bräutigam bei der Hochzeit auf einen Stein treten läßt mit dem Spruch: „Komm, tritt auf den Stein; wie der Stein so sei du fest; tritt nieder die Feinde, bezwinge die Widersacher"[7]). Den heiligen Feuern und durch sie dem Opferer wird der

[1]) Śatapatha Brāhmaṇa III, 8, 1, 10.

[2]) Śāṅkhāyana G. I, 6, 5.

[3]) Häufig in den häuslichen Opferzeremonien.

[4]) Vgl. oben S. 398; Ind. Studien XIII, 285.

[5]) Ind. Studien a. a. O.

[6]) Weber, Rājasūya 62. 135 usw.

[7]) Śāṅkhāyana G. I, 13, 11. Eine Erweiterung dieses Ritus liegt z. B. Hiraṇy. G. II, 3, 2 vor, wo man, um dem neugeborenen Knaben Festigkeit, Schneidigkeit und Reichtum zu sichern, zum Stein eine Axt und Gold legt.

den Ameisen beigelegte Reichtum an Wasser und Nahrungsfülle zugeführt, indem auf die für diese Feuer bestimmten Stätten ein Stück von einem Ameisenhaufen[1]) gelegt wird.

Wie wir unter den eine feindliche Substanz entfernenden Handlungen das Abwischen trafen, ist das Anwischen, Salben, Begießen u. dgl. ein Mittel sie zuzuleiten: Sündenschuld, die gefährliche Substanz eines bösen Traumes kann dem Menschen angewischt werden[2]). Einen Feind zu verderben opfert man Rohrspitzen, die man mit dem

[1]) Und andere verwandte Zauberobjekte wie ein Maulwurfshaufen, von einem Eber aufgewühlte Erde u. dgl. — Über die Ameisen als Finderinnen von Wasser, mit dem verborgenen Lebenssaft der Erde in Verbindung stehend und heilkräftig s. Atharvaveda VI, 100, 2; Śatapatha Br. XIV, 1, 1, 8; Taitt. Ār. V, 1, 4; 2, 9; 10, 6; Āpastamba Śr. V, 1, 7; 9, 8; Weber Ind. Stud. XIII, 139 f.; Bloomfield, *Seven Hymns* 17 f., *SBE.* XLII, 511; vgl. auch Frazer, *The Scapegoat* 33. Ähnlich wie bei der Feueranlegung wird der Ameisenhügel bei der Agnischichtung (Ind. Stud. XIII, 220) und beim Pravargyaopfer (Śat. Br. XIV, 1, 2, 10) verwandt; er spielt auch eine Rolle beim *rasakarman* (Kauś. S. 21, 23), dem Opfer gegen Vergiftung (daselbst 31, 26) usw.; man soll auf ihn nicht urinieren (Manu IV, 46). — Liegt eine andere Bedeutung des Ameisenhaufens vor, wenn bei verschiedenen Gelegenheiten Reste und Abfälle vom Opfer, verdorbene, übergekochte Opferspeise u. dgl. in einen solchen geschüttet wird (Taitt. Br. III, 7, 2, 1; Kaṭhaka XXXV, 19; Āśvalāyana Śr. III, 10, 23; Weber Rājasūya 12. 104 A. 2. 109 A. 1; vgl Krauß, Volksglaube und relig. Brauch der Südslaven 158)? Zunächst gehört dies offenbar unter die Rubrik der Beseitigung gefährlicher Substanzen (s. oben S. 345 f.). So wird bei den Zulus (Callaway, *Relig. System of the Amazulu* 315) die Krankheit in einem Ameisenhaufen vergraben; die Ameisen stellen ihren Bau wieder her und verschließen so das gefährliche Objekt. Spielt bei diesen vedischen Riten doch auch die Heilsfülle der Ameisenerde mit und soll diese Kraft zugleich mit dem Verschließen jenes Objekts in Wirksamkeit gesetzt werden? — Vgl. noch Hillebrandt V. M. III, 337; Henry, *Magie* 53 f.; v. Negelein, Traumschlüssel des Jagaddeva 208 f.; auch Gruppe, Griech. Mythol. 800 f. und die *Encycl. of Rel. and Ethics* I, 501.

[2]) S. oben S. 296; Atharvaveda XVI, 7, 8.

eigenen Schweiß bestrichen hat[1]): man richtet dadurch, wird der Sinn dieser Handlung sein, gegen ihn Waffen, die mit der Kraft der eigenen inneren Hitze, des eigenen Tapas gesättigt sind. Auch bei der königlichen Salbung, der Salbung oder Beopferung des Streitwagens[2]) usw. handelt es sich durchweg um die Zuführung einer von Zauberkräften erfüllten Substanz.

Eine hervortretende Rolle unter den Mitteln zur Zuleitung einer solchen Substanz spielt selbstverständlich das Essen. Von der Kraft, die dem Essen der Opferspeise zugeschrieben wird — der Stärkung des Menschen mit dem im Opfer verkörperten Segen — war schon oben die Rede; ebenso von dem Gebrauch, dem Kind als erste Nahrung die Substanz, welche die jedesmal für dieses besonders gewünschte Eigenschaft darstellt, zu essen zu geben[3]). Ich erwähne noch, daß man, um die Pflugochsen gedeihen zu machen, ein Gemisch von Milch einer Kuh, die ein gleichfarbiges Kalb hat, von Mistklumpen, Bdellion und Salz ißt[4]). Bei der Zeremonie zur Erzielung männlicher Leibesfrucht muß die Frau ein Gerstenkorn und zwei zu beiden Seiten davon hingelegte Senfkörner oder Bohnen, ein Abbild der männlichen Geschlechtsteile, essen und dadurch dem zu erhoffenden Kind männliches Geschlecht mitteilen[5]). Gemeinsames Essen mehrerer Personen von derselben Speise stellt Gemeinschaft ihres Wesens her und verpflichtet sie zu gegenseitiger Treue, ursprünglich offenbar in dem Sinn, daß wer

---

[1]) Kauśika Sūtra 47, 44, vgl. den zugehörigen Vers Atharv. II, 12, 1.

[2]) Oben S. 469 f.: Ind. Stud. XIII, 286. — Über das *śāntyudaka*, das von den Kräften vieler Pflanzen erfüllte, unter Rezitation zahlreicher Texte geweihte Wasser s. Kauś. Sūtra 8, 23—9, 11; Henry, *La magie dans l'Inde antique* 49.

[3]) Oben S. 329 ff.: S. 356 Anm. 1.

[4]) Kauś. Sūtra 20, 25. Dasselbe Gemisch wird bei einer Handlung für Gedeihen des Viehs vergraben (das. 19, 19): die Substanz bringt so oder so angewandt jedesmal dieselbe Wirkung hervor.

[5]) Hiraṇy. G. II, 2, 2, 3; Āśv. G. I, 13, 2 usw.

unter so Verbundenen dem anderen Schaden zufügt, das Bewußtsein haben muß sich selbst zu schädigen[1]).

Neben dem Essen oder Essenlassen erwähne ich das Einstreichen in die Nase, das Beschnopernlassen bei Pferden, das Beatmen[2]). Auch das Anblicken hat günstige oder schädliche Wirkung, je nach Umständen für den Sehenden oder den Angeschauten. Wer eine bestimmte Reinigungszeremonie vollzogen hat, reinigt eine ganze Gesellschaft von Menschen durch seinen bloßen Blick[3]). Auf die segnende Kraft des Blicks bezieht es sich auch, wenn der Opferveranstalter die Priester auffordert: „Blickt mich mit Mitras Auge an," und wenn der Gast, dem die Ehrenaufnahme dargebracht wird, zur süßen Speise, die man ihm anbietet, sagt: „Mit Mitras Auge blicke ich dich an"[4]). Der böse Blick[5]) aber z. B. der Schlange bringt dem, den er trifft, Schaden; der Bräutigam sichert sich bei der Hochzeit gegen bösen Blick der Gattin, indem er ihre Augen mit Salbe bestreicht und betet: „Sei nicht böse blickend, keine Gattentöterin"[6]). Die Wirkung anderseits des Erblickten auf den Erblicker zeigt sich namentlich in vielen Verboten, wie dem, daß der Brahmane, der seine Lehrzeit mit dem feierlichen

---

[1]) Ich verweise auf das gemeinsame Essen von König und Priester bei der königlichen Salbung (Weber, Rajasūya 140 f.), von Braut und Bräutigam nach der Hochzeit (oben S. 332), sowie auf die Eintracht schaffende Zeremonie Kauś. Sūtra 12, 8.

[2]) In die Nase wird z. B. pulverisiertes Paidva-Insekt (wegen der mythologischen Bedeutung des schlangentötenden Rosses Pedu) gestrichen (Kauśika Sūtra; siehe Bloomfields *Introduction* p. XLIV): ebenso der Wöchnerin eine Substanz, die männliche Geburt bewirkt (Śankh. G. I. 20, 5). — Beschnopernlassen der Pferde: Weber, Vajapeya 28. — Beatmen des neugeborenen Kindes: Śankhayana G. I. 24, 2 usw.

[3]) Baudhayana Dh. III. 5, 7, wenn Bühler (*SBE.* XIV, 297) richtig übersetzt.

[4]) Vāj. Saṃh. V, 34; Āśvalayana G. I. 24, 14.

[5]) Materialien über den bösen Blick sammelt Caland, Zauberritual 79 A. 27.

[6]) Aitareya Br. VI. 1; Ṛv. X, 85. 44 (Śankh. G. I. 16, 5).

Bad abgeschlossen hat, keinen Feind, keinen Übeltäter, keinen Leichenträger, nicht Harn und Kot sehen darf, der Lehrer, der dem Schüler ein besonders heiliges Vedapensum überliefern will, keinen Caṇḍāla, keine Wöchnerin, kein menstruierendes Weib u. dgl. mehr[1]).

Ein in Indien wie anderwärts sehr häufiger Weg, die Zuleitung einer Substanz besonders wirksam zu gestalten, ist Eingraben oder sonstiges verstecktes Anbringen eines Zauberobjekts; so geht im geheimen, für hindernde Veranstaltungen der Gegenpartei schwer erreichbar die Wirkung vor sich. Der Atharvaveda ist voll von Sprüchen, welche Besorgnis vor dem Zauber ausdrücken, „den man in der Opferstreu, auf dem Leichenacker, auf dem Feld vergraben hat", den man in den Brunnen gelegt, den man sorgfältig ausgerüstet hat wie man ein Weib zur Brautfahrt schmückt, dessen Glieder man zusammengefügt hat wie ein Ṛbhu (oben S. 239) die Teile eines Wagens[2]). Ein solcher Zauber wird im Kauśikasūtra[3]) beschrieben: Dinge, die der zu schädigenden Person gehören — ein Kranz, Haar, das zum Reinigen der Zähne gebrauchte Holzstückchen — werden zusammen mit unglückbedeutenden Objekten wie dem Uterus einer bei einer Bestattung dargebrachten oder an der Seuche gestorbenen Kuh in einem Spalt eines Mörsers — des Symbols der Zermalmung — unter drei Steinen vergraben. Man stellt aber das durch solchen Zauber gefährdete Glück einer Person wieder her, wenn man das Eingegrabene ausgräbt mit dem Spruch: „Dein Glück, das man vergraben hat unter den drei Steinen und den vier Steinen, das grabe ich wieder aus zusammen mit Nachkommenschaft und Reichtum." Beim Somaopfer gab es eine eigene Zeremonie[4]), welche Ausgrabung des einge-

[1]) Śankhayana G. IV, 11, 3 f.; 12, 19; II. 12, 10.

[2]) Atharvaveda X, 1, 1. 8. 18; IV. 18, 5; V, 14. 31; XIV, 2. 65 usw.

[3]) 36, 15 f., vgl. Bloomfield, *Seven hymns*, 8 f., Henry, *Magie*, 125.

[4]) Den Ritus der Uparavas. Vgl. Śatapatha Br. III, 5, 4; Taitt. Saṃh. V, 2, 11; Caland-Henry 100 ff.

grabenen Zaubers der Feinde und Nebenbuhler darstellte. Aber auch günstiger Zauber konnte die Form des Vergrabens annehmen; oben (S. 500 Anm. 4) ist das Vergraben eines Gemisches von Milch, Mistklumpen, Bdellion und Salz erwähnt worden, durch das man das Gedeihen des Viehs beförderte. Auch wenn man das abgeschnittene Haar, die Nägel usw. in einem Kuhstall oder an einem sonstigen glückbringenden Ort vergrub, liegt — neben anderen Zwecken — die dabei obwaltende Absicht zutage, im verborgenen den Betreffenden sich mit Glückssubstanz sättigen zu lassen[1]).

Schließlich muß erwähnt werden, daß man, um eine Substanz oder Kraft zuzuleiten, es auch als wirksam ansah, wenn bei den eben vorzunehmenden Manipulationen Geräte welcher Art auch immer, in denen die betreffende Kraft verkörpert war, verwandt wurden. Dem vertriebenen Fürsten gab man, um ihn zurückzuführen, eine Zauberspeise zu essen; die kochte man mit Holz, das aus dem abgehauenen Stumpf eines Baumes herausgewachsen war, also Wiederherstellung vernichteten Daseins bedeutete[2]). Bei einem Opfer zum selben Zweck der Zurückführung eines Vertriebenen bestreute man den Feuerplatz mit Erde aus seinem Heimatland und benutzte auch sonst Materialien, die aus diesem Lande stammten[3]). Lästige Ameisen zu beseitigen brachte man ein Opfer; man nahm dazu einen Opferlöffel von Bādhakaholz[4]). Bādhaka heißt „der Beseitiger": so setzte man die Kraft des Beseitigens in Tätigkeit. Bei einem Opfer für Sieg im Kampf nahm man für den Opferaltar Erde, die ein Eber aufgewühlt hatte und in welcher daher dessen Kraft wohnte[5]). Es ist klar, wie da überall die für

[1]) Vgl. oben S. 486 Anm. 2.

[2]) Kauśika Sūtra 16, 28. Vergleichbar ist der oben S. 480 Anm. 3 erwähnte Ritus, bei dem es sich auch um die Wahl des Brennstoffs handelt. Vgl. noch Kauś. Sūtra 48, 37. 38.

[3]) Kauś. Sūtra 16. 31 f.

[4]) Kauś. Sūtra 116.

[5]) Kauś. Sūtra 15. 2.

die jedesmaligen Beziehungen erforderlichen Fluida zugunsten des Zaubernden wirksam gemacht wurden.

Zauber vermittels des Abbildes und dgl. Wir beschreiben jetzt einige Fälle des schon oben (S. 483) charakterisierten Zauberverfahrens, bei dem das gewünschte Ereignis dadurch herbeigeführt wird, daß man ein Bild dieses Ereignisses herstellt. Der höhere Kultus der drei Opferfeuer ist reich an Riten, welche derartige Bedeutung haben, oder zu deren ursprünglichem Sinn diese hinzugetreten ist. Wir haben gesehen, wie die morgendliche Entflammung des heiligen Feuers ein Zauber zur Herbeiführung des Sonnenaufgangs, das Träufeln des Somasafts durch die reinigende Seihe ein Regenzauber geworden ist[1]). Das Wagenrennen beim königlichen Opfer des Vājapeya, bei dem der opferveranstaltende König siegt, ist ein Zauber, der diesem siegreiche Kraft und Schnelligkeit gewinnt[2]): der einzelne, künstlich für ihn hergestellte Erfolg ist ein Abbild der allgemeinen, wirklichen Sieghaftigkeit. Ebenso das solenne Würfelspiel, das bei verschiedenen Gelegenheiten im Ritual erscheint[3]) und deutlich einen Zauber darstellt, der dem Opferer Glück und Gewinn verleiht. Wenn bei der Sonnwendfeier ein Arier mit einem Śūdra um ein weißes, rundes Fell rauft und es ihm entreißt[4]), wird dadurch das Sonnenlicht von den bedrohenden finsteren Mächten befreit. Sexuelle Handlungen bei derselben Gelegenheit[5]) sind Abbild oder Vorbild der Fruchtbarkeit, die man für die Weiber erhofft. Das Opfer Sautrāmaṇī scheint seinem Kern nach

[1]) S. oben S. 110. 456.

[2]) Siehe oben S. 470, Weber, Über den Vajapeya 27 ff. In den zugehörigen Sprüchen drückt sich die Bedeutung der Handlung klar aus.

[3]) S. z. B. Āpastamba Śr. V, 19, 2 f.; 20, 1 f.; Weber, Rajasūya 69 f.

[4]) Oben S. 443.

[5]) Oben S. 444. Hier erinnere ich auch an die ähnlich aufzufassenden obszönen Handlungen beim Somaopfer (S. 391) und beim Roßopfer (S. 472).

als ein Zauber aufzufassen, der durch eine allerdings sehr freie und rohe Nachbildung eines mythischen Ereignisses dessen segensreichen Ausgang für den Opferer sich wiederholen läßt[1]). Die Aśvin und Sarasvatī heilen den von übermäßigem Somagenuß kranken Indra: so soll auch der an irgendwelcher Erfolglosigkeit leidende Opferer zu voller Kraft, vollem Glück erhoben werden. Irren wir, wenn wir glauben, in fernster Ferne hier Anfänge religiös-dramatischer Darstellungen sich ankündigen zu sehen[2])?

Häufig findet sich der uns hier beschäftigende Typus des Zaubers in einem Zusammenhang, der in allem älteren Ritualwesen besondere Wichtigkeit zu besitzen pflegt, beim Regenzauber. Bei der Sonnwendfeier schießt man auf ein Fell (S. 444): vermutlich bildet dieses den Verschluß des Himmels ab, den man durchbohren will. Ebenda tanzen Mädchen mit gefüllten Wasserkrügen um ein Feuer; sie gießen die Krüge aus und singen ein Lied, in dem davon die Rede ist, daß die Kühe baden sollen (S. 444): auch dies offenbar Regenzauber. Bei der Schichtung des Agnialtars werden Wasserbecher ausgegossen: „damit setzt er Regen dorthin", und es wird dann in den durch diesen Regen fruchtbar gemachten Boden Getreide gesät[3]). Ein Fischotter wird ins Wasser geworfen: dann regnet es in Fülle[4]). Wer Regen erlangen will, wirft Kräuter ins Wasser, taucht sie darin unter, läßt sie darin schwimmen. Er befestigt einen Hundekopf, einen Widderkopf, Haare und alte Schuhe an der Spitze eines Balkens und „läßt sie kämpfen" (schlägt sie gegeneinander?)[5]). Soll der Widder das verschlossene

---

[1]) Vgl. meinen Aufsatz „Indra und Namuci", NGGW. 1893 342 ff. und meine Noten zu Ṛv. X, 131.

[2]) Sehr viel weiter in der Annahme solcher Darstellungen geht v. Schroeder. Mysterium und Mimus im Rigveda (1908). Vgl. dagegen meine Besprechung dieses Buches GGA. 1909, 66 ff.

[3]) Śatapatha Br. VI, 2, 4, 2. 13.

[4]) Kauśika Sūtra 127, 10. 11.

[5]) Ebendaselbst 41, 1 ff.

Himmelsgewölbe aufstoßen, der Hund es vielleicht zerbeißen [1])?

Noch einige Beispiele von Zauberhandlungen dieser Art seien kurz erwähnt [2]). Man vernichtet seinen Feind, indem man dessen Bild oder Schatten ins Herz sticht oder ein ihn darstellendes Chamäleon tötet [3]). Man vernichtet Würmer, indem man 21 Uśīrawurzeln zerstampft und verbrennt, mit dem Spruch: „Allen Würmern und allen Würmerfrauen spalte ich das Haupt mit dem Stein, verbrenne ich das Antlitz mit Feuer“ [4]). Um eine Person, z. B. einen Sklaven, am Weglaufen zu hindern, gießt man, wenn er schläft, aus dem Horn eines lebenden Tieres den eigenen Urin um ihn herum und baut dadurch im Bilde einen Wall um ihn auf [5]). Um Unglück zu entfernen, entfernt man alte, verbrauchte Gegenstände, welche die Substanz des Unglücks repräsentieren; man verbrennt alte Schuhe und einen alten Sonnenschirm [6]). Um das Feldungeziefer Tarda zu beseitigen, vergräbt man

[1]) Anderer Deutungsversuch: Henry, *Magie* 110. Über die alten Schuhe vgl. Zachariae WZKM. XVII. 137 f.; Samter, Geburt, Hochzeit und Tod 195 ff., Eitrem, Opferritus und Voropfer 368. Einige weitere auf Regenerlangung bezügliche Materalien finden sich Taitt. Saṃh. II. 1. 7, 3; 1, 8, 5; 4, 7. 1 ff.; Hillebrandt Neu- und Vollmondsopfer 142 f. Vgl. auch das oben über das zweite der viermonatlichen Feste (S. 440), über die Śakvarīobservanz (S. 420 f.), über das Gharmaopfer (S. 448 Anm. 5) Bemerkte. Es wäre leicht, diese Sammlung nach Belieben zu vermehren.

[2]) Nicht bei allen diesen Handlungen steht unzweideutig fest, daß sie der hier angenommenen Rubrik einzuordnen sind. Daß zuweilen die Grenzen verschwimmen, verschiedene Auffassungsmöglichkeiten konkurrieren, ist begreiflich. Beispielsweise das Einschlagen von Pflöcken, um die bösen Geister zu zerschlagen, läßt sich zu den oben S. 490 besprochenen Handlungen stellen.

[3]) Kauś. Sūtra 47. 54 f.; 39 f.

[4]) Kauś. Sūtra 29, 24; Atharvaveda V, 23, 13.

[5]) Vielleicht genauer: man stellt die Wesenheit der eigenen Person, die im Urin gegenwärtig ist, um ihn herum? — Hir. G. I, 14; Pāraskara III, 7 (vgl. Pischel, Philol. Abhh. Martin Hertz dargebracht p. 69 f.). — Wozu das Horn des lebenden Tieres?

[6]) Kauś. Sūtra 18, 10 ff.

einen Tarda, den Kopf nach unten, den Mund, damit er nicht Korn frißt, mit einem Haar verbunden[1]). Um die bösen Geister festzuschlagen, schlägt man eine ungerade Zahl von Pflöcken in die Erde; wer die Somaschößlinge schlagen will, um den Soma für das Opfer zu bereiten, denkt an seinen Feind, so daß sich die Schläge gegen diesen richten[2]). Wir schließen mit dem Zauber, durch den man einen Fluß in ein neues Bett leitet. Man begießt den Weg, den er nehmen soll, mit Wasser, pflanzt dort Rohr, legt Repräsentanten des Wassers wie einen Frosch und die Wasserpflanze Avakā hin[3]): diesem Bilde des hier sich entwickelnden Wasserlebens wird die Wirklichkeit folgen. —

Divinationszauber[4]). Wir wiesen schon oben (S. 484) darauf hin, daß auf der magischen Korrespondenz zwischen Bild und Wirklichkeit auch der das Verborgene, insonderheit das Zukünftige ermittelnde Zauber wenigstens zum großen Teil beruht. Der abbildende Vorgang, den der Kundige, etwa beim Auftreten eines Omens, eines Portentums richtig zu sehen, den er eventuell selbst hervorzurufen versteht, zeigt das Abgebildete, den wirklichen Verlauf an[5]); insonderheit solche von spezieller magischer Kraft erfüllte Sphären wie die des Traums, des Opfers, des Todes, der Bestattung geben bedeutsame Abbilder der Wirklichkeit her; die Bewegungen des Opfertiers, des Opfer-

[1]) Kauśika Sūtra 51, 19, vgl. Atharvaveda VI. 50. 1.

[2]) Kauś. Sūtra 25, 24; Śatapatha Brāhmaṇa III. 9, 4. 17.

[3]) Kauś. Sūtra 40, 1 f.; vgl. Bloomfield, *AJPh.* XI. 348 f.

[4]) Vgl. besonders Hillebrandt Rit.-Lit. 183 f. 186; Henry *Magie* 59 ff.

[5]) Offenbar aber neigt die Entwicklung vielfach dazu, daß ein ursprüngliches Abbild die wirkliche Ähnlichkeit immer mehr aufgibt und so zum freien Vorzeichen wird. Auch soll hier durch die Hervorhebung des Verhältnisses von Abbildung und Abgebildetem natürlich die Möglichkeit anderweitiger Assoziationen zwischen dem Vorzeichen und dem dadurch Bedeuteten, schließlich auch die beim Omen und Portentum sicher häufige Verknüpfung von beidem durch reine Willkür nicht ausgeschlossen werden.

rauchs, Erscheinungen von Verstorbenen[1]) lassen in die Zukunft blicken. Neben der Divination aus dem bedeutsamen Abbild steht dann und vermischt sich vielfach mit ihr die, welche vom übermenschlichen Wissen der Götter und Geister her Kunde der Zukunft empfängt: welche Form der Divination beispielsweise in der Deutung des Laufs, des Fluges, der Stimme von Tieren hervortritt, die mit Göttern oder Geistern in besonderer Verbindung stehen wie Eule, Krähe, Hyäne (oben S. 73)[2]).

Wir beschränken uns auf wenige Einzelheiten.

Wer wissen will, ob ein Mädchen eine gute Frau abgeben wird, lasse sie einen von verschiedenen Erdklößen wählen, die zum Teil aus glücklichem Boden — aus einer Ackerfurche, einem Kuhstall usw. — zum Teil aus unglücklichem, wie einer Leichenstätte, von einem Kreuzweg genommen sind[3]). Ihre Wahl läßt erkennen, wie ihr Wesen,

---

[1]) Sie bedeuten natürlich Tod für den, der sie sieht; Jaiminīya Up. Brāhmaṇa III. 29 (vgl. unten bei der Besprechung der Gespenster). Doch kann die Einordnung dieses Vorzeichens unter die Rubrik „Abbild der Wirklichkeit" beanstandet werden.

[2]) Unter die Kategorie der Ermittlung des Verborgenen mit Hilfe übermenschlicher Wirkungen gehört auch das Gottesurteil (Feuerprobe, z. B. Pañc. Br. XIV. 6, 6: Wasserprobe u. dgl.), dessen Herkunft aus indoeuropäischer Zeit namentlich Kaegi (Festschr. der 39. Philologenversammlung 1887, S. 40 ff., vgl. auch Schrader, Reallex. unter *Gottesurteil*) wahrscheinlich gemacht hat. Das hier gebrauchte Wort „Gottesurteil" soll übrigens keine Entscheidung darüber enthalten, wieweit in den ursprünglich offenbar rein zauberischen Vorgang das Wirken göttlichen Willens, göttlicher Gerechtigkeit hineingedacht worden ist (vgl. R. Lasch, der Eid 1908). Deutlichermaßen ist die Pointe in erster Linie nicht, daß das Element den Schuldigen strafen, sondern daß es durch sein Verhalten über Schuld und Unschuld zeugen soll. Die Prozedur nähert sich doch stark dem Eid, bei dem man sich selbst verfluchend die Strafe für die Unwahrheit auf sich herabruft (s. unten S. 516 f.); in der Tat wird das Gottesurteil von den Indern zur Kategorie des *śapatha* (Fluch, Eid) gerechnet (s. Jolly, Recht und Sitte 144 ff. und die dort angeführte Literatur).

[3]) Gobhila II, 1, 3 f. Verglichen werden kann die Untersuchung

ihr Schicksal beschaffen ist. Will man wissen, ob das Kind, das geboren werden wird, ein Knabe ist, berühre ein Abkömmling von Brahmanen ein Glied der Schwangeren: hat das Glied männlichen Namen, wird es ein Knabe sein[1]). — Ein vor der Schlacht zwischen beiden Heeren in bestimmter Weise entzündetes Feuer zeigt durch die Richtung des Rauchs den Ausgang der Schlacht an[2]). Man legt auch vor der Schlacht drei aus Sehnen geflochtene Stricke auf Kohlen: der mittlere ist der Tod, die beiden anderen sind die kämpfenden Heere. Die Bewegungen der Stricke zeigen den Ausgang an[3]). — Von welcher Seite, nachdem man für ein Mädchen den Ritus für Erlangung eines Gatten vollzogen hat, die Krähen kommen, von da wird der Freier erscheinen[4]). — Die Richtung, in der die Kuh an einer bestimmten Stelle des Opferrituals geht, ergibt Schlüsse über das Glück des Opferers[5]). — Wenn bei einem bestimmten Opfer das Feuer hell aufflammt, werden dem Opferer zwölf Dörfer zuteil werden; wenn sich Rauch erhebt, wenigstens drei[6]). — Daraus welches der drei heiligen Feuer bei der Bestattung zuerst die Leiche erfaßt, sieht man, ob die Seele der Himmelswelt, Luftwelt oder Menschenwelt angehört[7]). — Die Hyäne stößt ihr bedeutungsvolles Geheul aus „auf Antrieb oder aus eigenem Willen"; die Eule „fliegt zur Wohnung der Götter"; man spricht zu ihr: „Fliege um das Dorf von der Linken zur Rechten und verkünde uns Glück, o Eule[8])!" — Die himmlischen Kon-

des Bauplatzes Āśv. G. II, 8. 2 ff., die übrigens mehr praktischen als magischen Charakter zu haben scheint.

[1]) Kauśika Sūtra 33. 19 f.

[2]) Ebendaselbst 14. 31.

[3]) Ebendaselbst 15. 15 f.

[4]) Ebendaselbst 34, 24.

[5]) Śatapatha Br. IV, 5, 8, 11.

[6]) Gobhila IV. 8, 15 f.

[7]) Āśv. G. IV, 4. 2 f.; vgl. Śatapatha Br. XII, 5, 2, 9 f.

[8]) Hiraṇyakeśin G. I, 17. 1. 3. — Mit den Vogelstimmen beschäftigen sich bekanntlich schon zwei Lieder des Ṛgveda. II. 42. 43. Die

stellationen, die körperlichen Kennzeichen z. B. eines Mädchens, das man freit, vor allem die Träume[1]) werden von Kennern gedeutet. Die Vorherverkündigung des Wetters bildet, nach einer allerdings zweifelhaften Auffassung, die Spezialität alter Brahmanen, die nach dem von ihnen angewandten Verfahren als „Düngerrauchpropheten" benannt werden[2]). — Wie ein solcher Prophet aus äußeren Anzeichen Kunde über ein bestimmtes Gebiet von Ereignissen schöpft, glaubt man überhaupt, daß geistlichen Persönlichkeiten, Leuten, welche durch die Zauberkraft des Tapas[3]) (oben S. 401 ff.) oder anderen Zauber[4]) gestärkt und mit innerer Erleuchtung begabt sind, ein bald auf der kundigen Beob-

---

Richtung von links nach rechts ist bei einem Omen durchweg günstig, die umgekehrte ungünstig; s. Caland, *Een Indogerm. lustratie-gebruik* 46 f.

[1]) Schon im Ṛgveda (VIII, 47, 15; Pischel ZDMG. LX, 111; s. auch X, 164 mit meiner Note; Sammlungen aus Atharvaveda usw.: Pischel bei v. Negelein [s. sogleich] 378). Vgl. weiter namentlich Ait. Ār. III, 2. 4; Chānd. Up. V, 2, 8. 9; Ath. Pariśiṣṭa 68. Mehr bei Hillebrandt, Rit.-Lit. 184; Winternitz Index (*SBE.* L) unter *Dreams*. Für modernere Zeit: J. v. Negelein, Der Traumschlüssel des Jagaddeva (1912). Dort S. 40 ff. (vgl. Ath. Paiiś, 68, 3, 5 ff.) auch Materialien über die absichtliche, rituelle Herbeiführung vorbedeutender Träume (Inkubation). Endlich vgl. Bolling in der *Encycl. of Rel. and Eth.* V, 38 ff.

[2]) Bloomfield, *Seven Hymns of the Atharvaveda* S. 19 f., *SBE.* XLII, 532. Abweichend Caland, Altind. Zauberritual 175; vgl. auch Henry, *Magie* 69.

[3]) So heißt es im Mahābhārata (III, 16870 ed. Calc.): „Durch dieses Tapas kenne ich alles Trachten der andern."

[4]) Beispielsweise durch die Kraft der Pflanze Sadampuṣpā, welche die Fähigkeit verleiht alle Zauberer und bösen Geister herauszuerkennen. Zu ihr spricht man: „Zeige mir die Yatudhānas, Männer und Weiber; alle Piśācas zeige mir; dazu fasse ich dich, o Kraut! ... Der durch die Luft fliegt, der sich emporschleicht bis über den Himmel, der von der Erde Schutz hofft: den Piśāca laß mich erblicken." Atharvav. IV, 20; Kauśika Sūtra 28, 7. — Aus der altbuddhistischen Literatur: Rhys Davids, *Dialogues of the Buddha* I, 24.

achtung von Vorzeichen beruhendes, bald von dieser unabhängiges Wissen vom Verborgenen und Künftigen zukommt. In der Erzählungsliteratur ist der Typus des zukunftskundigen Weisen — wie z. B. Nārada den Tod des Satyavant voraussagt, der Buddha vielfach Künftiges vorherverkündet — häufig genug. Gewiß entspricht es altem und allgemeinem Volksglauben, wenn in einer buddhistischen Erzählung ein König vor der Schlacht sagt[1]): „Die geistlichen Asketen sind allwissend. Wer weiß, wer siegen und wer unterliegen wird? Ich will den Einsiedler fragen." Doch dominiert in den Vorschriften der vedischen Texte über das Erkennen der Zukunft durchaus die von individuellen Gaben der Hellseherei unabhängige Beobachtung von Anzeichen und Vorzeichen, die oben beschrieben wurde. Insonderheit hat sich der Glaube an das Wissen übernatürlich erleuchteter Menschen im alten Indien zu Institutionen, die irgend den Orakeln des griechischen Altertums verglichen werden könnten, nicht entwickelt[2]).

Amulette und Medikamente[3]). Wir müssen die Darstellung der vedischen Zauberpraktiken vervollständigen, indem wir über die Wirkungsweise mehrerer zauberischer Agentien, die im Vorangehenden vielfach begegnet sind, hier noch einige Bemerkungen anfügen: über Amulette und Medikamente, Zaubersprüche, zauberische Opfer.

Schon oben (S. 497) wurde bemerkt, daß die Zuleitung einer Kraft oder Substanz ebenso durch inneren oder äußeren Gebrauch, durch Essen und Trinken wie durch Salben oder Anhängen eines Amuletts bewirkt wird. Das zauberische Medikament oder Amulett kommt dem Prinzip nach von irgend einer Wesenheit — vorzugsweise, scheint es, aus dem Pflanzenreich —, welche die zu erzielende

[1]) Jataka vol. III, S. 4.

[2]) Die Frage nach Totenorakeln wird unten im Abschnitt über den Glauben vom Leben nach dem Tode berührt werden. Vgl. auch S. 74 A. 1.

[3]) Hillebrandt, Rit.-Lit. 178; Henry, *Magie* 89 ff.

Wirkung auf welche Art immer, sei es auch nur durch den Klang des Namens, verkörpert, wobei dann selbstverständlich weiter meist magische Herstellungsprozeduren und Weihungen des betreffenden Zauberobjekts eingreifen. Die Auffassung des Amuletts als Sitz eines Geistes resp. eines Seelenwesens, von dem die zu erzielende Wirkung vollbracht wird, scheint im Veda wenig vorzuliegen[1]): was wirkt, pflegt die dem Amulett innewohnende Substanz in dem oben (S. 478 f.) erörterten Sinn zu sein[2]). Die Erwartung der Hilfe aber, die von einer solchen Macht kommen soll, muß sich natürlich irgendwie mit der Hoffnung auf die Hilfe der Götter in Einklang setzen: und so sind die Zaubersprüche voll von Ausdrücken verschiedenster Art, welche die Wirksamkeit der Amulette, Medikamente u. dgl. in irgend einer Form aus der Götterwelt[3]) ableiten. Bald heißen jene Zaubermittel gottgeboren oder werden mit Göttern identifiziert; bald wird gesagt, daß die Götter sie dem Menschen gegeben, sie gekräftigt, sie besprochen, ihnen ihre Samenkraft mitgeteilt haben, daß sie mit ihnen gemeinsam wirken; vor allem aber ist oft davon die Rede, daß die Götter einst selbst durch die Kraft des eben anzuwendenden Zauber-

[1]) Doch vgl. über die in Pflanzengestalt erscheinenden bösen Dämonen oben S. 268. — Wenn z. B. in den Agnialtar ein Schlangenkopf eingemauert wird (Ind. Studien XIII, 252: Hillebrandt, Rit.-Lit. 163: vgl. überhaupt über das Bauopfer oben S. 362), so ist dieser für die vedische Zeit schwerlich Wohnsitz eines seelenhaften Schlangendämons, sondern Träger der Schlangenkräfte, sozusagen der Schlangensubstanz. „Er legt einen Schlangenkopf auf: die schnelle Kraft, die in der Schlange wohnt, eignet er sich damit an", sagt die Taittirīya Saṃhitā (V. 2. 9. 5).

[2]) Damit verträgt es sich — ja das Gegenteil würde befremden — daß von einer gewissen Beseeltheit, wie man sie dem Pfeil und der Trommel, dem Pflug und den Würfeln beilegt (S. 38), hier und da auch bei Amuletten u. dgl. die Rede ist (s. z. B. Atharvav. X. 6. 5). Vollends bei Pflanzen spielt die Vorstellung der Pflanzenseele mit.

[3]) Und dann von solchen Naturmächten wie Himmel und Erde, Wasser und Feuer, Blitzen u. dgl., entsprechend deren Hervortreten an Stelle der alten Götter (vgl. S. 19).

mittels ihre Erfolge erreicht haben, daß Indra es gegen die Asuras gebraucht und sie dadurch überwunden hat, daß Tvaṣṭar es der Aditi angelegt hat, die dadurch zur Mutter der göttlichen Söhne geworden ist, und Ähnliches mehr.

Die Zauberformel[1]). Schon in den Zauberwirkungen des Namens[2]) und denen des glücklichen oder unglücklichen ominösen Ausspruchs, ebenso in manchen sinnlosen, aber im Zauber bedeutsamen Worten von seltsamem Klang — *khat phat* u. dgl. — zeigt sich die magische Kraft des Worts, die in der Zauberformel, der Verwünschung und dem Schwur den Gipfel erreicht. Auf dem Glauben an die Kraft segenverkündender Worte beruht der in Indien wie anderwärts[3]) geläufige Typus des glückbringenden Dialogs: die Antwort, die auf eine Frage wie zufällig — in der Tat natürlich auf Verabredung — erfolgt, gibt das wirksame Omen ab. Beim Pflügerfest fragt die Gattin den Handelnden: „Habt ihr gepflügt?" Er antwortet: „Das haben wir!" Sie fragt weiter: „Was hast du davongetragen?" Darauf er: „Habe, Glück, Gedeihen, Kinder, Vieh, Nahrung, Nahrungsgenuß!" Bei der an der schwangeren Frau vollzogenen Haarscheitelung fragt sie der Gatte: „Was siehst du?" Und sie antwortet: „Nachkommenschaft!" Beim Ritus zur Gewinnung männlicher Nachkommenschaft

[1]) Vgl. Hillebrandt, Rit.-Lit. 169 f. Auf das Verhältnis der Zauberformel zum Zauberakt, mit dem sich Marett in seinem schönen Aufsatz *„From Spell to Prayer"* (*Folk-Lore* 1904) beschäftigt hat, gedenke ich demnächst an anderem Orte eingehender zurückzukommen.

[2]) Hierher gehört nicht allein die Nennung des Namens einer Person bei dem auf sie gerichteten Zauber, sondern auch der Glaube an die Zauberwirkung von Dingen oder Handlungen entsprechend ihrem Namen. Die Pflanze Apāmārga wischt alles Übel ab, weil ihr Name „Abwischung" zu bedeuten scheint (oben S. 327); Ameisen beseitigt man durch Opfern mit einem Löffel aus dem Holz Bādhaka („Beseitiger", oben S. 503); den krankheitbringenden Hundedämon vertreibt Würfelspiel (Hir. G. II, 7, 2) offenbar weil der Spieler „Hundetöter" *(śvaghnin)* heißt u. dgl. m.

[3]) Siehe z. B. Mannhardt, Aberglauben S. 53. 84. A. 26.

fragt der Gatte das Weib, dem er einen Zaubertrank eingegeben hat: „Was trinkst du? Was trinkst du?“ Sie erwidert: „Sohneserzeugung! Sohneserzeugung!“ Bei einem am fünften Tag nach der Hochzeit zu vollziehenden Ritus fragt das junge Paar einen Brahmanenschüler: „Schüler, was siehst du?“ Er sagt: „Söhne und Vieh!“ [1])

Die eigentliche Zauberformel, hier und da noch in Prosa — in jener Prosa mit dem alten dumpfen, sinnvollsinnlosen Rhythmus der Beschwörungen —, ist doch überwiegend [2]) in Verse, oft in sehr flüchtig hingeworfene, gefaßt, oder auch alte Verse von ursprünglich anderer Bedeutung sind, zuweilen auf Grund äußerlichster Zufälligkeiten, zu Zauberformeln degradiert worden [3]). Die Formel wird meist leise geflüstert [4]). Gern wird ihre Kraft etwa noch durch dreimalige Wiederholung gesteigert. Bald werden Götter, oft lange Reihen von Göttern oder Dämonen angerufen [5]); sie werden mit Namen genannt oder es heißt nur etwa: „Deine neunundneunzig wachsamen Geister, o Nacht, die achtundachtzig, oder sind es siebenundsiebzig [6])“: sie alle sollen helfen und schützen; es versteht sich von selbst, daß Gebet und eigentlicher Zauber sich beständig ver-

[1]) Kauśika Sūtra 20, 16 f.; Gobh. II, 7, 10; Āśv. G. I, 13, 3; Baudhāyana bei Winternitz, Altind. Hochzeitsrituell 101. Vgl. auch Caland, Zauberritual 53 Anm. 8.

[2]) Wenigstens vom Ende der ṛgvedischen Zeit an. Vgl. oben S. 7.

[3]) So ist beispielsweise der schöne Vers eines spekulativen Ṛgvedaliedes (X, 121, 2), der den unbekannten Gott als den Lebenspender und Kraftspender, als den Herrscher feiert, dessen Gebot die Götter alle ehren, zum Zauberspruch gegen Fehlgeburt einer Kuh geworden (Kauś. S. 44, 1), vermutlich weil er als verfaßt vom Dichter „Goldfrucht“ und als gerichtet an Prajāpati, den „Herrn der Nachkommenschaft“ gilt.

[4]) Ich verweise besonders auf Caland, Zauberritual 87 Anm. 2.

[5]) Vgl. oben S. 18.

[6]) Atharvaveda XIX, 47, 3 f. Ähnliche Zahlen VI, 25. Vgl. über die auch anderwärts im Zauberwesen sich findende Vorliebe für Zahlen dieser Art A. Kuhn, KZ. XIII, 128 f.; Wuttke, Dtsch. Volksaberglaube § 109. 480.

mischt. Bald befiehlt der Zauberer in eigener Person oder er droht; bald spricht er gleichsam erzählend den Hergang aus, den der Zauber hervorrufen soll. Wie das Aussprechen des Namens magische Macht über das benannte Wesen übt, führt ebenso die Nennung des gewünschten Vorgangs jenen selbst herbei. Die Kraft des Zaubers wird verstärkt, indem die zu erreichende Wirkung mit Vorgängen aus der Natur oder der Götterwelt verglichen wird; diese in den Zauberformeln so häufigen Vergleichungen sind offenbar kein zufälliger poetischer Schmuck, sondern sie enthalten ein magisches Moment: die im Vergleich genannten Wesen oder Ereignisse sollen in der eben vorliegenden Situation ihr Gegenbild nach sich ziehen: „Wie die aufgehende Sonne den Sternen ihren Glanz raubt, so raube ich allen Weibern und Männern, die mir feind sind, die Kraft." — „Die Kühe haben sich niedergelassen an ihrem Rastort; das Geflügel ist zum Nest geflogen; die Berge stehen fest an ihrer Stätte: ich habe die Niere feststehen gemacht an ihrem Ort." — „Wie der Wind den Lotusteich von allen Seiten her erregt, so soll deine Leibesfrucht sich regen; zehnmonatlich soll sie hervorkommen"[1]). Mit solchen Vergleichungen verwandt ist, wenn der Zauberspruch erzählt, wie die Götter einst durch denselben Zauber, der hier vollzogen wird, durch dasselbe Amulett, dessen man sich jetzt bedient, ihre Erfolge gewonnen haben (vgl. S. 512 f.); die altbewährte Kraft des Zaubers wird diesmal von neuem wirksam sein. Andere oft wiederkehrende Züge der Zaubersprüche sind die folgenden. Um den schadenden Geist, den Sitz des Übels oder worauf eben gezielt wird, in jedem Fall zu treffen, nennt man nacheinander die ganze Reihe von Möglichkeiten: aus Augen und Nase, aus Ohren und Gehirn, aus Nacken, Rücken, Armen vertreibe ich die

[1]) Atharvaveda VII, 13, 1; 96, 1; Ṛgveda V, 78, 7. Wie Gleichnisse sich in rituelle Handlungen umsetzen konnten, ist S. 480 Anm. 3 gezeigt.

Krankheit — gehörst du Soma, kaufe ich dich für König Soma; gehörst du Varuṇa, kaufe ich dich für König Varuṇa; gehörst du den Vasus, kaufe ich dich für die Vasus[1]). Kennt man aber den Geist, den man vertreiben will, so läßt man ihn das fühlen: dies ist dein Name; wir kennen deine Geburt; dies ist dein Vater, dies deine Mutter[2]). Die Gegenstände, von denen man zauberische Wirkung erwartet, beschreibt man gern als die und die Substanzen in sich enthaltend oder von ihnen herstammend, die Trommel z. B. als vom Waldesherrn stammend, mit den Kühen bespannt (Av. V, 20, 1), d. h. aus Holz gemacht und mit Leder bezogen: auch dies offenbar nicht rein rhetorischer Schmuck, sondern es zieht die magischen Eigenschaften der betreffenden Substanzen zur Mitwirkung beim Zauber heran.

Fluch und Eid. Ein spezieller Fall, in dem das Wort als Hauptträger der Zauberkraft erscheint, ist der des Fluchs einschließlich des Eides. Die Götter verfluchen die Bäume, von denen sie gekränkt sind: „Man soll euch mit einem Griff, der von euch selbst kommt, als mit einem Donnerkeil niederschlagen" — „deshalb schlägt man die Bäume mit einem Griff, der von ihnen selbst kommt, als mit einem Donnerkeil nieder. Denn sie sind von den Göttern verflucht"[3]). Agni verflucht den Fisch, der sein Versteck in den Wassern verraten hat, daß man ihn mit mannigfaltigen Listen töten soll: „deshalb tötet man den Fisch mit mannigfaltigen Listen, denn er ist verflucht"[4]). Daß das Verfluchen des Feindes auch im tatsächlichen Leben der vedischen Zeit eine Rolle spielt, ist selbstverständlich

---

[1]) Derselbe Zug bekanntlich bei Zaubersprüchen verschiedenster Völker: vgl. Krauß, Volksgl. der Südslawen 38, 136; Ploß, Das Kind [2] I, 141 usw.

[2]) Vgl. Weber, Omina und Portenta 408; Ind. Studien IV, 395.

[3]) Pañc. Br. VI, 5, 11: gemeint ist natürlich der hölzerne Griff der Axt.

[4]) Taitt. Saṃhita II, 6, 6, 1.

und wird durch die zahlreichen Sprüche bestätigt, die den Fluch abzuwenden, ihn auf den Fluchenden zurückzuwenden bestimmt sind. „Zum Flucher kehre der Fluch. Mit dem Spruch, der uns freundlich ist, zermalmen wir dem feindlichen Spruch Auge und Rippen“ (Av. II, 7, 5): der Fluch scheint hier einen Anflug persönlichen Wesens anzunehmen, in geisterhafter Konkretheit sich zwischen Zauberer und Gegenzauberer, die sich ihn gegenseitig zusenden, hin und her zu bewegen. Die schadende Kraft, die dem Fluch innewohnt, kann aber durch weitere Zauberzeremonien noch verstärkt werden: „Wessen Gattin einen Liebhaber hat, wenn er den haßt, soll er in einem ungebrannten Gefäß das (Opfer-)Feuer anlegen und eine Opferstreu von Rohrpfeilen der rechten Richtung entgegen[1]) ausstreuen; dann soll er drei der rechten Richtung entgegen mit Butter bestrichene Rohrspitzen opfern mit den Sprüchen: ‚In meinem Feuer hast du geopfert; ich nehme dir Hoffnung und Ausblick, N. N.!‘ — hier nennt er seinen Namen. ‚In meinem Feuer hast du geopfert; ich nehme dir Kinder und Vieh, N. N.!‘ — hier nennt er seinen Namen. ‚In meinem Feuer hast du geopfert; ich nehme dir Aushauch und Einhauch, N. N.!‘ — hier nennt er seinen Namen. Der Kraft beraubt, des Segens seiner guten Werke beraubt geht aus dieser Welt, wen ein Brahmane, der solches weiß, verflucht“[2]).

---

[1]) Umdrehung des rechten Verlaufs in verschiedensten Beziehungen erscheint in Indien, wie bekanntlich anderwärts, im schadenbringenden Zauber häufig. So Wort für Wort der Formeln in umgekehrter Reihenfolge: Āpastamba Śr. XIV, 15, 1.

[2]) Śatapatha Brahmaṇa XIV, 9, 4, 11. — In bezug auf den Glauben an die Wirkungen des Fluchs ist noch zu bemerken, daß diese vielfach als abhängig vom Vorhandensein einer dafür empfänglichen Disposition bei der Person, gegen die der Fluch sich richtet, gedacht werden. Die Brahmaṇatexte warnen oft vor irgend einem rituellen Fehler nicht in der Form, daß sie sagen: „Dies und jenes Unglück wird daraus folgen,“ sondern: „Wenn dann jemand sagte: ‚Dies oder jenes Unglück wird eintreffen.‘ so würde man dem

Der Eid[1]) ist ein Fluch, den man gegen sich selbst richtet, sofern man sein Wort brechen wird oder die Unwahrheit gesagt hat[2]). Man setzt sein Leben[3]), der Seinigen Leben, seine Lebensgüter im Diesseits und Jenseits -- eventuell auch bestimmte unter diesen Gütern — für die Wahrheit seines Wortes ein. Mit der Formel, die das Unglück auf die eigene Person herabruft, können sich Gebärden oder symbolische Akte verbinden, in denen sich ein die feindlichen Mächte herbeiziehender Zauber darstellt. Der Priester, der einem König die große Königsweihe erteilen will, läßt ihn schwören[4]): „All mein Verdienst von Opfern und Gaben vom Tag meiner Geburt bis zu meinem Todestag[5]), meine Stätte, meine guten Taten[6]), mein Leben, meine Nachkommenschaft soll dir gehören, wenn ich dich betrüge.“ Man

---

ausgesetzt sein“ (Śatap. Br. XII, 4, 1, 4; Ähnliches vielfach): der betreffende Fehler erzeugt also die Disposition einer etwaigen Verwünschung zu unterliegen.

[1]) Vgl. Jolly, Recht und Sitte 144. Über das mit dem Eid zusammengehörige Gottesurteil s. S. 508 A. 2.

[2]) Dem entsprechend bedeutet dasselbe Verb *(śap-)* im Aktiv „fluchen“, im Medium „schwören“, d. h. sich selbst fluchen. Die Zauberprozedur, die im Eid vorliegt, neigt natürlich zur Entwicklung in ethischer Richtung (vgl. Chānd. Up. VI, 16). Ihre Grundlagen scheinen mir doch von v. Schroeder, Ar. Rel. I, 146 ff., 156 ff. (anders R. M. Meyer, Arch. f. Rel. XV, 435 ff.) allzusehr ethisiert und theologisiert zu werden.

[3]) So schon Ṛv. VII, 104, 15, wo der Schwörende sagt: „Möge ich heute sterben, wenn ich ein Yatudhāna (oben S. 265 A. 3) bin oder wenn ich die Lebenskraft eines Mannes verbrannt habe.“ Wenn der Vers dann entsprechend mit der Verwünschung dessen fortfährt, der solche Beschuldigungen ungerecht gegen den Redenden erhoben hat, tritt die Gleichartigkeit von Eid (Selbstverfluchung) und Fluch deutlich hervor.

[4]) *śāpayitvā 'bhiṣincet.* Aitareya Br. VIII, 15.

[5]) Ähnlich Baudhāyana Dh. I, 10, 19, 10; Nārada I, 224.

[6]) Dies ein öfter begegnender Ausdruck beim Schwören (vgl. Manu VIII, 256; Nārada I, 248; Ramayaṇa II, 34, 48 ed. Bombay usw.). Da die Taten über das Los im Jenseits entscheiden, besagt er etwa, daß man bei seiner Seelen Seligkeit schwur.

nannte, wie schon ein alter vedischer Vers bezeugt, den Namen des Gottes Varuṇa, die Kühe, die Wasser[1]); in der späteren Literatur finden sich Regeln wie die, daß der Kṣatriya bei seinen Gespannen und Waffen, der Vaiśya bei seinen Kühen, seinem Getreide und Gold schwören soll; der Brahmane soll bei der Wahrheit schwören[2]). In einer Erzählung schwören Mädchen dabei, daß sie einen alten Gatten oder gar keinen Gatten bekommen wollen, wenn sie die Unwahrheit reden[3]). Eine Königin schwört, daß sie als böser Dämon wiedergeboren werden will, wenn sie ihren Gatten betrogen hat[4]). Durch den Gestus des Sichselbstberührens, der Berührung des eigenen Haupts oder Herzens leitet der Schwörende die bösen Mächte auf sich und auf sein Leben. Im Epos schwört Satyavant, ein Unglück, das seine Eltern träfe, selbst nicht zu überleben: „mit dieser

[1]) Taitt. Saṃh, I, 3, 11, 1 (vgl. Atharvaveda XIX, 44, 9; Śatapatha Br. III, 8, 5, 10). Der Gebrauch Wasser mit der Hand zu fassen, wird auch beim Fluchen erwähnt; solches Wasser ist dann von der Zauberkraft des Fluchs erfüllt und bringt, wo es hingegossen wird, besondere Wirkungen hervor (Rāmāyaṇa VII, 65, 29 f.). Noch heute schwört der Inder mit Gangeswasser in der Hand. — Man bemerke, wie hier, besonders bei der Nennung des Varuṇa, die Anrufung eines göttlichen Zeugen in die Zauberprozedur hineinzuspielen anfängt.

[2]) Manu VIII, 113. Gemeint ist natürlich, daß man auf seine Gespanne usw. Unheil herabruft, wenn man falsch geschworen. — Das Schwören bei der Wahrheit (*satyam*; außerindische Parallelen: Hirzel, Der Eid 136) ist wohl eine relativ moderne Vergeistigung des Eides; nah zu stehen scheint *ṛtam amīṣva, ṛtam āmīt* Taitt. S. II, 3, 5, 1. Vgl. NGGW. 1915, 176 A. 2. Im Epos, den buddhistischen Erzählungen usw. erscheint die schwurhafte Berufung auf die Wahrheit (im Pāli *saccakiriyā*, bei den nördlichen Buddhisten *satyavacana*) auch als ein beliebtes Mittel des Wundertuns. Man sagt: wenn anders dies und das wahr ist, möge durch die Kraft solcher Wahrheit dies und das geschehen. Siehe z. B. Jataka vol. I S. 214. 331; Divyāvadāna 27 (S. 417 ed. Cowell-Neil, vgl. meinen „Buddha“ [6], 342) usw.; Mahābhārata III, 2208; XIV, 2029 ed. Calc.

[3]) Jātaka vol. III, S. 138.

[4]) Ebendaselbst S. 502.

Wahrheit[1]) berühre ich mich selbst" — und ein andermal heißt es in ähnlicher Verbindung: „also berühre ich mein Haupt"[2]). Offenbar ist es diese Berührung, auf die sich die Vorschrift eines Sūtratextes[3]) bezieht, sich mit Wasser zu reinigen, wenn man einen Spruch an Rudra, an böse Geister, an die Toten gesprochen „oder wenn man sich selbst berührt hat": auch in dieser Selbstberührung liegt ein Sicheinlassen mit unheimlichen Mächten, das eine Reinigung verlangt. Wird der Eid gebrochen, tritt natürlich die Strafe ein: als der Mondgott den Eid nicht hielt, den er Prajāpati geschworen hatte, befiel ihn die Krankheit Rājayakṣma (Lungenschwindsucht)[4]).

Zauber in Gestalt von Opfer. Schon an früheren Stellen haben wir vielfache Vermischungen des die Götter ehrenden, erfreuenden, günstig stimmenden Opfers mit dem durch geheime Kraft den Gang der Dinge lenkenden Zauber beobachtet[5]): die an den Vorstellungskreis des Zaubers gewöhnte Phantasie überträgt dessen Wirkungsweise auf das Opfer; die Phantasie, welche im Vorstellungskreis des Opfers heimisch ist, greift zur Form von Opfern, um Zauberhandlungen darein zu kleiden[6]). Das Opfer zwingt Dämonen oder Zauberer herbeizukommen und sich zu erkennen zu geben; das Opfer treibt Dämonen fort; das Opfer überwindet dem Weibe alle Nebenbuhlerinnen; das Opfer

[1]) Vgl. S. 519 Anm. 2.

[2]) Mahābharata III, 16847; V. 5991 ed. Calc. Das Berühren des Hauptes wird mit der Verwünschung: „Sein Kopf soll zerspringen" (z. B. Chand. Upan. I. 10. 11; Śat. Br. XIV, 6, 9, 28), „sein Kopf soll in sieben Stücke gehen" (häufig bei den Buddhisten, z. B. Saṃyutta Nik. vol. I, S. 50. 51) zusammenhängen.

[3]) Śankhayana G. I, 9, 10; oben S. 337 A. 2.

[4]) Taitt. Saṃh. II, 3, 5, 1 f. (vgl. dazu Aufrecht, Rhein. Museum 40, 160).

[5]) Vgl. namentlich S. 315 f., 367.

[6]) Ähnlich wie wir oben S. 324. 345 gesehen haben, daß das Verbrennen schädlicher oder gefährlicher Substanzen zu einem Opfern, eventuell einem „Wegopfern" *(ava-yaj)* geworden ist.

hilft dem vertriebenen Fürsten zur Rückkehr und zum Sieg über seine Widersacher[1]). Zwei besonders geläufige Typen sind die, daß in eine Handlung, die überwiegend Opfer ist, durch die Wahl des Opfertiers oder der sonstigen Opfergabe, die eine Hindeutung auf den bestimmten Zweck der betreffenden Handlung enthält, oder durch die spezielle Gestalt, die man irgendwelchen anderen Elementen der Opferhandlung gibt, zauberischer Charakter hineingelegt wird[2]): und anderseits, daß Gegenstände, die sich zur Vornahme zauberischer Manipulationen für die Erlangung eines bestimmten Zweckes eignen würden, vielmehr als Opfergabe dargebracht werden. Belege für das erstere Verfahren liefert fast jede Seite der Ritualtexte[3]); für das zweite ist es vielleicht nicht überflüssig hier wenige Beispiele beizubringen oder an schon erwähnte[4]) zu erinnern. Ameisen vertreibt man, indem man Gift opfert[5]). Man vernichtet seinen Feind, indem man Rohrspitzen, die man mit seinem eigenen Schweiß — der Kraft des eigenen Tapas — gesalbt hat, opfert[6]). Wer Großvieh begehrt, opfert Mist eines Kälberpaares, wer Kleinvieh, Mist eines Schafpaares[7]). Wer sich langes Leben wünscht, gleichsam durch hundert Jahre das Leben festzunageln begehrt, opfert hundert Nägel von

---

[1]) Atharvav. I, 8: Hirany. G. I. 15. 5: Rv. X. 159, 4: 174. Ähnliches ist sehr häufig.

[2]) Es sollen geradezu — nach einer allerdings mir zweifelhaft scheinenden Auslegung — die meisten Zauberhandlungen des Kauśika Sūtra in das gewöhnliche Neu- oder Vollmondsopfer eingelegt werden (Caland, Altind. Zauberritual VI f.; vgl. dazu Bloomfield, GGA. 1902. 495 ff.: Henry, *Magie* 39 ff.): welche Regel, sofern es mit ihr seine Richtigkeit hat, gewiß zum großen Teil auf Rechnung künstlicher priesterlicher Stilisierung gesetzt werden müßte.

[3]) Siehe auch oben S. 355 ff., 503.

[4]) Siehe namentlich S. 367 f.

[5]) Kauśika Sūtra 116; oben S. 485.

[6]) Ebendaselbst 47. 44; oben S. 499 f.

[7]) Gobhila IV, 9. 13. 11; vgl. oben S. 367.

Khadiraholz[1]). Dem allen ist es ähnlich, wenn offenbar auf Grund der oben (S. 493) besprochenen Methode der Abstreifung schädlicher Substanzen vermittels Durchziehung des Gefährdeten durch ein Loch sich die Praxis der Opferung durch ein Loch entwickelt hat[2]). Durchweg liegt die Vermischung der Vorstellungskreise von Opfer und Zauber klar am Tage.

[1]) Gobhila IV, 8, 11.

[2]) Kauśika Sūtra 72, 16; vgl. 15, 4.

Vierter Abschnitt

Seelenglaube und Totenkultus

Die Seele. Himmel und Hölle

Die Seele. Die Vorstellungen der vedischen Inder über den Tod und das Leben nach dem Tode ruhen auf dem Seelenglauben, den die indoeuropäischen Völker aus primitivem Entwicklungsstadium mitgebracht haben. Dieser Glaube läßt sich dahin ausdrücken, daß im Körper ein etwa als luftförmig oder schattenhaft zu beschreibendes Wesen wohnt, die Seele. Sie kann den Körper verlassen, der dann in Bewußtlosigkeit versinkt, während sie selbst die Nähe und Ferne durchschweift. Im Tod scheidet sie für immer vom Körper[1]) und führt, sei es eine Zeitlang, sei es zeitlich unbegrenzt, ein eigenes Dasein, unsichtbar oder sichtbare Gestalten annehmend.

Die Frage, in welcher bestimmten Form diese Vorstellungen der Vedazeit eigen waren und wie jenes Seelenwesen damals benannt wurde, ist nicht ganz einfach.

Zunächst liegen Stellen vor, die von einem im Tode erfolgenden Sichzerstreuen der Bestandteile des lebenden Wesens, darunter der psychischen, d. h. der von uns als psychisch verstandenen, sprechen. So redete man bei der Leichenverbren-

[1]) Dieser Vorgang steht nach dem Wissen der Vedazeit jedem notwendig bevor; der Mensch ist von Natur ein „Sterblicher" (*marta, martya*). Die Anschauung, daß der Tod in jedem einzelnen Fall auf den Zufall eines feindlichen Angriffs zurückgehe, ist selbstverständlich längst abgetan.

nung den Verstorbenen an: „Zur Sonne gehe dein Auge, zum Wind dein Ātman (S. 525 Anm. 4). Zum Himmel und zur Erde gehe nach der Ordnung. Oder geh zu den Wassern, wenn dir dort (die Stätte) bestimmt ist. In den Pflanzen fasse Stand mit deinen Gebeinen“ (Ṛv. X, 16, 3). Und ähnlich beim Tieropfer: „Zur Sonne soll er (der Opferschlächter) sein (des Opfertieres) Auge gehen machen. Dem Winde nach soll er seinen Atem entlassen. Zur Luft seinen Asu (s. unten). Zu den Weltgegenden sein Ohr. Zur Erde sein Gebein“ (Ait. Brāhm. II, 6, 13)[1]. Diese Zerstreuung der einzelnen Wesenselemente darf doch nicht dahin verstanden werden, als würde dadurch der Glaube ausgeschlossen an ein Fortdauerndes, das mehr oder weniger die — nur der groben Körperlichkeit entledigte — Allgemeinpersönlichkeit darstellt[2]. Bei der Bestattung, beim Tieropfer werden an den Verstorbenen oder das Opfertier, dessen Wesenheit soeben als durch das All sich zerstreuend beschrieben war, zugleich doch beständig Worte des Inhalts gerichtet, daß dem angeredeten „Du“, der Persönlichkeit des Menschen oder Tieres, im Jenseits die und die Schicksale vorhergesagt oder angewünscht werden. Beispielsweise spricht man zum Opferroß: „Zu den Göttern gehst du auf schön gangbaren Pfaden“ (Ṛv. I, 162, 21). Zum Verstorbenen: „Wo die weilen, die Gutes getan haben, wo die hingegangen sind, dorthin setze dich Gott Savitar“ (X, 17, 4)[3]. Kein Zweifel, daß der im Tod den Leichnam Ver-

[1] Dieselbe Verknüpfung von Makrokosmus und Mikrokosmus — wie längst bemerkt worden ist —, wie wenn nach Ṛv. X, 90, 13 aus dem Auge des Urmenschen *(puruṣa)* die Sonne entsteht, aus seinem Atem Vāyu (der Windgott) usw. Man vergleiche auch Atharvav. VIII. 2, 3.

[2] Man wird natürlich nicht erwarten, das Nebeneinander dieser Vorstellungen zu widerspruchsloser Klarheit entwickelt zu finden, so daß man z. B. auf die Frage Antwort zu geben wüßte, wie denn nun die fortlebende Seele sehen und hören kann, wenn ihr Auge und Ohr zur Sonne und den Weltgegenden fortgegangen ist.

[3] So spricht auch eben der oben angeführte Vers X, 16, 3, der

lassende, auf den sich das „Du" dieser Sätze bezieht, identisch ist mit dem Wesen, das nach indischem wie außerindischem Glauben im Traum aus dem Körper entweicht und frei umherschweift, das, wenn man den Schlafenden allzu plötzlich weckt, in Gefahr kommt den Rückweg nicht zu finden[1]) — identisch mit dem „daumengroßen Mann" (*puruṣa*), der nach einer Upaniṣadstelle mitten in der Person (*ātman*) als Herr des Vergangenen und Künftigen wohnt[2]) — oder mit jenem „daumengroßen Mann", den in der epischen Erzählung der Todesgott aus dem leblos zurückbleibenden Körper des Satyavant herauszieht und mit dem er davongeht[3]).

Was die Ausdrücke anlangt, mit denen dies Wesen in den ältesten hier in Betracht kommenden Textschichten benannt wird, so bleibt es ungewiß, ob der soeben aus jüngeren Texten beigebrachte Ausdruck *puruṣa* (Mann) in dem betreffenden Sinn dort nur zufällig fehlt; daß die mit diesem Wort verbundene Vorstellung von der Seele als einem kleinen Mann im Mann an sich uralt ist, können wir angesichts der Materialien der Völkerkunde unmöglich bezweifeln. Im Veda ist neben anderen weniger hervortretenden Bezeichnungen[4]) bald vom *asu*, wie es scheint, etwa dem Lebenshauch die Rede, bald vom *manas*, dem Geist. Unter diesen Ausdrücken bezeichnet *asu* zunächst offenbar eine durchaus auf dem Gebiet des physischen Lebens[5]) liegende Potenz.

---

das Auge und den Ātman des Verstorbenen sich im Universum zerstreuen läßt, gleich darauf davon, wo dieser selbst verbleibt.

[1]) Bṛhad Āraṇyaka Upaniṣad IV. 3. 14. Außerindische Parallelen s. bei Frazer, *Journ. of the Anthropol. Institute of Gr. Britain and Ireland* XV, 70 A. 1: *Golden Bough* ² I, 257 f.

[2]) Kāṭhaka Upaniṣad, IV. 12 f. Vgl. auch die spannengroße Seele, über die Caland, *Wenschoffers* 17, Material beibringt.

[3]) Mahābhārata III. 16763 ed. Calc.

[4]) So dem später in der philosophischen Spekulation zu so großer Bedeutung gelangten Wort *ātman* (urspr. „Hauch"; dann „Seele", „das Selbst"); vgl. meine „Lehre der Upaniṣaden" 52 ff.

[5]) Es braucht kaum daran erinnert zu werden, daß wir uns hier

Nichts weist darauf hin, daß Denken, Fühlen, Wünschen mit dem *asu* in Verbindung gebracht worden wäre. Wir finden vielmehr Wendungen wie diese: „Der lebendige *asu* ist zu uns gekommen," „(Agni), den höchsten *asu* erzeugend, den lebendigen, unbezwinglichen" (Ṛv. I, 113, 16; 140, 8). Und nichts scheint dem entgegenzustehen, worauf Stellen der jüngeren vedischen Texte[1]) samt dem späteren Sprachgebrauch führen, daß bei diesem „lebendigen *asu*" an den Atem als Träger des Lebens gedacht ist. *Manas* anderseits ist der Geist als Sitz von Denken und Erkennen, von Wunsch und Wille, Freude und Furcht. Wahrscheinlich schon dem ältesten Veda gehört die später häufig und bestimmt ausgesprochene Auffassung an, daß die Wohnstätte des *manas* das Herz ist[2]). Den bewußtlos daliegenden Kranken hat das *manas* verlassen; es schweift gedankenschnell[3]) in

---

in unserer Sprache ausdrücken; die Scheidung des Physischen und Psychischen war jenem Altertum fremd.

[1]) So Av. VI, 104, 1, wo *asu* in Verbindung mit *prāṇa* und *apāna* auftritt; dann in dem oben schon erwähnten Schlächterspruch des Tieropfers (Ait. Br. II, 6), wo das Auge des Tiers zur Sonne gesandt wird, der Atem *(prāṇa)* zum Wind, der *asu* zur Luft, die Gebeine zur Erde: also der *asu* dem *prāṇa* eng verwandt, aber, wie es scheint, mehr als ruhend, jener dagegen als bewegt gedacht. (Der *ātman* hat Ṛv. X, 16, 3 die Stelle, die hier der *prāṇa*, Av. V, 9, 7 dagegen die, die hier der *asu* hat.) Weiter Śatapatha Br. VI, 6, 2, 6, wo es geradezu heißt: „Atem *(prāṇa)* fürwahr ist der *asu*"; vgl. auch ebendas. II, 4, 2, 21. — Über die Bedeutung des entsprechenden *aṅhu* in der Seelenlehre des Awesta vgl. Geiger, Ostiran. Kultur 298 f.

[2]) Ṛv. VIII, 100, 5 „Mein *manas* hat vom Herzen her geantwortet" (wenn in *hṛda ā* der Ablativ vorliegt, vgl meine Note zu I, 17, 3). An vielen anderen Stellen des Ṛgveda stehen *manas* und *hṛd* oder *hṛdaya* nebeneinander. Aus der jüngeren vedischen Spruchliteratur begnüge ich mich damit auf Atharvaveda VI, 18, 3 hinzuweisen: „Das in deinem Herzen wohnt, das Geistchen *(manaskam)*, das geflügelte kleine Ding", und auf den Spruch bei Āśvalayana G. III, 6, 8 (an Agni): „drinnen lenke er mein *manas* im Herzen". — Vgl. Windisch, Berichte der Sächs. Ges. d. Wiss. 1891, S. 163 f.

[3]) „Schnell wie das *manas*" ist ein beliebter Ausdruck für

die Ferne zu Yama dem Beherrscher der Toten[1]), zu Himmel und Erde, Meer und Bergen, Sonne und Morgenröte: aber die priesterliche Zauber- und Heilkunst bemüht sich es zurückzurufen „hier zu wohnen, zum Leben" (Ṛv. X, 58)[2]).

Die Stellen sind sehr häufig, an denen Leben und Sterben als abhängig erscheint vom Bleiben oder Fortgehen bald des *asu*, bald des *manas*, bald beider. In Liedern des Atharvaveda, die von einem Kranken den Tod abzuwenden

---

höchste Schnelligkeit. Dabei mag vor allem das Schweifen der Gedanken gemeint sein, aber so wie dieses stellte man sich gewiß auch die Bewegung des vom bewußtlosen Körper getrennten *manas* vor. Hier sei auch auf Ṛv. I, 163, 11 hingewiesen (auf das Roßopfer bezüglich): „dein (des Rosses) Gedanke *(cittam)* ist wie der dahinfliegende Wind".

[1]) Wie z. B. Bhṛgu ohnmächtig wurde und „in jene Welt ging"; wo er dann mannigfaltige Szenen aus dem Jenseits erblickte (Jaiminīya Br. bei Oertel. *Journ. Am. Or. Society* XV. 234).

[2]) Man vergleiche, was Taitt. Saṃh. VI, 6, 7, 2 über den *gatamanas*, den „dessen *manas* fortgegangen ist", gesagt wird. Wenn für ihn die Betrachtung seines Spiegelbildes als Heilmittel angegeben wird (vgl. Hiraṇyakeśin G. I, 11, 6; siehe auch Ath. Pariśiṣṭa VIII, Caland, Zauberritual 32 A. 7, Caland-Henry 364 f., v. Negelein, Traumschlüssel 130 f.), scheint dies auf dem Glauben zu beruhen, daß in diesem Bild ein Teil des eigenen Seelenwesens gegenwärtig ist. Daher es auch ein Todesvorzeichen ist, wenn jemand sein Spiegelbild nicht sehen kann (Taitt. Saṃh. VI, 6, 7, 2, Laṭy. III, 3, 6; vgl. Āśv. Śr. V, 19, 5; Āpast. XIII, 14, 3 f.; im allgemeinen vgl. über den Spiegel die Literatur bei Zachariae, Ztschr. d. Vereins f. Volksk. 1905, 76 A. 1; v. Negelein, Arch. f. Rel. V, 1 ff.). Ähnlich im deutschen und sonstigen Aberglauben: wer keinen Schatten hat (Frazer. *Golden Bough*[2] I, 290) — ist es damit in eine Linie zu stellen, wenn es Av. XIII, 1, 56 f. in einer Verwünschung heißt: du sollst hinfort keinen Schatten werfen? Vgl. über den Schatten noch T. Segerstedt, *Le monde oriental* III, 1 ff. — Wie im Traum die Seele des Träumenden umherschweift, ist anderseits gewiß — dies sei hier beiläufig bemerkt — auch in Indien das Träumen von Verstorbenen auf die Erscheinung von deren Seele (hier also die umherschweifende Seele als Objekt, nicht als Subjekt des Traums) zurückgeführt worden. Diese Vor-

suchen, lesen wir[1]): „Hier bleibe dieser Mann mit seinem *asu*, im Reich der Sonne, in der Welt der Unsterblichkeit." „Möge dich nicht Atem und Kraft verlassen; deinen *asu* errufen wir." „Mögen deine *asu* nicht den Leib verlassen." „Bleibe hier, geh nicht fort. Gehe nicht den Alten, den Vätern nach. Deinen *asu* binde ich mit festem Band." „Möge nicht dein *manas* dorthin gehen; möge es sich nicht verbergen. Laß nicht ab von den Lebenden; geh nicht den Vätern nach." „Was dein *manas* ist, das halte ich in dir fest." „Stehe hier nicht mit abgewandtem *manas*." „Hier sei dein *asu*, hier dein Atem (*prāṇa*), hier deine Lebensdauer, hier dein *manas*." Schließlich sei auf die Ausdrücke *asunīti*, *asunīta* hingewiesen, wörtlich „*asu*-führung": sie bezeichnen offenbar die von Agni dem Psychopompen geleiteten Bewegungen der Seelen. Die können vom Diesseits zum Jenseits gerichtet sein, aber auch vom Jenseits zum Diesseits, wenn die Manen vom Gott geführt herkommen irdische Opferspeise zu genießen[2]).

---

stellung möchte ich in dem Brauch erkennen, daß man von der Totenfeier zurückkehrend sich mit der Pflanze Apāmārga („Abwischung") abwischte und sprach: „Apāmārga, treibe von uns bösen Traum hinweg" (Śat. Br. XIII, 8, 4, 4). — Auch beim Gähnen scheint der Glaube gewesen zu sein, daß aus dem weit geöffneten Munde etwas von der Seelensubstanz entfliehen kann, wenn man dem nicht durch den Spruch „In mir sei Kraft und Weisheit" vorbeugt (Taitt. Saṃh. II, 5, 2, 4; daraus Hiraṇyakeśin G. I, 16, 2; vgl. dazu Frazer, *Golden Bough* ² I, 251).

[1]) VIII, 1, 1, 15; 2, 26; V, 30, 1; VIII, 1, 7; 2, 3; 1, 9, 3. Aus einer anderen Quelle: „Mögen wir, Soma, in deinem Gebot beharren, das *manas* in unseren Leibern bewahrend, an Nachkommen reich" (Vaj. S. III, 56). Beim Begräbnis Gebet für die Überlebenden: „Mögen ihre *asu* nicht zu Yama gehen" (Av. XVIII, 3, 62). Dagegen für den Toten: „Zu den Deinen gehe dein *manas*, eile zu den Vätern" (das. 2, 23). — „Die *asu* machte er (der Tod) zu den Vätern gehen" (das. 2, 27).

[2]) Sehr deutlich liegt der Unterschied dieser beiden Richtungen der *asunīti* an den dicht nebeneinander stehenden Stellen Ṛv. X, 15, 14; 16, 2 vor.

Das abwechselnde Auftreten der einen und der anderen, der physischen und der geistigen Potenz in der Rolle der Psyche mag befremden; indem die Aufmerksamkeit bald diese, bald jene Seite vereinzelt auffaßte, ist eben das Ganze als solches — wenn nicht etwa die Bezeichnung *puruṣa* auch schon in diesem Altertum gegolten hat (vgl. S. 525) — nicht zu seinem Recht gekommen. Könnten wir die vedischen Dichter befragen oder läge eine der homerischen Nekyia ähnliche alte Erzählung vor, aus der sich die Antwort schöpfen ließe[1]), würde die vermutlich dahin gehen, daß *asu* und *manas* des Gestorbenen im Jenseits miteinander vereint sind, aneinander haften[2]). Gefehlt aber hat die Vorstellung einer diese Elemente umfassenden Gesamtpersönlichkeit, wie schon berührt worden ist, keinesfalls. In den zahlreichen und umfänglichen auf den Totenkult bezüglichen Ritualtexten richten sich die Anrufungen nie an das *manas* oder den *asu* des N. N., sondern stets an den N. N. selbst, an den Vater, den Großvater, die Väter, den Vasiṣṭha usw.: ein deutlicher Ausdruck dafür, daß das eigentliche Ich des Hingegangenen als im Seelenreiche bewahrt galt[3]). Schon jetzt aber läßt uns die hier dargestellte Rolle des *manas* mit Sicherheit erkennen, daß die vedische

---

[1]) Die Geschichte von Bhrgus Jenseitsreise ist recht unergiebig.

[2]) Ṛv. X, 15, 1 heißt es von den im Jenseits weilenden Vätern: „die zu ihrem *asu* gegangen sind" (vgl. X, 12, 1). Der *asu* also wird hier, scheint es, als vorangehend, die übrige Wesenheit als ihm nachfolgend und sich mit ihm vereinigend dargestellt.

[3]) In der Upaniṣad des Śatapatha Brāhmaṇa (XIV, 7, 2, 3) ist es der *Ātman*, der im Tod den Körper verläßt. Die Buddhisten lassen den Teufel in der Nähe des eben Verstorbenen wie eine Rauchwolke hin und her schweben: er sucht dessen *viññāṇa* („Erkennen") zu erhaschen (mein „Buddha" [6] S. 308). Im Rāmāyaṇa (VII, cap. 55 bis 57 ed. Bombay) fliegen die Seelen *(cetas, cetana)* des Vasiṣṭha und des Nimi, durch einen Fluch von ihren Körpern getrennt, luftförmig *(vāyubhūta)* umher. Diese späteren Formulierungen für die im Tode vom Leib scheidende Wesenheit können hier eben nur berührt werden.

Vorstellung von der im Jenseits lebenden Seele sich insofern weit von der homerischen entfernt haben muß, als die Psyche des Veda unmöglich jenem besinnungslosen, aller Kräfte des Wollens und Denkens beraubten Schattenwesen gleichen konnte, das die homerische Dichtung schildert. Da das *manas* ins Jenseits hinübergegangen ist, werden den „Vätern" drüben die Funktionen geistigen Lebens geblieben sein, die auf Erden dem *manas* eigen waren.

Übrigens hat am jenseitigen Dasein in gewisser Weise auch der Körper Anteil, wie schon im Ṛgveda (X, 16, 6) die Sorge um Verletzungen des Körpers durch Vögel oder sonstiges Getier zeigt[1]), ebenso im Atharvaveda unter vielem anderen die Bitte an die Väter, alles was von den Gebeinen in falsche Lage geraten ist, zurecht zu bringen (XVIII, 2, 26), dann das Mitgeben von Kleidern in die Seelenwelt usw. Gewiß ist aber der ins Jenseits gelangende Körper nicht grob materiell zu verstehen, sondern als durch die Macht Agnis, der ihn hinübersendet, verfeinert, etwa dem „feinen Leib" der späteren Spekulation ähnlich[2]). —

Der Himmel. Wenn der vedische Inder von Unsterblichkeit als einem schon hienieden erreichbaren Gut spricht, ist in Wahrheit langes Leben gemeint. „Wer hundert Jahre oder länger lebt, der erlangt diese Unsterblichkeit." „Eine Dauer von hundert Jahren: so groß ist die Unsterblichkeit, die unendliche, grenzenlose"[3]). Ist nun früher oder später

[1]) Über die Worte an den Toten: „Vereinige dich mit deinem Leibe" (Ṛv. X, 14. 8; 16, 5) verweise ich auf Anm. 2.

[2]) Man sehe unten die Geschichte von der Erscheinung des Uccaiśśravas. — Selbstverständlich ist der Körper nur ein Element im jenseitigen Dasein (vgl. Av. XVIII. 2, 24: „Möge nicht von deinem *manas*, nicht vom *asu*, nicht von den Gliedern, nicht von deinem Saft, nicht von deinem Leibe hier irgend etwas verloren gehen") und nicht das vornehmste; der Ausdruck des Ṛv. (X, 14, 8; 16, 5) „vereinige dich mit deinem Leibe" zeigt, daß der eigentliche „Du" nicht der Leib ist.

[3]) Siehe die Stellen bei S. Lévi, *La doctrine du sacrifice dans les Brāhmaṇas* 94, und vgl. den wichtigen Aufsatz von

das Ziel erreicht, auf welchen Schauplatz verlegt sich dann das Dasein des Frommen? Welches ist dieses Daseins Inhalt?

Bekannte Verse (Ṛgveda IX, 113, 7 ff.), das Gebet eines Somaopferers an den heiligen Trank, zeigen die Gestalt der Hoffnungen, die der ṛgvedische Fromme hegt:

„Wo unerschöpftes Licht, die Welt darinnen die Sonne gesetzt ist: in die setze mich, Soma, in die unvergängliche Welt der Unsterblichkeit. Dem Indra tropfe der Trank[1]).

„Wo Vivasvants Sohn[2]), der König, wo des Himmels festes Gemach, wo jene Wasser, die jungen, dort mache mich unsterblich. Dem Indra tropfe der Trank.

„Wo man nach Lust sich bewegt, am dreifachen Firmament, an des Himmels dreifachem Himmel, wo die Lichtwelten sind, dort mache mich unsterblich. Dem Indra tropfe der Trank.

„Wo Wunsch und Begehren, wo des rötlichen (Sonnen-rosses?) Stätte, wo Geisterspeise[3]) und Sättigung, dort mache mich unsterblich. Dem Indra tropfe der Trank.

„Wo Freuden und Wonnen, Genuß und Genießen weilen,

Boyer, *Sur l'origine de la doctrine du Saṃsāra (Journ. as.* 1901, II).

[1]) Der gepreßte Somatrank tropft durch die Seihe von Schafhaar.

[2]) Yama, s. unten.

[3]) Mit „Geisterspeise" übersetze ich *svadhā*, das gewöhnliche Wort für die den Toten dargebrachte Nahrung. Ich betrachte es als identisch mit *svadhā* „Selbstbestimmung"; die freie Bewegung, das ungehemmte Tun der Seelen — etwa vergleichbar der Bewegung, des somaholenden Adlers, der *acakrayā svadhayā* (Ṛv. IV, 26, 4) die Luft durcheilt — beruht auf dem Genuß der Geisterspeise und ist in ihr verkörpert. Zum Herrn der Wesen kommen die Manen und bitten ihn um ihr Teil am Weltdasein. Er spricht zu ihnen: „Monat für Monat soll euch Speise zukommen; die *svadhā* soll euch gehören; Gedankenschnelle soll euch gehören; der Mond soll euer Licht sein" (Śatap. Br. II, 4, 2, 2). — Daß übrigens das Wort *svadhā* zu technischer Bedeutung gelangt ist, wird durch den Anklang an *svāhā*, den Opferruf an die Götter, befördert sein.

wo des Wunsches Wünsche erlangt sind, dort mache mich unsterblich. Dem Indra tropfe der Trank."

Man hat die tiefgeistige Auffassung des zukünftigen Lebens in diesen Versen gerühmt. Schwerlich mit Recht. Neben dem doch nur physisch zu verstehenden himmlischen Licht und der ungehemmten Bewegung wird Sättigung an Geisterspeise, d. h. an der durch die Totenopfer den Seelen zufließenden Nahrung erhofft und dazu „Freuden und Wonnen, Genuß und Genießen": welche Worte in ihrer unbestimmten Allgemeinheit den Schein, aber doch eben nur den Schein reinerer Geistigkeit erwecken können, während in der Tat an durchaus derbe Freuden zu denken sein wird[1]). Auch von der frischen, wilden Kriegerlust, wie sie etwa das Jenseits der nordischen Helden erfüllt, ist hier nichts zu spüren; alles in diesem Brahmanenhimmel trägt den Charakter trägen, übersinnlich-sinnlichen Genießens.

Herrscher im Reich der Seligen ist des Vivasvant Sohn Yama[2]), von dem der Atharvaveda sagt, daß er „starb als der erste der Sterblichen, hinging als erster in jene Welt" (XVIII, 3, 13). Wir haben hier den bei den verschiedensten Völkern der Erde wiederkehrenden mythischen Typus des Oberhaupts der Seelen, den in die Personifikation von Naturerscheinungen wie der untergegangenen Sonne oder des Mondes zu verflüchtigen ich für vollkommen verfehlt halte. Wie oben gezeigt wurde, hat es einen in die indoiranische Zeit zurückgehenden Mythus des Inhalts gegeben, daß von einem urweltlichen Zwillingspaar, Yama „dem Zwilling" mit seiner Schwester Yamī (bei den Iraniern Yima mit Yimeh) das Menschengeschlecht erzeugt ist. Dieser Vater der Sterblichen wurde dann in Iran und vielleicht

[1]) Man beachte Muirs treffenden Vergleich der Ausdrucksweise von v. 11 unserer Stelle mit Taitt. Br. II, 4. 6, 6 (vgl. Zimmer S. 413). Instruktiv ist auch die Vergleichung einer späteren Schilderung des Eingehens zur Himmelswelt Kauṣ. Up. I, 4 (meine „Lehre der Upaniṣaden" 143 f.).

[2]) Zu Vivasvant und Yama vgl. oben S. 122. 280 f.

schon in indoiranischer Zeit — zwar der Veda weiß davon nichts — als König eines goldenen Zeitalters vorgestellt, in dem es nicht Alter und Tod, nicht Hitze und Kälte, nicht Mangel und Leidenschaft gab. Und wie in der hesiodischen Sage von den fünf Weltaltern die Menschen des goldenen Geschlechts nach dem Tode zu besonders mächtigen Dämonen werden, so lebt im Awesta dies Reich Yimas als ein Reich seliger, weiser Sterblicher fort, in ein weltentrücktes Wunderland versetzt. Wir überschreiten die Grenzen des Beweisbaren, aber nicht der berechtigten Vermutungen, wenn wir hinter diesen Vorstellungen einen Glauben der arischen Zeit zu erkennen meinen, daß die Seelen derer, die in der goldenen Zeit auf Erden mit Yama gelebt haben, auch im Jenseits den König als die Nächsten umgeben, eine Art Adel unter den Hingeschiedenen bilden[1]).

Den Schauplatz des seligen Lebens bei Yama verlegt schon der Ṛgveda, wie die oben mitgeteilte Stelle zeigt, in den Himmel. Nicht alle Väter weilen dort — wir werden hierauf zurückkommen —, aber die vornehmste Wohnstätte der Väter ist diese. Bald ist von den höchsten Lichtregionen (s. oben) oder der höchsten Himmelsdecke (Ṛv. X, 14, 8) die Rede, bald von der Mitte des Himmels (15, 14) oder dem Schoß der rötlichen Morgenröten (15, 7). Der Atharvaveda, der auch von der höchsten Welt (XI, 4, 11), dem dritten Firmament (IX, 5, 1. 8; XVIII, 4, 3), dem Rücken des Firmaments (XVIII, 2, 47), der lichten Welt (IV, 34, 2) spricht, beschreibt die Lage der Väterwelt am eingehendsten in folgendem Verse (XVIII, 2, 48): „Der Wasserreiche: so heißt der unterste Himmel, der *pīlu-*

[1]) Vgl. oben S. 285 Anm. 1 über die Angiras als Umgebung des Yama. — Wenn im Totenlied Ṛv. X, 14, 15 neben Yama die alten hingegangenen Ṛṣis als „die Pfadbereiter" angerufen werden, liegt darin nicht, daß wie Yama (X, 14, 1) so auch jene gemeinsam mit ihm die Eröffner des Pfades ins Jenseits für die Menschen gewesen sind?

reiche[1]) der mittelste; der dritte heißt der Oberhimmel, in welchem die Väter sitzen." Innerhalb der Himmelswelt gibt es besonders bevorzugte Stätten als Lohn höchster Verdienste. So vornehmlich die Sonne[2]): „Hoch am Himmel stehen, die reiche Opfergaben gespendet haben; die Rossespender weilen bei der Sonne" (Ṛv. X, 107, 2). „Die durch Askese zur Sonne gelangt sind ... die Weisen, tausendfacher Wege kundig, welche die Sonne bewachen" (X, 154, 2. 5).

Zur weiteren Ausmalung der himmlischen Glückseligkeit haben uns schon die oben mitgeteilten Verse an Soma (S. 531 f.) einige Züge geliefert. Die sonstigen Äußerungen des Ṛgveda wie des Atharvaveda stehen damit ganz im Einklang. Irdische Unvollkommenheit ist abgetan: das bedeutet nicht innere Erhebung zu ethischen Idealen, sondern Beseitigung körperlicher Gebrechen; die Seligen „haben die Krankheit ihres Leibes hinter sich gelassen; sie sind nicht lahm, nicht krumm von Gliedern"[3]). Sie verkehren droben nicht mit Yama allein, auch mit himmlischen Göttern. „Beide Könige", so wird bei der Bestattung dem Toten nachgerufen, „die an der Geisterspeise sich erfreuen, Yama sollst du sehen und den Gott Varuṇa (Ṛv. X, 14, 7) — Varuṇa wohl als den Vornehmsten der Götter, die in den himmlischen Lichtregionen herrschen, vielleicht auch als den höchsten Kenner der Schuldigen und der Sündlosen. Anderswo ist die Rede von den Seligen, die Wagengenossen Indras und der Götter sind (Ṛv. X, 15, 10). Yama zecht unter einem wohlbelaubten Baum zusammen mit den Göttern; dort

[1]) *pīlu* ein Baum (Careya arborea) und seine Frucht, die als von Tauben gefressen erwähnt wird. Worauf die Nennung von *pīlu* in diesem Zusammenhang beruht, ist unklar.

[2]) Siehe Bergaigne *Rel. védique* I, 82 f. Die hier berührte Vorstellungsweise ist meines Erachtens vollkommen verständlich, auch ohne daß man sie mit Bergaigne — was Bedenken unterliegt — an die Idee von der Vereinigung des Agni mit der Sonne anknüpft.

[3]) Av. III, 28, 5; VI, 120. 3.

erschallen Lieder und Flötenspiel (Ṛv. X, 135, 1. 7); gewiß sind auch die Seligen als Teilhaber an diesem festlichen Treiben zu denken; Soma trinken die einen, andere Honig oder geschmolzene Butter (X, 154, 1).

Eine Hauptquelle ihrer Genüsse sind die Spenden, die ihnen bei der Bestattung wie bei späteren Totenfeiern mitgegeben oder nachgesandt werden, Speise und Trank, Kleider und Salben[1]); eine andere ist der ins Jenseits ihnen folgende Lohn der Werke, die sie im Erdenleben getan haben, ihrer Opfer und frommen Gaben (*iṣṭāpūrta*). Schon der Ṛgveda (X, 14, 8) läßt die Seligen droben ihre „Opfer und Gaben" wieder antreffen, und der Atharvaveda ist voll von Ausmalungen der Segensströme, in welche sich im Jenseits diese oder jene hienieden den Priestern mitgeteilte Gabe für den Geber verwandeln wird[2]). Es gab einen eigenen Ritus, durch den bei der Spendung eines gewissen Breis an die Brahmanen der damit verknüpfte Himmelslohn versinnbildlicht wurde. „Mit Teichen von Butter, mit Ufern von Honig, mit Branntwein statt Wasser, voll von Milch, Wasser, saurer Milch: solche Ströme sollen dir alle fließen, honigsüß schwellend in der Himmelswelt, Lotusteiche von allen Seiten dich umgeben": auf diese Belohnungen wurde dem freigebigen Spender eine Art konkreter Anweisung erteilt,

---

[1]) Man vergleiche z. B. Av. XVIII, 4, 32 ff., wo die Vorstellung ausgeführt ist, daß die dem Toten hingestreuten Getreide- und Sesamkörner im Jenseits als bunte Milchkühe, die beim Melken gut still halten (das Getreide), mit ihren Kälbern (dem Sesam) ihm nahen sollen.

[2]) Von da ist nur ein Schritt weiter zu der den Buddhisten geläufigen Vorstellung, daß man auch die armen Seelen, welche die Strafe ihrer Sünden erleiden, erleichtern oder befreien kann, indem man in ihrem Namen frommen Mönchen eine Gabe gibt und ihnen den Himmelslohn dafür zuweist. Das Petavatthu besteht zum großen Teil aus Geschichten, die auf diese Pointe hinauslaufen. Wenigstens ein Anklang an derartiges findet sich übrigens schon im Veda. Vgl. Deussen, Allg. Gesch. d. Philosophie I, 2, 294; meine „Lehre der Upaniṣaden" S. 32.

indem man in dem Brei nach den verschiedenen Himmelsgegenden hin kleine Teiche und Ströme mit den bezeichneten Flüssigkeiten konstruierte[1]).

Eine andere Aussicht, die dem Geber eben jenes Breis für das Jenseits eröffnet wurde, beschließe diese Schilderung des vedischen Paradieses: „Nicht verbrennt das Feuer[2]) ihr Glied; viel Weibsvolk gibt es für sie in der Himmelswelt . . . Gott Yama raubt ihnen nicht den Samen."

An die Vorstellung von solchem himmlischen Dasein der einzelnen Begünstigten hat sich die von einer weltumfassenden allgemeinen Vollendung am Ende der Dinge im vorbuddhistischen Indien[3]), soviel wir sehen, nicht angeschlossen. In der älteren Zeit war, wie begreiflich, der Blick nicht energisch genug auf das Ganze gerichtet, daß ein solcher Abschluß der Lebensgeschichte des Universums hätte ins Auge gefaßt werden können. Und die dann einsetzenden Vorstellungen von Seelenwanderung und Erlösung gaben der Phantasie eine andere Richtung als auf ein solches Ziel.

Die Hölle. Steht dem Himmel des vedischen Glaubens eine Hölle gegenüber? Soviel zunächst ist klar, daß schon für den Ṛgveda der Himmel eine Welt nur der Frommen (*sukṛtām uloka*), der „durch Kasteiung zur Sonne Gelangten"[4]), der todesverachtenden Helden[5]), der Opferer, der freigebigen Spender, den Übeltätern also verschlossen ist. „Wo die sitzen, die Gutes getan haben, wo die hingegangen sind, dorthin möge Gott Savitar dich bringen" (Ṛv. X, 17, 4), rief man dem Verstorbenen nach. Hatte sich die Vorstellung des Fortlebens zu der einer jenseitigen Belohnung irdischer Tugenden gestaltet, so mußte auch der Gedanke an eine Bestrafung irdischer Verschuldungen im

[1]) Av. IV, 34; Kauś. Sūtra 66, 6 ff.

[2]) Bei der Bestattung. Av. IV, 34, 2. 4.

[3]) Im Buddhismus klingt derartiges leise an. Siehe meinen „Buddha"[6], S. 378 f.

[4]) Ṛv. X, 154, 2.

[5]) Daselbst Vers 3.

Jenseits auftauchen: das ist eine Konsequenz, der sich kaum ausweichen ließ. Um von ferner stehenden Völkern zu schweigen — man erinnere sich, wie im Awesta in genauester Entsprechung die Schicksale der guten und der bösen Seele, der Weg der einen in die Himmelswelt, der anderen in die Höllenwelt verlaufen: mag man hier von den Einzelheiten noch so viel auf die bekannte Neigung der awestischen Theologen zu gleichmäßig schematisierender Ausgestaltung der lichten und der dunkeln Welthälfte schieben, den Grundzügen nach ist die ganze Vorstellungsweise doch das notwendige Produkt innerer Konsequenz; sie kann auch sehr wohl, was allerdings nur vermutet werden darf, aus der Zeit der arischen Gemeinsamkeit stammen. Man hat versucht, die Vorstellungen von Hölle und Höllenstrafen zu vermeiden, indem man die Lehre des ältesten Veda dahin formulierte, daß Unsterblichkeit eine freie Gabe des Himmels sei, und daß für den, der diese Gabe nicht empfängt, der leibliche Tod allem Dasein ein Ende mache[1]). Mir scheint dies doch mißverständlich. Nicht Yama oder sonst ein Gott schenkt dem Sterbenden das Fortleben, sondern nach uralter, in primitivste Zeiten zurückreichender Vorstellungsweise versteht sich das Fortleben von selbst[2]); von den Göttern konnte nur gehofft oder gefürchtet werden, daß sie ihre Gnade oder ihren Zorn an der fortlebenden Seele betätigen würden.

Erwarten müssen wir danach im Veda den Glauben an eine Hölle ohne Frage. Wie stellen sich nun dazu die Äußerungen der Texte? Über die jüngeren Veden kann kein Zweifel sein; in ihnen allen ist jener Glaube deutlich vorhanden. Bedenken kann man nur in bezug auf den Ṛg-

[1]) So Roth, *Journal Amer. Or. Soc.* III, 345.

[2]) Oder es ist wenigstens das, was zunächst, als das Regelmäßige, sich von selbst versteht. Daß dem Vedaglauben neben Himmel und Hölle auch die absolute Vernichtung als ein besonderes Mißgeschick möglich erschienen sei, wird sich so wenig beweisen wie widerlegen lassen. Vgl. meine „Lehre der Upaniṣaden" 29 Anm. 1.

veda haben. Aber auch hier fehlen, wie schon von mehreren Seiten hervorgehoben worden ist[1]), die Zeugnisse doch nicht ganz. Zwar wird man kaum viel Gewicht auf die Vorstellung von Yamas beiden wegbewachenden, vieräugigen, buntgescheckten Hunden (Ṛv. X, 14, 10. 11) legen[2]), an denen glücklich vorbeizukommen dem Toten bei der Bestattung gewünscht wird. Es ist ja möglich, daß diese Hunde nach der Vorstellung des ṛgvedischen Dichters die Bösen vom Eingang ins Reich der Seligen fernzuhalten hatten, aber sie können auch in einen Vorstellungskreis hineingedacht werden und aus einem solchen überkommen sein, der die Toten ohne Unterschied von Gut und Böse in einem allgemeinen Hades sich sammeln ließ: wo sie dann eben nur zu dem ganzen Apparat gespenstischer Schrecknisse gehörten, die den Übergang vom Erdenleben in die Welt des Dunkels umgaben[3]). Einige andere Zeugnisse aber für den Höllenglauben im Ṛgveda können nicht ohne Gewaltsamkeit beseitigt werden. „Indra und Soma, schleudert die Missetäter in den Kerker[4]), in haltloses Dunkel[5]): daß von dort auch nicht einer wieder herauskommt, so soll eure grimmige Kraft sie bezwingen“ (VII, 104, 3)[6]). „Unter

[1]) Siehe namentlich Zimmer, Altindisches Leben 418 f.; Scherman, Romanische Forschungen V, 569 f.; Indische Visionsliteratur 122 ff.

[2]) Vgl. oben S. 471 Anm. 7. Man kann auch einen buntgescheckten und einen anderen (schwarzen) verstehen. Sie erscheinen auch als Yamas Boten, die zum Sterben Bestimmten abzuholen. — Zu vergleichen sind die Hunde, die im zarathustrischen Glauben die Cinvatbrücke bewachen (Vend. 13, 9).

[3]) Die sprachliche und geschichtliche Zusammenstellung dieser Hunde mit dem Kerberos (vgl. u. a. Bloomfield, *Cerberus, the Dog of Hades*. 1905) halte ich für ein Wagnis von sehr zweifelhafter Berechtigung.

[4]) Wörtlich: in die Umhüllung oder Umschließung *(vavra)*. Das Wort wird öfters von dem Felsverschluß gebraucht, aus dem Indra usw. die Kühe befreit.

[5]) Derselbe Ausdruck „haltloses Dunkel“ kehrt I, 182, 6 in bezug auf die bodenlose Tiefe des Meeres wieder.

[6]) Freilich ist VII, 104 unzweifelhaft ein junges Lied.

den drei Erden allen soll er wohnen . . . der bei Tage und der bei Nacht Trug gegen uns sinnt" (das. v. 11). Und von der bösen Zauberin: „die nachts hervorkommt wie eine Eule (?), mit Trug ihren Leib verhüllend, die möge hinabstürzen in die unendlichen Kerker"[1] (das. v. 17). Die Ausdrücke dieser Stellen sind doch zu positiv, um auf bloße Vernichtung gedeutet zu werden. Der letzten von ihnen stellt sich ein Vers des Atharvaveda (II, 14, 3) an die Seite, der alle Zauberinnen in „jenes Haus dort unten" verwünscht. Es muß an eine finstere Tiefe gedacht sein, aus der die Verstoßenen an das Licht entrinnen wollen: aber der feste Verschluß und der starke, lastende Grimm der Götter bändigt sie. Weniger deutlich sind einige andere Stellen, welche die Sünder oder die vom Unglück, vom göttlichen Zorn Verfolgten in die „Grube" (*karta*) stürzen lassen: daß damit etwas Bestimmteres gemeint ist, als ein Ende mit Schrecken, wird kaum zu erweisen sein. Die Stellen sind die folgenden: „Schützt uns, ihr Götter[2]), daß der Wolf uns nicht verschlingt[3]), schützt uns, daß wir nicht in die Grube fallen" (II, 29, 6). „Der Hüter der Ordnung . . . er der Wissende[4]) blickt über alle Welten hin; die ihm nicht wohlgefällig sind, die Ungehorsamen schleudert er in die Grube[5]). Das Gewebe der Ordnung ist in

[1]) Dasselbe Wort wie eben (S. 538 Anm. 4). Das Gefängnis kann als unendlich gedacht werden: Gefängnis bleibt es, sofern es gegen die Welt des Lebens verschlossen ist.

[2]) Die Ādityas sind angeredet.

[3]) Man hat hier an Unterweltswölfe gedacht: ohne Grund. Der Wolf ist häufig das Symbol der dem Menschen auflauernden, ihn überfallenden Mächte. So ist auch die von ihrem Urheber (Scherman, Rom. Forsch. V, 570; Ind. Visionsliteratur 127) selbst als sehr gewagt bezeichnete Vermutung abzulehnen, daß das Feuer IV, 5, 4 und VII, 59, 8 das höllische Feuer ist.

[4]) Wahrscheinlich ist Soma gemeint.

[5]) Vgl. I, 121, 13 (an Indra): „Ans andere Ufer der neunzig Ströme sie schleudernd hast du die Unfrommen in die Grube gestürzt."

der läuternden Seihe[1]) ausgespannt, an der Spitze der Zunge durch Varuṇas Kunst. Die Weisen haben hinstrebend es erreicht; hier soll der Kraftlose in die Grube fallen" (IX, 73, 8. 9). — Am wenigsten Verlaß ist auf solche Stellen wie die an Indra gerichtete Anrufung, den Feind „ins untere Dunkel" gelangen zu lassen (X, 152, 4). So konnte jeder sprechen, der dem Feind Verderben wünschte. Man halte den Vers etwa neben folgende Stelle des Atharvaveda aus einem Lied zur Errettung eines Kranken: „Dort sterben sie nicht, nicht gelangen sie zum untersten Dunkel; alles lebt dort, Rind und Roß, Mensch und Tier, wo dies heilige Wort gesprochen wird, eine Schutzwehr zum Leben" (VIII, 2, 24. 25): hier handelt es sich doch unzweifelhaft um das Bewahrtbleiben vor dem Tod, nicht vor der Hölle. Ein Recht also jene ṛgvedische Anrufung auf das Höllendunkel zu beziehen haben wir nicht.

Man sieht, es ist allerdings sehr wenig, was wir über den Höllenglauben der ṛgvedischen Zeit hören[2]). Es scheint, daß es im ganzen einem späteren Zeitalter vorbehalten war, die Phantasie durch die schreckenvolle Ausmalung der Höllenqualen zu erschüttern, wie sie von den Buddhisten mit Vorliebe betrieben wurde und von welcher der Atharvaveda (V, 19, 3) in dem Bild der in Blutströmen sitzenden, ihr Haar verzehrenden Sünder, die auf Erden einen Brahmanen beleidigt haben, einen Vorschmack gibt[3]). In den Göttern, welche bei den von der alten vedischen Poesie

[1]) Dem Sieb aus Schafhaar, das bei der Somabereitung eine Hauptrolle spielt und zu vielen mystischen Phantasien Anlaß gibt.

[2]) Ich stelle dahin nicht IV, 5, 5, wo man die Erwähnung der „tiefen Stätte" gefunden hat, welche Sündern und Sünderinnen zukommt. Die entscheidenden Worte scheinen mir anders zu erklären; vgl. meine Note zu der St.

[3]) Weitere Schilderungen solcher Qualen finden sich in der Geschichte von Bhṛgus Jenseitsreise (Śat. Br. XI, 6. 1; Jaim. Br. I, 42 ff.). Daraus hebe ich den Zug hervor, daß die in dieser Welt Mißhandelten den Tätern in jener Welt eben das antun, was sie hier von ihnen erlitten haben.

verherrlichten Opfern die Hauptstelle einnahmen, sah man vielmehr Spender irdischen Segens als Verwalter jenseitiger Pein. Für die Sprüche, die bei der Bestattung des frommen Opferers gesprochen wurden, unsere Hauptzeugnisse für den Glauben an jenes Leben, lag freilich auch der Anlaß kaum nah, der Hölle zu gedenken, vor der man sich im Besitz seiner guten Werke sicher fühlte. Vielleicht würde sich doch in diesen Sprüchen ein bestimmteres Eingehen auf die große letzte Entscheidung über das jenseitige Schicksal der Seele zeigen, hätte man sich diese Entscheidung in der Gestalt eines Gerichts gedacht, dem jeder sich unterwerfen muß. Aber daß man schon in alter Zeit ein förmliches Totengericht annahm, ist mindestens zweifelhaft[1]). In einem jüngeren vedischen Text (Taitt. Ār. VI, 5, 13) heißt es: „Bei König Yama, des Vivasvant Sohn, scheiden sich die Menschen, die der Wahrheit hienieden treu sind und die Unwahres reden“: daß diese Scheidung als durch ein Gericht vorgenommen gedacht wurde, ist möglich, aber es braucht in den Worten nicht zu liegen[2]). Die Götter kennen

[1]) Aus dem Ṛgveda könnte noch am ersten X, 12, 8 in dieser Richtung gedeutet werden. Man beachte, daß die Stelle in der Gegend der Totenlieder steht.

[2]) Die königlichen Beisitzer *(rājānaḥ sabhāsadaḥ)* Yamas, von denen Av. III, 29. 1 die Rede ist, brauchen, wenn auch *sabhāsad* gut zu dieser Deutung passen würde (vgl. Jolly, Recht u. Sitte 132), nicht als Totenrichter gedacht zu werden. Mit Hillebrandt (V. M. I, 511 f.) Teilnehmer an einer Ratsversammlung zu verstehen ist durchaus statthaft. Gesagt wird nur, daß jene vom Lohn der guten Werke, der dem Toten als sein Besitz ins Jenseits folgt, ein Sechzehntel als Tribut erheben. Anders Ehni, Die urspr. Gottheit des ved. Yama 92. Die einem Totengericht immerhin nahe stehende Vorstellung des Wägens der guten und bösen Taten im Jenseits wird übrigens in der Tat Śatapatha Br. XI, 2, 7, 33 erwähnt; ebendas. I, 9, 3, 2 die beiden Flammen zu den Seiten des Götter- oder des Väterwegs, die den Toten je nach Verdienst brennen oder durchlassen. — Wie in Ṛv. X, 14, 11 eine Hindeutung auf einen Richterspruch Yamas gefunden werden kann (Scherman, Visionsliteratur 159 f.), ist mir unverständlich.

Unschuldige und Schuldige und senden jeden an seinen Ort: vielleicht hat diese einfache Vorstellung jenem Zeitalter genügt. —

Versuchen wir hier nun auf das Ganze sehend für den Charakter des vedischen Unsterblichkeitsglaubens, soweit wir ihn bis jetzt kennen gelernt haben, einen Ausdruck zu finden, die Bedeutung seiner Himmelshoffnungen und Höllenfurcht für Kultus und Leben zu messen.

Die Güter, von denen man weiß, sind materielle Güter — Gesundheit, Genuß, Reichtum, Macht des einzelnen und des Geschlechts: darum kann auch das Jenseits keine anderen als materielle Freuden und Leiden der Seele bringen, die sich auch im Tode nicht von der Körperlichkeit trennt, an der darum alle Bedürfnisse und Gewohnheiten des körperlichen Lebens haften bleiben. Zwar hat die Phantasie den weiten Spielraum des Jenseits benutzt, um in der Hölle und vornehmlich in dem sie viel angelegentlicher beschäftigenden Himmel das Bild von Leiden und von Glückseligkeit zur äußersten ihr erreichbaren Höhe zu steigern, aber diese Höhe erhebt sich beim Himmelsideal des Veda doch kaum über das Niveau eines in die Lichtwelt hinaufverlegten Schlaraffenlandes mit unerschöpflichen Bächen von Milch und Honig und ebenso unerschöpflichen Haremsfreuden. Das Abtun aller Unvollkommenheit, das man erwartet, bedeutet doch allein die Befreiung des jenseitigen Leibes von allen körperlichen Gebrechen und damit die Herstellung vollster Genußfähigkeit; die Vereinigung mit den Göttern bedeutet vergnüglichen Verkehr bei Musik und vollen Bechern: Freuden und Wünsche ferner Zukunft, die von den greifbaren Freuden, den dringlich gegenwärtigen Wünschen des täglichen Lebens verdunkelt werden. An den nicht gerade häufigen Stellen, an denen im Veda — außerhalb der auf Bestattung und Totenkult bezüglichen Abschnitte — vom Jenseits die Rede ist, steht bedenklich im Vordergrund das Motiv vom Himmelslohn dessen, der den Priestern reichlich spendet. In den Gebeten spielt der

Tod hauptsächlich nur die Rolle, daß man ihn seinen Feinden anwünscht, sich selbst aber ein langes Leben von hundert Herbsten. Im Kultus — wenn wir von den mit den Kulthandlungen verbundenen Gaben an die Priester absehen — kommt die Zeit für das Heil im Jenseits zu sorgen vor allem bei der Bestattung[1]): da hebt die kleinliche Sorge dafür an, daß Agni dem Leib keinen Schaden tue, daß er und Soma alle Verletzungen, die Krähe und Ameise dem Toten zugefügt, heile, daß jeder Ritus gebührend vollzogen werde, um die Seele an den rechten Ort gelangen zu lassen. Welche Wandlungen von hier bis zu den Stimmungen, die in den Zeiten des altbuddhistischen Mönchtums indische Seelen erfüllten, wo das Leben Vorbereitung für den Tod war, durchstrahlt von dem Gedanken an den Triumph der Ewigkeit über alles Vergängliche.

Ältere Formen des Seelenglaubens

Es ist nicht unwahrscheinlich, daß die vedischen Vorstellungen, die wir bis jetzt geschildert haben, von einer Himmelswelt mit Belohnungen für den Frommen und vom Dunkel der Hölle, im wesentlichen aus der Zeit der indoiranischen Volksgemeinschaft mit der offenbar schon damals hervortretenden priesterlich-theologischen Durchtränkung des Glaubens stammen. Sie noch weiter zurückzudatieren, einen Besitz der ungeteilten Indogermanen in ihnen zu vermuten, haben wir keine Ursache[2]). Überhaupt stellen sie, so sehr

[1]) Doch auch schon für den Lebenden. unabhängig von den Bestattungsgebräuchen, erfand, wie hier beiläufig erwähnt werden möge, die jüngere Vedazeit einen mit vielem Pomp ausgestatteten Ritus, den Weg zur Himmelswelt ihm zu sichern: die Schichtung des Feueraltars (Agnicayana). Man erbaute einen Altar in Vogelgestalt, der als identisch mit dem auf ihm brennenden Feuer angesehen wurde. Dieser Vogel-Agni soll zum Himmel, zur Sonne auffliegen, und mit ihm der Opferer. Vgl. über das Agnicayana meine Untersuchung NGGW. 1916.

[2]) Ich verweise auf Schrader, Reallex. unter „Totenreiche".

sie bemessen an den Maßstäben höchst entwickelter religiöser Bildungen den Stempel geistiger Kindheit an sich zu tragen scheinen, doch in der Tat eine vergleichsweise junge Form der Gedanken des Menschengeschlechts über das Jenseits dar. Nun gilt es wie von allem religiösen Wesen so erfahrungsmäßig ganz besonders von den auf Tod und Jenseits bezüglichen Vorstellungen und Gebräuchen, daß kaum jemals und irgendwo Neubildungen zur Herrschaft gelangt sind, die nicht vielfach den Untergrund des Älteren durchblicken ließen. Trifft dies Verhältnis, für den Glauben des homerischen Griechenland überzeugend nachgewiesen[1]), nicht auch für den Veda zu? Ich glaube, daß diese Frage bejaht werden darf. Ja es darf mehr behauptet werden. Nicht nur hier und dort durchscheinend, sondern in großer Breite sind andere, ältere Vorstellungsmassen sichtbar, als die dem Leser des Ṛgveda zunächst entgegentretenden, die wir bisher betrachtet haben.

Zuvörderst gehört hierher, wenn ich mich nicht täusche, die — im Ṛgveda nicht unter dieser Bezeichnung auftretende — Vorstellung der „Väterwelt" (*pitṛloka*). Die Väterwelt wird in den jüngeren Vedatexten der Götterwelt, oder der Götter- und der Menschenwelt, als etwas Gleichberechtigtes an die Seite gestellt. Sie wird mit Yamas Reich (*yamarājya*) identifiziert; sie ist weit von uns entfernt, „die dritte Welt von hier"[2]). Wenn sie gelegentlich in die Himmelshöhe verlegt wird[3]), so ist das schwerlich das Ursprüngliche. Der Gegensatz zur Götterwelt zeigt in andere Richtung als in die eines mit den Göttern gemeinsamen Himmelsdaseins. Die Götterwelt liegt im Norden, die Väterwelt im Süden; diese hat ihr Tor im Südosten[4]). Allem

[1]) In Rohdes Psyche.

[2]) Taitt. Br. I, 3, 10, 5.

[3]) So scheint mir Atharvav. XVIII, 4, 64 zu verstehen.

[4]) Śatapatha Br. XII, 7, 3, 7; XIII, 8, 1, 5. Die Himmelsgegend der Väter ist der Süden schon nach dem Ṛgveda (X, 15, 6; 17, 9); ja vielleicht schon nach indoiranischem Glauben, vgl. oben S. 342

Anschein nach ist an ein weder als Himmel noch als Hölle benennbares allgemeines Totenreich gedacht[1]). Und die Hindeutungen darauf überwiegen, daß dies Reich vielmehr in der Tiefe als in der Höhe zu suchen ist. Dafür scheinen mir zunächst Äußerungen zu sprechen, die den Weg des Hingeschiedenen in sein künftiges Dasein betreffen. An manchen Stellen wird dieser Weg freilich als aufwärts gehend aufgefaßt, wie es für den Himmelsglauben das Natürliche ist. So läßt der Atharvaveda (XVIII, 2, 22) die luftdurchstürmenden Maruts die Seele hinaufführen. Aber derartigen Stellen stehen andere entgegen, in denen der Weg der Seele — es handelt sich nicht etwa um Seelen von Missetätern — mehr oder weniger deutlich als ein in die Tiefe führender gedacht ist. Ich glaube, daß es hierher gerechnet werden darf, wenn von diesem Weg gern der Ausdruck *pravat* gebraucht wird. Dies Wort, eigentlich „vorwärts führende (Bahn)" bedeutend, scheint doch speziell mit der Vorstellung abschüssiger Bewegung assoziiert, da ja abwärts gehende Bahnen besonders leicht vorwärts führen und insonderheit die Vorwärtsbewegung des Wassers an die Richtung abwärts gebunden ist[2]). Von Yama nun, der als erster in jene Welt hinübergegangen, heißt es, daß er „hingegangen ist die weiten *pravat* entlang, vielen einen Pfad erspäht hat" (Ṛv. X, 14, 1), daß er, „als der erste

Anm. 3. Dies wird von Kern (Der Buddhismus I, 359) wohl mit Recht darauf zurückgeführt, daß die Sonne sich an den kürzesten Tagen, in der den Seelen heiligen Zeit, am südlichsten Punkt ihrer Bahn befindet. Anders Caland, *Een Indogermaansch lustratiegebruik* 5 f.

[1]) Das schließt nicht aus, daß dies Reich auch Regionen umfassen kann, in denen Höllenstrafen vollzogen werden. Man betrachte die Erzählung von Bhṛgus Fahrt ins Jenseits, wo anderseits auch — im Widerspruch zur eben erwähnten Trennung von Götterwelt und Väterwelt — als eine spezielle Region jenes Reichs die Welt Varuṇas mit ihren Freuden aufgeführt wird (Jaim. Br. I, 44).

[2]) Ich verweise auf meine Untersuchung über *pravat,* Festschrift für E. Windisch 116 ff.

sich auf die *pravat* begeben hat" (Av. VI, 28, 3). „Auf Furten[1]) kommen sie hinüber über die weiten *pravat*, wo die Opferer, die Frommen gehen" (Av. XVIII, 4, 7). Läßt der stehend wiederholte, vermutlich in diesem Zusammenhang altererbte Ausdruck nicht auf Vorstellungen schließen, nach denen Yamas Reich keine Himmelswelt, sondern wie der homerische Hades eine Unterwelt war[2])? Weiter nun sagt Āśvalāyana (Gṛhya IV, 4) in seiner Darstellung des Verbrennungsrituals: „Wird der Tode von einem, der dies weiß, verbrannt, so geht er zusammen mit dem Rauch (des Scheiterhaufens) zur Himmelswelt: das ist bekannt. Nordöstlich vom Āhavanīya-Opferfeuer grabe man eine knietiefe Grube und lasse eine Avakā, d. h. eine Śīpālapflanze[3]) hineinlegen. Von dort geht (die Seele) aus und geht zusammen mit dem Rauch zur Himmelswelt: das ist bekannt." Also in die Aufwärtsbewegung der Seele wird ein auf die Erdtiefe, die Unterwelt deutender Zug eingeschoben[4]): wohl ein Rest

[1]) Also fließt dort, wie auch Scherman (Ind. Visionsliteratur 112 f.) bemerkt hat, Wasser. Man vergleiche den Vers, mit dem man auf dem Grabmal des Verstorbenen Rohr niederlegt: „Dies Rohr besteige als Fahrzeug; auf dem Rohr gehe den Weg; mit dem Rohrfahrzeug fahre hin, fahre vorwärts, fahre hinauf" (Taitt. Ār. VI, 7, 2). — Die späteren Vorstellungen vom Totenfluß Vaitaraṇī sind bekannt.

[2]) Ich erinnere auch an die den Upaniṣaden geläufige Vorstellung des „Götterweges" und des „Väterweges" *devayāna* und *pitṛyāṇa*. (Vgl. meine „Lehre der Upaniṣaden" 106 f. und S. 344 Anm. 54.) Jener führt durch die Flamme (der Leichenverbrennung), den Tag, die helle Monatshälfte usw.; dieser durch den Rauch, die Nacht, die dunkle Monatshälfte usw.; dann treten allerdings offenbare Verschiebungen des Ursprünglichen ein, die durch die Seelenwanderungs- und Erlösungslehre herbeigeführt sind. Schon im Ṛgveda (X, 18, 1) wird der Tod aufgefordert, seinen Weg zu gehen, der vom *devayāna* verschieden ist: damit wird deutlich auf den *pitṛyāṇa* hingewiesen, der zudem X, 2, 7 ausdrücklich erwähnt ist.

[3]) Eine Wasserpflanze, die im Ritual häufig als Ausdruck dafür erscheint, daß ein Feuer — in diesem Fall das des Scheiterhaufens — verlöschen und frische Kühle an seine Stelle treten soll.

[4]) Ähnliches liegt Atharvav. IX, 5, 1. 3 vor.

weiterreichenden Unterweltsglaubens. Gehört es nicht in denselben Zusammenhang, wenn von den „tiefen Pfaden, auf denen die Väter wandeln" (Av. XVIII, 4, 62), gesprochen wird? Und fühlt man nicht, daß das Bild des furchtbaren, dunkeln Weges, auf dem Yamas Hunde den Seelen auflauern (z. B. Av. VIII, 1, 9. 10), in eine andere Szenerie hineingehört als in die des Aufsteigens zum leuchtenden Firmament?

Hierher haben wir es auch zu stellen, wenn der Yajurveda, wo im Opferritual eine Grube vorkommt, sie als „Sitz der Väter", „Welt da die Väter sitzen" zu benennen pflegt[1]); sodann wenn es in einem Zaubergebet um die Rettung eines dem Tode Nahen heißt: „Ich habe dich herausgerissen von der unteren Erde zur oberen: da mögen dich Aditis Söhne behüten, beide Sonne und Mond" (Av. VIII, 2, 15): der Aufenthalt der Toten ist hier also als eine „untere Erde" gedacht, die von Sonne und Mond nicht beschienen wird. Schon oben (S. 540) zeigten wir, daß die Welt des Todes — ohne Beziehung auf Hölle und Höllenstrafen — als das „unterste Dunkel" bezeichnet wurde: mit Rücksicht auf den ganzen Kreis der hier beigebrachten Zeugnisse wird man dazu neigen, solche Äußerungen in Verbindung mit einer Anschauung zu bringen, die in Yamas Reich nicht eine Welt der Seligen im Himmel, sondern eine unterirdische Schattenwelt sah[2]).

---

[1]) Siehe z. B. Taitt. Saṃh. I, 3, 6, 1; VI, 3, 4, 2; vgl. auch Śatap. Br. III, 6, 1, 13; V, 2, 1, 7. Wie Vāyu Herr der Luft, der Sonnengott Herr des Himmels, so ist Yama Herr der Erde: Pāraskara I, 5, 10. — Es sei auch an die oben (S. 418 f.) besprochenen Observanzen erinnert, die auf dem Zusammenhang der Erde mit Tod und Toten zu beruhen scheinen, weiter an den Nārāśaṃsa-Ritus beim Somaopfer (Caland-Henry 220. 350; IF. XXXI, 139; ist dahin auch Āśvalāyana G. I, 11, 4 zu stellen?).

[2]) Daß mit dem Begriff von Yamas Welt die Vorstellung von Licht und Seligkeit nicht fest verbunden war, zeigen auch Stellen wie Av. II, 12, 7, wo der Dichter oder richtiger Zauberer seinen Feind an „Yamas Sitz" hinwünscht. Man berücksichtige in diesem

Vermutlich stand für den Glauben auch der ṛgvedischen Zeit, anders als für die ṛgvedischen Texte, in Wahrheit vielmehr diese Form der Jenseitsvorstellung im Vordergrund, als die Bilder von Himmel und Hölle. Die Begräbnissprüche des Ṛgveda sind für den Hochgestellten gedichtet, dem reich belohnte Priester besondere Ehre und Herrlichkeit im Jenseits zu erwirken geschäftig sind. Die versäumten denn auch nicht, für die Feinde eines solchen Mannes — dazu für ihre eigenen Feinde — Höllenstrafen in Bereitschaft zu halten. Die Masse der Toten aber stellte man sich wohl weder als so hoch begnadet noch als in jene tiefsten Tiefen hinabgestoßen vor[1]). In den Vorstellungen von ihrem Dasein überwog doch der düstere Zug, der für das natürliche, menschliche Haften am Leben vom Bild des Todes schwer trennbar ist. Der Tod erschien eben, wie er in den jüngeren Vedatexten so oft genannt wird, als „das Übel" (*pāpman*) schlechthin.

Wenn sich dann über diesem Totenreich ein Dasein himmlischer Seligkeit aufgebaut hat, so kann man diesen Vorgang vielleicht so ausdrücken, daß die höher begünstigten Toten von den Göttern gleichsam attrahiert, wie diese zu himmlischen Wesen oder doch etwas dem ähnlichen geworden sind. Die Wünsche für Macht, Glück, Herrlichkeit der hingegangenen Väter und für Macht, Glück, Herrlichkeit der eigenen Seele nach ihrem Hinscheiden steigerten sich, je mehr die Phantasie an diesen Problemen arbeitete.

Zusammenhang auch die unten beim Begräbnisritual aufzuführenden Stellen, die von der Erdtiefe als dem von Yama für den Toten bereiteten Sitz, als seiner Zufluchtsstätte sprechen; ferner die Äußerung eines Brāhmaṇatextes, daß an den Wurzeln der Pflanzen die Toten ihr Wesen treiben (S. 582).

[1]) Wozu dann offenbar noch andere Möglichkeiten kommen. So können sich die Seelen im „irdischen Luftreich" oder in den Dörfern aufhalten (Ṛv. X, 15, 2). Es kann ihnen begegnen, daß sie den Weg an die rechte Stelle im Jenseits nicht finden (vgl. meine „Lehre der Upaniṣaden" 27). Ich weise hier noch auf das unten S. 555 ff. über das Gespensterdasein Gesagte hin.

Der Glaube an die Seligkeit der himmlischen Götter hatte die Richtung gezeigt, in der sich die Hoffnungen für die menschliche Psyche befriedigen ließen; der Gedanke an das Recht frommer Werke auf ihren Lohn erhob die Wünsche zu Ansprüchen; dazu kam, daß der Bestattungsritus des Verbrennens neben dem des Begrabens zum Weg nach unten auch einen Weg nach oben kennen gelehrt hatte. Ist es nicht verständlich, daß so das Totenreich — wenigstens das Reich der vornehmen Toten — aus der Tiefe der Unterwelt zur Himmelshöhe emporgestiegen ist[1])?

Das Totenopfer. Hatte bisher unsere Untersuchung vorwiegend die Gebetsformeln zur Grundlage, mit denen das vedische Altertum die auf Tod und Tote bezüglichen Gebräuche begleitete, so ist nun von diesen Gebräuchen selbst zu sprechen. Es scheint, daß sich in den Totenriten, die sich im ganzen im vedischen Kultus von den Riten für die Götter scharf abtrennen, mit großer Zähigkeit ein gewichtiges Zeugnis von besonders alten Anschauungen über das Jenseits erhalten hat.

Ich gebe dem Hauptinhalt nach die Beschreibung des teils zu festgesetzten Zeiten — um Neumond —, teils bei besonderen Gelegenheiten zu wiederholenden Totenopfers nach der Darstellung des Gobhila (Gṛhya, IV, 2. 3)[2]).

„In der südöstlichen Zwischengegend[3]) teilen sie[4]) einen Platz ab, der sich der Länge nach in derselben Richtung erstreckt. Eben dahin sollen sie bei der Vollziehung der Riten das Gesicht kehren." Es wird nun beschrieben, wie

[1]) Es muß dahingestellt bleiben, wie sich zu dieser ganzen Entwicklung die Anschauung vom Mond als Sitz der Manen stellt. Sie begegnet in Upaniṣaden, könnte aber in sehr viel höheres Altertum zurückgehen. Vgl. meine „Lehre der Upaniṣaden" 106 f. und die Anführungen dort in Anm. 54 (S. 344 f.).

[2]) Ausführlich ist dies Opfer behandelt von Caland, Altindischer Ahnenkult.

[3]) Zwischen Süden und Osten: die den Manen heilige Richtung, vgl. S. 544.

[4]) Mit Matten od. dgl.

das Opferfeuer an seine Stelle gebracht und die für die Toten bestimmte Speise bereitet wird: eine Mischung von Reis und Fleisch[1]). Dann läßt man drei Gruben graben, eine Spanne lang, vier Finger breit und ebenso tief; man streut darauf Darbhagras. Brahmanen in ungerader Zahl[2]) setzen sich nieder; mit ihrer Erlaubnis vollzieht der Opferer Spenden an Soma den mit den Vätern Vereinten und an Agni den Beförderer der Totenspenden. Ein Feuerbrand wird neben den Gruben hingelegt, um die bösen Dämonen zu vertreiben, die sich unter die Väter eingeschlichen haben könnten. Der Text fährt dann fort: „Darauf ruft er die Väter herbei: ‚Kommt, ihr Väter, ihr Somafreunde, auf euren tiefen, alten Pfaden. Gebt uns hier schönen Besitz, laßt uns Reichtum haben und unversehrte Mannen'. Dann soll er Wassergefäße bei den Gruben niedersetzen. Mit der linken Hand soll er das Wassergefäß fassen und es von rechts nach links über das Darbhagras in der östlichen Grube ausgießen und den Namen des Vaters nennen: ‚N. N. wasche dich, und die dir folgen und denen du folgst. Dir die Totenspende!'[3]). Nachdem er Wasser berührt hat[4]), macht er es ebenso für die beiden anderen[5]). Mit der linken

[1]) Das Fleisch, von einem vorangegangenen Tieropfer herrührend, hängt mit der speziellen Verbindung zusammen, in der Gobhila die Feier beschreibt; im allgemeinen fällt es fort (vgl. Gobhila IV, 4, 1, Caland a. a. O. 114).

[2]) Dies ist Charakteristikum des Totenopfers; beim Götteropfer gilt die gerade Zahl (vgl. Śatap. Br. XIII, 8, 1, 3; Āśvalāyana G. II, 5, 13. 14 usw.). Ebenso hier die Richtung von rechts nach links, dort von links nach rechts, und so durchgehende Gegensätzlichkeit. Vgl. Caland, Die altind. Toten- und Bestattungsgebräuche 172 f.; *Een Indogermaansch lustratie-gebruik* 2 ff.

[3]) Bekannt ist die Vorschrift des Kleidemos, eine Grube zu graben westlich vom Grabmal und da hinein Wasser zu gießen mit den Worten: „Euch diese Abwaschung, die ihr sie braucht und denen sie gebührt." Ebenso dann Salbe (Athenaeus IX, S. 410).

[4]) Zur Reinigung seiner selbst, die durch den an den Toten gerichteten Akt notwendig wird (oben S. 337 Anm. 2).

[5]) Den Großvater und Urgroßvater. Es braucht kaum hervor-

Hand soll er den Opferlöffel fassen, von der zusammengerührten Speise den dritten Teil abschneiden und es von rechts nach links auf dem Darbhagras in der östlichen Grube niederlegen und den Namen des Vaters nennen: ‚N. N., das ist der Kloß für dich und die dir folgen und denen du folgst. Dir die Totenspende!' Nachdem er Wasser berührt hat, macht er es ebenso für die beiden anderen. Wenn er die Namen nicht weiß, lege er den ersten Kloß nieder mit den Worten: ‚Spende sei den Vätern, die auf Erden weilen!', den zweiten mit den Worten: ‚Spende sei den Vätern, die in der Luft weilen!', den dritten mit den Worten: ‚Spende sei den Vätern, die im Himmel weilen!'[1]). Nachdem er sie niedergelegt hat, murmelt er: ‚Hier, ihr Väter, erfreut euch; stürzt euch brünstig jeder auf sein Teil!' Dann dreht er sich weg[2]), und indem er sich zurückdreht ohne einen Atemzug getan zu haben, murmelt er: ‚Die Väter haben sich erfreut; sie haben sich brünstig jeder auf sein Teil gestürzt!' (Dann spendet er den Vätern in ähnlicher Weise Salbe, Sesamöl, Wohlgerüche.) Hierauf bittet er sich von ihnen los. Auf die östliche Grube legt

---

gehoben zu werden, wie sich hier die indoeuropäische agnatische Familie abzeichnet. — Wenn bei freudigen Anlässen ein Totenopfer für die „frohgesichtigen Väter" gefeiert wird, sind da der ursprünglichen Vorstellung nach wirklich, wie manche annehmen, die entfernteren Vorfahren jenseits der „tränengesichtigen" drei nächsten gemeint? Ich zweifle daran. Siehe die Materialien bei Caland, Über Totenverehrung 36 f. — Während die hier besprochene Feier, wie man sieht, vornehmlich den Vorfahren des Opferers gilt, gibt es auch ein allgemeines Totenfest, ein Allerseelenfest; vgl. oben S. 441.

[1]) Man vergleiche die Weihung der drei heiligen Kuchen im parsischen Totenritual.

[2]) Gewiß ursprünglich nicht „um die Pitaras ohne störende Blicke das Ihrige genießen zu lassen" (Caland, Über Totenverehrung 20; Altind. Ahnenkult 180; in der Tat spricht sich die indische Tradition in diesem Sinne aus), sondern um sich selbst gegen die Gefahren der unheimlichen Nähe zu schützen. Daher auch das Anhalten des Atems.

er die beiden Hände, die Innenseite der Rechten nach oben gekehrt, mit dem Spruch: ‚Verehrung, ihr Väter, eurem Leben! Verehrung, ihr Väter, eurem Getön!' Auf die mittlere, so daß die Innenseite der Linken nach oben gekehrt ist, mit dem Spruch: ‚Verehrung, ihr Väter, eurer Fruchtbarkeit! Verehrung, ihr Väter, eurem Lebenssaft!' Auf die letzte, so daß die Innenseite der Rechten nach oben gekehrt ist, mit dem Spruch: ‚Verehrung, ihr Väter, eurer Geisterspeise! Verehrung, ihr Väter, eurem Zorn!' Dann murmelt er mit zusammengelegten Händen: ‚Verehrung euch, ihr Väter! Ihr Väter, Verehrung euch!' Er blickt das Haus an: ‚Gebt uns ein Haus, ihr Väter!' Er blickt die Klöße an: ‚Mögen wir haben, ihr Väter, davon wir euch spenden[1])'." Zum Schluß wird angegeben, daß er wie vorher die Klöße so jetzt Stücke von Gewebe — andere Texte nennen daneben auch Haar vom Körper des Opferers — den Vätern als ihr Kleid spendet[2]). Von den Klößen soll seine Gattin

[1]) Statt *sado* gibt Vaj. S. II, 32 die meines Erachtens richtige Lesart *sato*. Doch muß der Fehler alt sein.

[2]) „Als Kleid gebe er eine Franse oder Wollflocken bis er fünfzig Jahre alt ist, von da an Haar von seinem eigenen Körper, mit dem Spruch: Da ist ein Kleid für euch, ihr Väter; holt euch nichts anderes von uns, ihr Väter!" (Āśvalāyana Śr. II, 7, 6). Mir scheint, daß hier zwei ursprünglich verschiedene Riten zusammengefügt sind: die Spendung von Gewandstoff zur Bekleidung der Seelen und das typische, weitverbreitete Haartotenopfer — vgl. dessen Behandlung durch G. A. Wilken, *Revue coloniale internationale* III, 225 ff., IV, 345 ff.; Samter, Geburt, Hochzeit und Tod 179 ff; s. auch Wundt, Völkerpsychologie II, 2 S. 23; *Encycl. of Rel. and Eth.* IV, 431 f. —: die Hingabe eines dazu besonders geeigneten Teils der eigenen Person, um diese im ganzen zu schützen. Bei der Zusammenpassung des Gewandopfers und Haaropfers mag die Vorstellung von Toten, die nur in ihr Haar gekleidet sind (z. B. Petavatthu I, 10, 2), mitgespielt haben. Daß die Haargabe erst im Alter eintritt, wird doch wohl auf der Vorstellung beruhen, daß dann das Leben gefährdeter, also der Loskauf durch jene Spende notwendiger ist. „Dann ist er den Vätern näher," sagt das Taittirīya Brāhmaṇa (I, 3, 10, 7) mit Bezug auf diesen Ritus. Anders Caland, Altind. Ahnenkult 177.

den einen essen, wenn er sich Söhne wünscht; dazu ein Vers, in dem die Väter angerufen werden, männliche Leibesfrucht zu verleihen. Die anderen Klöße sollen ins Wasser oder ins Opferfeuer geworfen werden oder man soll sie einem Brahmanen zu essen geben oder sie einer Kuh vorwerfen.

Daß in diesem Ritual auch Elemente von junger Herkunft enthalten sind, ist unzweifelhaft. So die Spenden an Soma und Agni, welche Zusammenstellung der beiden großen göttlichen Opferpatrone als eine stehende, unendlich häufig wiederholte in den jüngeren vedischen Texten anzutreffen ist, während wir Ursache haben, sie der älteren Ṛgvedazeit abzusprechen[1]). Auch die Brahmanen, welche der Feier assistieren — sie empfangen dabei, wie in der oben wiedergegebenen Beschreibung nicht ausdrücklich gesagt ist, Speisen und Geschenke — werden wohl in verhältnismäßig später Zeit zu dieser Rolle gelangt sein[2]). Aber sondern wir diese Neuerungen ab, so bleibt das Bild einer Feier übrig, welche die Züge höchsten Alters trägt. Es ist die Seelenspeisung, wie sie im wesentlichen in derselben Form über die ganze Erde verbreitet ist, bei den meisten Naturvölkern wiederkehrend, primitivster religiöser Sitte angehörig. Nichts deutet hier auf himmlische Wohnung der Seelen; die Gaben für sie werden nicht durch das Opferfeuer nach oben gesandt. Sie werden in die Erde gelegt: in der Erdtiefe oder auch auf der Erde, in der Nähe der menschlichen Wohnungen[3]) haust die Seele und wartet, daß

[1]) Vgl. oben S. 95 Anm. 3. Man bemerke übrigens, daß die stehende Reihenfolge, erst Agni dann Soma, hier umgedreht ist: offenbar nichts anderes als jene in so vielen Äußerlichkeiten des Manenopfers gegenüber dem Götteropfer durchgeführte Umdrehung (S. 550 Anm. 2). Man vergleiche Āśvalāyana Śr. II, 6, 12. 13.

[2]) Sie fehlen in der dem Śrautaritual angehörigen Form des Totenopfers (Piṇḍapitṛyajna); vgl. Caland, Altind. Ahnenkult 17. 154 ff.

[3]) Auf uralten Glauben an Wohnen der Seelen unter der Schwelle scheint indischer Gebrauch gleich dem anderer Völker hin-

die Lebenden ihren Hunger stillen und sie kleiden. Sie kommt zum Mahl heran, setzt sich an den Platz, den man für sie zugerichtet hat[1]), oder schlüpft ins Wassergefäß[2]); von der Speise, die man ihr gibt, genießt sie die Hitze und läßt die erkaltete Substanz liegen[3]). Hat sie ihr Teil empfangen, so achtet man darauf, daß der unheimliche Gast nicht länger verweilt. Es wird als ein letzter, verblaßter Rest materieller Formen des Seelenaustreibens, wie sie sich anderwärts finden — durch Keulenschläge in die Luft und dgl. — aufzufassen sein, wenn ähnlich dem athenischen θύραζε Κῆρες, οὐκ ἔτ' Ἀνθεστήρια der indische Opferer, der zuerst die Seelen eingeladen „ihr Väter erfreut euch", hinterher spricht: „die Väter haben sich erfreut", noch deutlicher in anderen Darstellungen des Rituals[4]): „Geht weg, ihr Väter, ihr Somafreunde, auf euren tiefen, alten Pfaden. Aber über einen Monat kommt wieder zu unserem Haus das Opfer zu essen, reich an Nachkommen, an Mannen." Auch ein Ausschütteln des Gewandzipfels wird erwähnt[5]), ohne Zweifel ein Abschütteln der Seelen.

Das alles erfahren wir zwar aus Quellen, die durchweg jünger, zum Teil erheblich jünger sind als der Ṛgveda. Aber das kann unseren Glauben an die uralte Herkunft

---

zuführen; s. Winternitz, Altind. Hochzeitsrituell 72; Samter, Geburt, Hochzeit und Tod 136 ff.; vgl. auch Crooke, *Folklore* XIII. 238 ff.

[1]) Siehe Āpastamba Dh. II, 8, 18. 16.

[2]) Caland, Altind. Ahnenkult 189. Für derartige spezielle Züge, die ich hier zur konkreten Ausmalung der indischen Vorstellung beibringe, soll natürlich keine über Indien hinausreichende Geltung in Anspruch genommen werden.

[3]) Caland, Altind. Ahnenkult 180.

[4]) Hiraṇyakeśin Gṛhya II, 13, 2; Kauśika Sūtra 88, 28. Der Spruch ist Pendant zu der oben (S. 550) mitgeteilten Formel der Einladung.

[5]) Kauś. S. 88, 27. Hier weise ich auch auf den Gebrauch hin, die eigene Seele *(manas)*, die beim Totenopfer in die Gemeinschaft der Seelen der Hingegangenen geraten ist, zu sich zurückzurufen (Vaj. Saṃh. III, 53 ff.; Katy. V, 9, 22).

dieser Riten nicht beeinträchtigen. Eine Ausschmückung mit Hymnen und Gesängen an die mächtigsten Götter, wie man sie für das Somaopfer erfand, wurde ja dieser einfachen Darbringung von Speiseklößen, die man den Toten niederlegte, nicht zuteil: begreiflich darum, daß im Hymnenbuch nichts von dieser Feier zu lesen ist. Ihr ganzes Aussehen aber wäre unverständlich, wäre sie erst entstanden im Zeitalter der Texte, die über sie berichten. Sie entspricht nicht den in diesem Zeitalter lebenden Gedanken, um so genauer aber den Gedanken und Ausdrucksformen einer Kulturstufe, für die wohl alle Gottheiten der ṛgvedischen Poesie noch im Schoß ferner Zukunft ruhten.

Gespensterglaube und Verwandtes. Hier müssen noch einige Gebräuche berührt werden, die auf den Glauben hinzudeuten scheinen, daß der Tote sich nicht sogleich bei seinem Hingang mit den übrigen Scharen der Seelen vereinigt, sondern zuerst eine Zeitlang ein eigenes Dasein führt, den Lebenden besonders nah und darum der ursprünglichen Vorstellung nach besonders gefährlich.

Vor allem ist hier zu erwähnen, daß die regelmäßigen monatlichen Totenopfer (*śrāddha*) an Vater, Großvater und Urgroßvater des Opferers für den eben Verstorbenen in der ersten Zeit nach seinem Tode noch nicht gefeiert wurden. Man ehrte ihn für sich allein durch ein Einzeltotenopfer und nahm ihn in der Regel erst nach einem Jahr in die Opfergemeinschaft der Väter auf: wo dann für den neu Hinzutretenden der Entfernteste der drei vorangegangenen Ahnherrn fortgelassen wurde, in die unbestimmte, allgemeine Schar der Väter überging. Offenbar liegt der Gedanke zugrunde, daß der Tote den im Jenseits unter den anderen Ahnherren ihm gebührenden Platz erst nach Ablauf einer gewissen Zeit einnimmt, vorher aber sich in einem Zwischenzustand befindet. Einige rituelle Abweichungen des Einzeltotenopfers vom gewöhnlichen Totenopfer scheinen dies zu bestätigen. Das Herbeirufen des Toten fällt fort. Zum Schluß, wo sonst die Väter entlassen werden („geht

weg, ihr Väter" usw., S. 554), heißt es hier: „Man verweile in Ruhe"[1]). An Stelle eines Gebets, daß die den Vätern gespendete Gabe ihnen unvergänglich gehöre, betete man nur, daß sie für den Toten da sein möge[2]). Die Vorstellung, die in diesen Abweichungen zum Ausdruck kommt, kann offenbar nur die sein, daß der Tote in dieser Zeit in der Nähe der Lebenden weilt und daß dies als vorläufiger Zustand einem späteren dauernden gegenübersteht. Die ganze jüngere Literatur[3]) stellt denn auch ausdrücklich den Unterschied auf zwischen dem für sich allein verehrten Preta — wörtlich dem Hingegangenen[4]); das Wort hat auch die Bedeutung etwa von „Gespenst" — und den vollberechtigten Vorfahrengeistern, den Pitaras („Vätern")[5]); und wenn sich eine entgegengesetzte Vorstellung — das Feuer des Scheiterhaufens den Toten direkt unter die Väter versetzend — auch schon im Ṛgveda findet, scheint mir doch das Zeugnis des Rituals hinreichend gewichtig mit der inneren Wahrscheinlichkeit sich zu vereinen, um glaublich zu machen, daß die späteren Texte hier in der Tat uralten Glauben bewahren[6]).

---

[1]) *abhiramyatām*, Śānkh. G. IV, 2. 6.

[2]) Ein anderer Unterschied ist, daß beim gewöhnlichen Totenopfer nach einer übrigens nicht sehr alten rituellen Neuerung vieler Schulen eine den Viśve devās „Allen Göttern" gewidmete Verehrung vorkommt, die beim Einzeltotenopfer fortfällt. Vgl. Caland, Altind. Ahnenkult 160 f.. 181, wo aber die Theorie über die *devāḥ pitaraḥ* mir zu beanstanden scheint.

[3]) Materialien bei Caland, Totenverehrung S. 22. 27. 34. Ich glaube, daß die in Rede stehende Unterscheidung bis zu Śānkhāyana Gṛhya IV, 2, 7; 3, 5. 6 zurückverfolgt werden kann; vgl. auch Paraskara III, 10. 21. 27 f. 49 f.; Baudhāyana Gṛhya III, 11 bei Caland, Altind. Ahnenkult 217; Bhāradvāja Gṛhya III, 17.

[4]) Das Wort hebt die Beziehung auf den noch in der Nähe liegenden Vorgang des Sterbens hervor, die für die früher Verstorbenen sich mehr verwischt hat.

[5]) „Nach einem Jahr wird der Preta zum Pitar": so schon Baudhāyana Gṛhyasūtra a. a. O.

[6]) Anders Kaegi, Philol. Abh. für Schweizer-Sidler 55 A. 19.

Wie nun der eben besprochene Unterschied des vorläufigen und des definitiven Totenopfers auf einen Wechsel im Zustand des Toten hinzudeuten scheint, so wird Ähnliches vom Unterschied der vorläufigen und der definitiven Bestattung zu sagen sein. Bei vielen Völkern ist der Gebrauch nachgewiesen[1]), auf eine provisorische Bestattung später, oft erst nach einer Reihe von Jahren, die definitive, mit einem großen Totenfest verbundene, folgen zu lassen; die Trauer um den Toten — d. h. nach dem ursprünglichen Wesen der Sache die Notwendigkeit besonderer Vorsicht gegen die Nachstellungen des Toten — reicht der Norm nach bis zu dieser Feier, wenn auch vielfach Abkürzungen der Trauerzeit zu beobachten sind[2]). Wir werden später eingehender davon sprechen, daß auch dem vedischen Ritual dieser Unterschied einer vorläufigen und der definitiven Bestattung bekannt ist; hier berühren wir diesen Sachverhalt nur insofern er gleichfalls auf den eben in Rede stehenden Glauben von der zuerst noch unvollständigen Einbürgerung des Toten im Jenseits hinzuweisen scheint. Es ist ja wohl klar, daß einer Feier wie der endgültigen Bestattung eine Zauberwirkung auf das Dasein der Seele zugeschrieben worden sein muß, und diese Wirkung kann doch nur als Überführung der Seele in einen dauernderen, von der Welt der Lebenden weiter entfernten Zustand gedacht worden sein, wie wir tatsächlich im Glauben der Naturvölker eben diese Wirkung regelmäßig mit jenem Ritus verknüpft finden.

Streng genommen sollte man nun allerdings erwarten, daß der Übergang von der Einzelverehrung des Toten zu seiner Beteiligung am allgemeinen Totenkult mit der definitiven Bestattung zusammenfiele, während die Ritualtexte diese Vorgänge vielmehr als unabhängig voneinander dar-

[1]) Man vergleiche die Zusammenstellungen von G. A. Wilken in seinem Aufsatz über das Haaropfer, *Revue coloniale internationale* III, 256 ff.; s. auch *Encycl. of Rel. and Eth.* IV, 442 f.

[2]) Wilken a. a. O. 260. 261.

stellen. Doch kann es in der Tat kaum befremden, wenn die beiden rituellen Ausdrucksweisen für das Eingehen des Toten zu seiner vollen Ruhe schließlich so weit selbständiges Dasein gewonnen haben, daß — etwa durch die Fixierung der Zeitdauer für die Einzeltotenopfer auf ein Jahr — der Zusammenhang zwischen ihnen verdunkelt worden ist. —

Es wurde schon erwähnt, daß der Ausdruck für den noch nicht unter die „Väter" aufgenommenen Toten, Preta, auch geradezu in der Bedeutung „Gespenst" gebraucht wird. Das Dasein des noch nahe den Lebendigen umherirrenden Toten trägt eben gespensterhaften Charakter; die rechte Bestattung hat die Macht dem Gespenst seine Ruhe zu geben[1]). Damit soll natürlich nicht behauptet werden, daß aller Gespensterglaube mit der nicht oder noch nicht vollzogenen Bestattung zusammenhängt[2]); er konnte auch unabhängig von der Rücksicht auf die Bestattungsgebräuche entstehen oder sich nachträglich davon unabhängig machen, insonderheit so, daß der Vergeltungsglaube hineinspielte und statt des Mangels der Bestattung es irgendwelche Sünden waren, für die das Gespensterdasein die Strafe bildete. Hier aber wird der Ort sein, die Hauptzüge des altindischen Gespensterglaubens zu überblicken.

Der Ṛgveda, in dem von ausdrücklichen Hindeutungen auf diesen Glauben natürlich nicht viel zu erwarten ist, spricht doch wenigstens an einer Stelle (X, 15, 2) von den Vätern, „die im irdischen Luftreich oder die in den wohlumhegten Niederlassungen sitzen"[3]): wo es nahe liegt an

[1]) Man erinnere sich etwa, um eine moderne Erzählung zu erwähnen, an den bösen Jäger, den ein Tiger im Wald tötet und der als böser Geist spukt, bis eine Krähe seine Gebeine in den Ganges schleppt, worauf er als Seliger zum Himmel eingeht (Garuḍa Purāṇa bei M. Williams, *Brāhmanism and Hindūism*, 3. Aufl., 301).

[2]) Wie ja auch, obwohl die Feuerbestattung die richtige Beförderung zur Himmelswelt ist, doch den Unverbrannten jene Welt nicht verschlossen ist (s. unten S. 571).

[3]) Vgl. Av. XVIII, 3, 9 = Taitt. Ār. VI, 4, 2 (an den Toten:)

gespensterhaftes Verweilen in der Nähe der Lebenden zu denken. Ein jüngerer vedischer Text trägt das Moment von Schuld und Strafe hinein: wer eines Brahmanen Blut vergießt, soll so viele Jahre wie das Blut Sandkörner benetzt „die Väterwelt nicht zu sehen bekommen“ [1]).

Zur näheren Ausmalung dieses Daseins gespenstischer, von der Väterwelt ausgeschlossener Seelen scheinen die vedischen Texte nur wenig Material zu liefern [2]). Interessant, wenn auch genau genommen kein Gespenst im eben bezeichneten Sinne betreffend, ist die Erzählung eines Brāhmaṇatextes [3]) vom König Uccaiśśravas Kaupayeya. Er stirbt; sein ihm nah befreundeter Neffe vertreibt sich den Schmerz durch Jagd. Da sieht dieser zwischen sich und den Gazellen den Uccaiśśravas. „Bin ich von Sinnen oder sehe ich recht?“ „Du bist nicht von Sinnen; du siehst recht. Für den du mich hältst, der bin ich.“ „Man sagt doch, Erhabener: wenn (ein Verstorbener) erscheint, so gehen die anderen (denen er erscheint) in sein Reich (sie sterben auch). Wie hast du mir denn erscheinen können?“ „Ja — so sprach er — als ich den Herrscher jener Welt angetroffen hatte, da bin ich (mit seiner Erlaubnis) dir erschienen deinen Kummer zu vertreiben und dich zu belehren.“ Der Lebende will den Verstorbenen umarmen. Aber jener „wie wenn man dem Rauch nahte oder dem Wind oder dem Äther oder dem Feuerschein oder dem Wasser, so entweicht er ihm, und er kann ihn nicht fassen und umarmen.“ Er spricht: „Deine Gestalt ist dieselbe, die sie früher war, und doch

„Wo auf Erden es dir gefällt dorthin gehe.“ Zu dem hier erwähnten „Sitzen im irdischen Luftreich“ vergleiche man Ait. Br. VII, 5, 3.

[1]) Taitt. Saṃhitā II, 6, 10, 2, vgl. Manu IV, 168; XI, 207.

[2]) Stellen wie Ath. Veda V. 19, 3 — die Beleidiger eines Brahmanen inmitten eines Stromes von Blut sitzend und Haare essend — wage ich nicht hierher zu rechnen; es kann sich da ebenso leicht oder leichter um Höllenbewohner wie um erdbewohnende Gespenster handeln.

[3]) Jaiminīya Upaniṣad Brāhmaṇa III, 29 f.

kann ich dich nicht fassen und umarmen." „Ja — so sprach jener —, ein Brahmane des Sāman kundig hat mir das Sāman gesungen; der hat durch das körperlose Sāman die Körperlichkeit von mir abgeschüttelt. Für wen ein Sāmankenner das Sāman singt, den läßt er zu der Götter Reich gelangen." Durch die theologische Stilisierung scheint hier doch der Volksglaube an Erscheinungen Verstorbener deutlich genug hindurch. Aber diese Geschichte steht in der Vedaliteratur, so viel ich sehe, einzig da. Das ist bemerkenswert, aber leicht verständlich. Himmel und Hölle genoßen, zumal als der Seelenwanderungsglaube immer lebendiger wurde, in der auf das Extreme gerichteten religiösen Phantasie den Vorrang. Die Gespensterwelt war nicht viel mehr als ein im populären Glauben ihr Dasein fristendes Rudiment außerhalb der lebendigen Denkrichtungen der Gegenwart: „die Lebenden und die Väter", heißt es[1]), „erscheinen nicht zusammen." So sind auch die Wesen, die wir in der Literatur der Abwehrsprüche gegen böse Dämonen und Plagegeister als Krankheits- und Unheilstifter antreffen, keine Gespenster. So wahrscheinlich es ist, daß diese Rakṣas, Piśāca usw. zum nicht geringen Teil schließlich auf böswillige Seelen Verstorbener zurückgehen[2]), war doch für die Dichter des Atharvaveda dieser Zusammenhang längst verdunkelt, jene Typen verselbständigt. Mehr von den Gespenstern hören wir erst in den altbuddhistischen Texten[3]). Hier sind Gespenster, die für Sünden ihres Erdenlebens bestraft werden, beliebt als warnende Beispiele und zugleich als Antrieb zur Freigebigkeit gegen fromme Mönche; denn durch Gaben, die man den Verstorbenen zu Ehren spendet, kann man deren Leiden

[1]) Śatapatha Br. XIII, 8, 4, 12.

[2]) Vgl. oben S. 57 f.

[3]) Namentlich in der Geschichtensammlung Petavatthu. Hier sei auch der Erwähnungen der Gespenster in den Epen gedacht, über die Hopkins, *Epic Mythology* 29 ff., ausgezeichnete Sammlungen gegeben hat.

im Jenseits lindern. Lassen wir diese Pointe beiseite, so gibt der buddhistische Gespensterglaube wahrscheinlich ein im wesentlichen treues Bild des unserer direkten Kunde nahezu entzogenen vedischen; viel von Neubildungen hier zu vermuten ist kein Anlaß[1]). Es wird daher gerechtfertigt sein, einen Blick auf die buddhistischen Vorstellungen von den Gespenstern zu werfen. Daß die von den Buddhisten selbst keineswegs nur als poetisch-erbauliche Staffage, sondern durchaus ernst genommen wurden, zeigt sich darin, daß das Gemeinderecht in seinem unwandelbar nüchternen Ton z. B. beim Verbot geschlechtlicher Sünden auch den Fall bespricht, daß ein Mönch mit einem weiblichen Gespenst Umgang hat, beim Verbot des Diebstahls den Fall, daß ein Mönch sich die einem Gespenst gehörige Sache aneignet: diese wurde wie die einem Tier gehörige als herrenlos betrachtet[2]). In den Erzählungen finden sich die Gespenster besonders häufig an einsamen Orten, wo der Wanderer sie trifft, der in die Stille zurückgezogene Mönch von ihnen angesprochen wird. Der König von Surāṣṭra, von der Hauptstadt der Maurya in sein Land zurückkehrend, kommt um die Mittagszeit zu einem Pfad, der im Sumpf verläuft; dort weht ein unheimlicher Geruch und grausiges Getön ist zu hören[3]). Er merkt, daß er in der Nähe der Leute aus Yamas Reich ist, und unter einem mächtigen Nyagrodhabaum naht ihm ein Mann von götterähnlichem Aussehen, schön geschmückt, der sich ihm als Gespenst (*preta*) zu erkennen gibt und ihm von dem bösen Lebenswandel, den er geführt hat, erzählt[4]). Andere Gespenster

[1]) Doch ist von zeitlicher Beschränkung des Gespensterdaseins etwa auf den Normalfall eines Jahres keine Rede. Dies Dasein bildet wie das göttliche, menschliche, tierische eine eigene Stufe im Schema der Seelenwanderung.

[2]) Pārājika I, 10, 14; II, 6, 4.

[3]) So vergleicht auch das Mahābhārata gern das Kampfgetöse mit den grausigen Tönen von Gespenstern.

[4]) Petavatthu IV, 3.

zeigen sich am Ufer des Ganges, auf einem Zuckerfeld, auf einem Kothaufen, vor der Stadt Vesālī[1]). Sie sind nicht unabänderlich an den Ort gebannt, an dem sie erscheinen. Der Gatte lädt seine Gattin, die ihm als Gespenst begegnet, ein nach Hause zu kommen und ihre Kinder zu sehen[2]). Ein anderes Gespenst geht in die Königsstadt Rājagṛha zum König, um ihm anzuzeigen, wie es erlöst werden kann[3]). Wenn Freunde und Verwandte dem Gespenst Nahrung spenden, lebt dieses davon; ist es gerade nicht zugegen, nähren sich davon andere befreundete oder verwandte Gespenster; daß solche überhaupt nicht anwesend sein sollten, ist ausgeschlossen[4]). Ein merkwürdiges Textstück[5]) beschreibt, wie die menschlichen Wohnungen von den Gespenstern der verstorbenen Familienglieder umschwärmt werden: „Hinter den Wänden stehen sie, an Grenzen und Kreuzwegen; an den Türpfosten stehen sie; zu ihrem Haus kehren sie zurück; — wer ein mitleidiges Herz hat, gibt ihnen Speise und Trank; dem wünschen die Gespenster langes Leben." „Bei ihnen gibt es ja keinen Ackerbau, und Herden werden dort nicht gehütet; Handel gibt es nicht, Kaufgetriebe um Geld. Von dem, was ihnen von dieser Welt aus gegeben wird, leben die Verstorbenen, die Hingegangenen drüben. Wie das Regenwasser, das auf der Höhe niedergefallen ist, in die Tiefe rinnt, so kommt, was hier gegeben wird, den Verstorbenen zugute." Hier sieht es ganz aus, als gelte das gespenstische Verweilen in der Nähe der alten Heimat als das regelmäßige Los der Toten. Gewöhnlich aber erscheint das Gespensterdasein als Ausnahme, als Strafe für Verschuldungen, mit Plagen aller Art beladen. Mit einem ungeheuren Bauch und ganz engem Schlund, nackt oder nur mit dem eigenen Haar bekleidet,

[1]) Ebendas. II, 10, IV, 1, 5. 8.
[2]) Ebendas. II, 4.
[3]) Ebendas. II, 8.
[4]) Anguttara Nikāya vol. V S. 270.
[5]) Petavatthu I, 5. Man vergleiche auch Kathāvatthu VII, 6.

von Hitze verfolgt, gegen welche Wasser, Schatten, Wind keine Zuflucht bieten, hungernd oder Kot essend, durstend mitten im Gangeswasser, das sich dem Verlangenden in Blut wandelt, wie Wahnsinnige, wie gescheuchtes Wild umherstürzend: so schildern die Buddhisten die Gespenster, viel mehr selbst leidend als dem begegnenden Menschen Schaden zufügend.

Zum Schluß sei noch ein eigentümlicher Zug dieser buddhistischen Dichtungen hervorgehoben: wiederholt[1]) sagt das Gespenst, das dem begegnenden Menschen seine Geschichte erzählt, daß es über so und so viele Monate „sterben" und dann in die und die Hölle eingehen wird. Tritt hier, in die Ausdrucksweise des Seelenwanderungsglaubens übertragen, die früher berührte Vorstellung zutage, daß das Gespensterdasein eine Übergangsstufe ist, die dem Hingelangen der Seele zu ihrem endgültigen Bestimmungsort vorangeht? —

Natürlich kann kein Urteil darüber gewagt werden, wie weit solche einzelne konkrete Züge des späteren Gespensterglaubens in die vedische Zeit zurückverlegt werden dürfen wie die Gespensterstadt des Divyāvadāna[2]) oder die von Gespensterfrauen bewohnten Inseln des Jātaka[3]) oder die öfter begegnenden Gespensterschreckensszenen auf Leichenäckern (z. B. im Drama Mālatīmādhava, in der Geschichte vom Sonnenschirm mit den fünf Stäben)[4]). Aber das Gesamtbild jener Vorstellungsmasse werden wir doch seinem ungefähren Inhalt nach zu verwenden berechtigt sein, um eine Lücke, welche die vedische Überlieferung in unserer Kenntnis der altindischen Anschauungen vom Leben nach dem Tode läßt, auszufüllen.

Verkörperung von Seelen in Tieren, Pflanzen, Sternen. Anhangsweise finde hier noch die Bemerkung

[1]) Z. B. Petavatthu I, 10, 12; II, 7, 12.
[2]) S. 7 f. ed. Cowell-Neil.
[3]) vol. IV S. 2 f. ed. Fausböll.
[4]) Abh. der Berl. Akad. (phil.-hist. Kl.) 1877, S. 16.

Platz, daß Spuren des so weit verbreiteten Glaubens an die Verkörperung von Seelen Verstorbener in Tieren in der älteren Literatur, soviel ich sehe, nur ganz spärlich auftreten. Wohl das wichtigste Zeugnis ist die Vorschrift eines Rechtstexts[1]), beim Totenopfer auch den Vögeln einen Kloß wie ihn die Manen empfangen hinzuwerfen: „denn es wird gelehrt, daß die Väter einherziehen das Aussehen von Vögeln annehmend." Die Materialien für den Glauben an die Verkörperung von Seelen in Schlangen[2]) scheinen Schlüssen in bezug auf das alte arische Indien kaum ein hinreichendes Fundament zu geben. Einen offenbar auf tierische Verkörperung deutenden Zug wird uns die Erörterung des Begräbnisrituals bieten[3]); mehr ergäbe vielleicht die Erzählungsliteratur, hätten sich nicht die Neubildungen des Seelenwanderungsglaubens mit den etwa vorhandenen Resten derartiger alter Vorstellungen ununterscheidbar vermischt. Oder wird der fortschreitenden Untersuchung hier doch eine Unterscheidung gelingen? Eine Geschichte z. B. wie die von der Mutter, welche stirbt, während ihr Sohn auf Reisen ist, und aus Liebe zu ihm zu einem Schakalweibchen wird, das am Wege lauert, um ihn von einem unglückbringenden Wald fernzuhalten[4]), möchte wohl mit altem Volksglauben, daß die Seelen Verstorbener in Tiere eingehen können, zusammenhängen. Wenn dies richtig ist, haben wir hier nicht einen Zug aus dem Kreis

[1]) Baudhāyana II, 14, 9. 10. Vgl. Johansson, *Solfågeln i Indien* 20 f.

[2]) Siehe namentlich Winternitz, Der Sarpabali 37.

[3]) Siehe unten S. 581.

[4]) Satapattajātaka, Jāt. vol. II S. 388. Der buddhistische Erzähler drückt in seiner Weise aus, daß hier ein anderer Vorgang als der gewöhnliche der Seelenwanderung vorliegt. Er läßt die sterbende Mutter nicht als Schakal wiedergeboren, sondern zu einer *opapātī sigālī* werden, d. h. zu einem fertig geformten, nicht durch einen Mutterleib durchgegangenen Wesen der betreffenden Art. — Buddhistische Äußerung über Körper (sic) toter Yakṣas, die als Gewürm und sonstiges Getier erscheinen: Milindapañha S. 272.

der Vorstellungen, die den Seelenwanderungsglauben vorbereiteten? Und wird dieser selbst nicht für die weiter dringende Forschung vom Charakter einer unvermittelten Neuschöpfung, der ihm anzuhaften scheinen kann, mehr und mehr verlieren[1])?

Es kann ferner in Frage kommen, ob nicht auch an ein Eingehen von Seelen in Pflanzen geglaubt worden ist; darüber sei auf einige bei Besprechung des Begräbnisrituals zu machende Bemerkungen[2]) verwiesen. Endlich ist auch Verkörperung in Sternen dem altindischen Glauben nicht fremd[3]). Eine bekannte Stelle des großen Epos[4]) spricht von den „Sterngestalten, die leuchtend zu schauen sind wie Lichter, klein durch ihre Ferne, ob sie gleich gar groß sind“: sie leuchten „mit ihrem eigenen Glanz, den sie durch ihre guten Werke gewonnen haben“ — königliche Weise, im Kampfe gefallene Helden, Asketen, die durch ihre Kasteiungen die Himmelswelt erlangt haben. Die Vorstellung aber, die hier im Epos erscheint, geht in den Veda zurück. Ein vedisches Gesetzbuch[5]) sagt: „Die Wesenheiten der Weisen, die Gutes getan haben, sind in der Höhe

[1]) Über die zuletzt berührte Frage mehr in meiner Schrift „Die Lehre der Upaniṣaden und die Anfänge des Buddhismus“ 27 ff. Vgl. insonderheit dort S. 27 A. 2 darüber, ob die in den Brahmaṇas häufige Vorstellung des „Wiedertodes“ *(punarmṛtyu)* in die ṛgvedische Zeit zurückgeht. Siehe auch meine Note zu Ṛv. X, 14, 14. Hier wäre noch zu fragen, ob dem höheren Altertum in irgend einer Form der Glaube an die Wiedergeburt des Vaters im Sohn (vgl. Windisch, Buddhas Geburt 60 f.; T. Segerstedt, *Le Monde Oriental* IV, 144 f.) zuzuschreiben ist. So viel ich sehe, läßt sich das nicht entscheiden.

[2]) Unten S. 582.

[3]) Vgl. namentlich Barth, *Religions of India*[3] S. 23 Anm. 2; Scherman, Visionsliteratur S. 29; Hillebrandt, V. M. III, 420 ff. — Vom Mond ist als Sitz (wenn auch nicht als Verkörperung) der abgeschiedenen Seelen die Rede; vgl. oben S. 549 Anm. 1. Über Sternschnuppen s. Maitr. Saṃh. I. 8, 6; Ath. Pariśiṣṭa LVIII b 1, 3 ff.; Haradatta bei Bühler SBE. II[2], S. 96; Hopkins, *Ep. Myth.* 34.

[4]) Mahābhārata III, 1745 f. ed. Calc. Vgl. Hopkins a. a. O. 53.

[5]) Āpastamba II, 9, 24, 14.

leuchtend zu schauen," und ein Brāhmaṇa[1]) erklärt die Sterne für Frauen und dann für „das Licht derer, die durch ihre guten Werke zum Himmel gelangen". Darf es nicht im selben Sinn verstanden werden, wenn der Ṛgveda sagt: „Hoch am Himmel stehen die, welche Opferlohn gegeben haben," wenn er vom himmlischen Dasein der „an Kasteiung reichen Ṛṣis, der Dichter, welche die Sonne bewachen" spricht[2]), und wenn der Atharvaveda[3]) die Ledigen, die kinderlos hingegangen sind, „zum Himmel aufgestiegen auf des Firmamentes Rücken leuchten" läßt? Dürfen nicht Benennungen wie die des großen Bären als der sieben Ṛṣis oder eines Sterns der Plejaden nach dem Namen der gattentreuen Arundhatī und Vorstellungen wie die von den Kṛttikās als den Gattinnen der himmlischen Bären für Spuren des Glaubens an Sternseelen gehalten werden?

Die Toten und die Lebenden

Daß man den Seelen, auch nachdem sie ihr endgültiges Ziel im Jenseits erreicht hatten, doch — anders als die homerischen Griechen den Hadesbewohnern — die Fähigkeit beilegte mit den Lebenden in Verbindung zu treten und auf deren Geschicke einzuwirken, zeigt schon die Existenz des Totenkults, der aufs tiefste mit allen Familienordnungen verwoben Neumond für Neumond, oder monatlich in der Hälfte des abnehmenden Lichts, auch die Zeit des abnehmenden Tageslichts, den Nachmittag bevorzugend, durch das Jahr hindurchgeht[4]), außerdem aber gewisse

[1]) Śatapatha Br. VI, 5, 4, 8.

[2]) X, 107, 2; 154, 5. Handelt es sich um die sieben Ṛṣis in der Bedeutung des großen Bären?

[3]) XVIII, 2, 47.

[4]) Eine Hauptkategorie der betreffenden Opfer heißt *Śrāddha*, der Wortbedeutung nach „was auf dem Vertrauen *(śraddhā)* beruht"; gemeint ist, wie häufig bei dem Wort *śraddhā*, das Vertrauen des Opferers zu den Brahmanen (vgl. meinen Aufsatz ZDMG. L, 448 ff.), in diesem Fall zu den von ihm eingeladenen, zu speisenden und auf

Zeitpunkte — das Fest der Sākamedhās (S. 441), die Aṣṭakās im Winter gegen das Jahresende (S. 445) und auch an einem Termin in der Regenzeit — als den Manen besonders heilig hervortreten läßt: ein zwar bis jetzt erst in jüngeren Texten nachgewiesener, aber genau zu den Vorstellungen der verwandten Völker stimmender Glaube läßt die Seelen zu bestimmten Zeiten Yamas Wohnung verlassen und Speise verlangend ihre Nachkommen auf Erden besuchen: wohl dem, der sie dann sättigt[1]). — Und wie die epischen Gedichte voll sind von Erscheinungen der Toten, so zeigt sich auch im gesamten Lieder- und Spruchmaterial[2]) des Veda die Vorstellung von lebendiger Beziehung zwischen den Hingegangenen und den irdischen Geschicken in mannigfaltigsten Formen. Meist werden die „Väter" im allgemeinen angerufen, aber gelegentlich richtet der brahmanische Opferer sein Gebet auch an die einzelnen Vorfahren der Priestergeschlechter mit Namen, an Kaṇva, Kakṣīvant und die ganze Reihe jener Patriarchen, oder der Dichter aus dem Hause der Vasiṣṭhas ruft die hingegangenen Vasiṣṭhiden an[3]). Man bittet, ganz wie bei den Göttern, bald im allgemeinen um Segen, um Erhörung, bald um einzelne Gnadenerweisungen, z. B. um Regen oder um die Gabe erfolgreicher Rede in der Gerichtsversammlung, oder daß der Verstorbene für die ihm geweihte Opferspeise dem be-

---

mannigfache Weise zu ehrenden Brahmanen, den Empfängern, wie die Palitexte sagen, „der aus Vertrauen zu spendenden Speise" *(saddhādeyyāni bhojanāni)*. — Näheres über das Verhältnis der Śrāddhas zu den anderen Typen der Totenopfer s. bei Caland, Altind. Ahnenkult, besonders 152 ff.

[1]) Siehe die Materialien bei Caland, Totenverehrung S. 43 ff.

[2]) Für den Ṛgveda s. Bergaigne I, 95 f.

[3]) Atharvav. XVIII, 3, 15 f.; Ṛv. X, 15, 8. Man bemerke noch, wie Ṛv. V, 31, 9 mit Indra zusammen Kutsa (vgl. oben S. 154 f.) d. h. die Seele eines menschlichen Heros angerufen wird. Ist vielleicht auch jener Udalakāśyapa (?), dem man beim Pflügerfest opfert (Paraskara II. 13, 2), ein Ahnherr? Rituelle Charakteristika des Totenopfers werden allerdings nicht für ihn erwähnt.

dürftigen Volk auf Erden Nahrung gebe, oder daß das von den Vätern angesammelte Verdienst der Opfer und Gaben dem Betenden zur Vernichtung seines Feindes zugute komme[1]). Vor der Schlacht betet man zu den lanzenbewehrten, pfeilgewaltigen Vätern, den Bezwingern feindlicher Scharen[2]). Beim Opfer des Pravargya geben außer den Göttern auch die Väter dem Opferer ihre Zustimmung[3]). Insonderheit aber ist es die Fortpflanzung des Geschlechts, die in der Hut der Vorfahren steht. „Starke Söhne gebt mir, ihr Urgroßväter! Starke Söhne gebt mir, ihr Großväter! Starke Söhne gebt mir, ihr Väter!" wird beim Totenopfer gebetet[4]). Einen der für die Manen bereiteten Klöße gibt der Opferer seiner Gattin, wenn sie sich einen Sohn wünscht, mit dem Spruch: „Gebt eine Leibesfrucht, ihr Väter, einen Knaben lotusbekränzt, daß ein Mann hier sei"[5]). Mit den Überbleibseln des den Vätern ausgegossenen Wassers benetzt sich der Opferer, der sich einen Sohn wünscht, das Antlitz[6]). Vor der Hochzeit wird den Vätern ein Kloßopfer gebracht[7]), offenbar um der Ehe Nachkommenschaft zu erwirken, und man glaubt, daß wenn der Brautzug gehalten wird, sie kommen die junge Braut zu sehen[8]).

Gewiß hat auch der Glaube nicht gefehlt, daß der Tote mit seinem übernatürlichen Wissen den Lebenden zu Hilfe kommen kann. Hierher dürfen wir wohl — unter Ablösung der auf dem Seelenwanderungsglauben beruhenden Ein-

[1]) Av. IV, 15, 15; VII, 12, 1; XVIII, 2, 30; II, 12, 4. — Es gibt ein eigenes für die Erlangung eines bestimmten Wunsches darzubringendes Totenopfer, s. z. B. Āśvalāyana G. IV, 7, 1; Caland, Totenverehrung S. 39.

[2]) Ṛv. VI, 75, 9.

[3]) Taittirīya Āraṇyaka V, 7, 8.

[4]) Kauśika Sūtra 88, 25.

[5]) Daselbst 89, 6.

[6]) Āśvalāyana G. IV, 7, 15.

[7]) Kauśika Sūtra 84, 12.

[8]) Atharvaveda XIV, 2, 73. Betreffs eines ṛgvedischen Zeugnisses

kleidung — den in buddhistischen Erzählungen[1]) öfters begegnenden Zug stellen, daß einem Menschen eine „blutsverwandte Gottheit" guten Rat zukommen läßt[2]). —

Von Bösem, das die Verstorbenen den Lebenden zufügen, ist wenig die Rede, wie das in den Zusammenhängen, in welche die betreffenden vedischen Texte größtenteils hineingehören, des Rituals von Begräbnis und Totenopfer, nicht anders erwartet werden kann. Daß die Vorstellung von schadenstiftenden Seelen doch nicht gefehlt hat, ist an sich klar und wird durch hinreichende Spuren bestätigt. Schon im Ṛgveda (X, 15, 6) findet sich das Gebet beim Totenopfer: „Tut uns kein Leid, ihr Väter, wenn wir nach Menschenart irgend ein Fehl gegen euch begangen haben." Und in einem jüngeren vedischen Text[3]) heißt es: „Das was sie sich nehmen ist der Anteil der Väter." Die eigenen Väter werden zürnen und schaden nur wo Verschuldung oder Vorenthalten der gebührenden Gaben sie dazu reizt. Dem Fremden werden Seelen leichter gefährlich werden; man erinnere sich der oben (S. 568) erwähnten Anrufung, daß die Väter das Verdienst ihrer guten Werke dem Bittenden zur Vernichtung seines Feindes zuwenden mögen: die priesterliche Pointe vom Verdienst der Werke ist dabei nebensächlich; das Wesentliche ist der Glaube an die Seelen von Vätern, die den Feind ihres Nachkommen vernichten.

über das Interesse der Väter für die Heirat ihres Nachkommen s. meine Note zu X. 40, 10.

[1]) Z. B. Mahāvagga (Vinaya Piṭaka) I, 4, 2; Udāna I. 10.

[2]) Aus der späteren Literatur erinnere ich an das übernatürliche Wissen der Vetālas u. dgl. mehr; auch Geistererscheinungen wie die von Daśarathas Geist vor Rāma dürfen hier erwähnt werden. — Darüber ob eigentliche Totenorakel vorkamen, bedarf es weiterer Nachsuchungen. Daß in jedem Fall nach den Vorstellungen des großen Epos der priesterliche Zauberer Tote beschwören konnte, zeigt das Putradarśanaparvan (M.Bh. XV, 766 ff. ed. Calc.), wo Vyāsa die Geister der gefallenen Helden aus dem Wasser des Ganges aufsteigen läßt.

[3]) Taittirīya Brahmaṇa I, 3, 10. 7.

In ähnlichen Zusammenhang gehört es auch, wenn beim Totenopfer gegen „die Dasyus[1]), die sich unter die Väter gemischt haben, wie Verwandte aussehend" eine eigene Abwehrhandlung mit einem auf beiden Seiten brennenden Feuerbrand vollzogen wird[2]). Speziell für bösartig gehalten werden auch — in Indien wie anderwärts — die Seelen ungeborener Kinder; sie gelten für Blutsauger[3]). Überhaupt weist die mannigfache das ganze Totenritual durchziehende Vorsicht den Seelen gegenüber auf den Glauben hin, daß diese dem, der sich nicht hütet, leicht näher kommen als gut ist.

Im Zeitalter des Atharvaveda scheint übrigens die Vorstellung von schadenstiftenden Seelen schon stark im Verblassen gewesen zu sein. Wir berührten schon (S. 560), daß es in diesem Veda durchweg nicht Seelen, sondern — wenigstens für das Bewußtsein jener Zeit — andersgeartete Dämonen wie Rakṣas[4]) u. dgl. sind, die als Verursacher von Krankheit und Unglück auftreten.

[1]) Unarische Feinde (oben S. 148 ff.).

[2]) Atharvaveda XVIII, 2, 28; Kauśika Sūtra 87, 30. — Auch das Vergraben irgendwelcher Zauberobjekte auf Leichenstätten als Mittel einem Feind zu schaden (Av. V, 31, 8; X, 1, 18) kann auf die Vorstellung hinweisen, daß die dort hausenden Seelen — freilich galten solche Orte ja auch als Sammelplatz anderer unheimlicher Dämonen — jenem Böses tun werden. — Von eigentlichem Leichenzauber (vgl. z. B. Monier Williams, *Brāhmanism and Hindūism*[3] 254) kenne ich in der älteren Literatur so gut wie keine Spuren. Für verwandt damit wird es aber gelten können, wenn man, um die zum Weglaufen neigende Gattin oder Dienerin festzuhalten, ihr Körner, die beim Totenopfer ausgestreut waren, zu essen gibt (Kauś. Sūtra 89, 10). Weiter sei auf Jataka vol. I S. 456 verwiesen. Daß auch ein Kult, wie ihn die Buddhisten den körperlichen Reliquien ihres Meisters und anderer Heiliger widmeten, hierhergehörige Elemente enthält, versteht sich von selbst.

[3]) Caland, Altind. Ahnenkult 32. Dies ist wohl der Grund, aus dem man das Verbrechen des „Embryotöters" als besonders schwer ansah; es wurde dadurch eine ausnahmsweise gefährliche Seele in Tätigkeit gesetzt.

[4]) Durch ein solches Rakṣas aber scheint die schadenbringende

Die Bestattung [1])

In den vorhergehenden Abschnitten wurden die Bestattungsgebräuche vielfach berührt; wir müssen hier noch einmal im Zusammenhang auf sie zurückkommen.

Die Verbrennung war die wenigstens, scheint es, für die höheren Kreise normale aber keineswegs allgemein durchgeführte Bestattungsform des vedischen Zeitalters. Wenn spätere Autoren die Leichenäcker voll weggeworfener, verfaulender Körper schildern, wenn die Gesetzbücher die Leichen kleiner Kinder zu begraben oder wegzuwerfen, sie „wie ein Stück Holz im Walde liegen zu lassen" vorschreiben[2]) oder das große Epos[3]) sagt, daß der Tote „verbrannt oder begraben oder weggetan wird", so sind selbstverständlich diese verschiedenen Formen des Bestattens oder Nichtbestattens auch der vedischen Zeit bekannt gewesen. Der Ṛgveda (X, 15, 14) spricht von den Toten — nicht etwa gemeinem Volk, Nichtariern usw., sondern den in Himmelsfreuden lebenden frommen Vorfahren — „die vom Feuer verbrannt und die nicht vom Feuer verbrannt sind", und neben diese Stelle setzt der Atharvaveda (XVIII, 2, 34) einen Vers, in dem ähnlich, aber mit konkreterer Wendung,

---

Seele doch deutlich durch, wenn erzählt wird, wie aus dem abgetrennten Haupt des Namuci, den Indra unter Verletzung des Treubundes getötet hatte, ein Rakṣas wurde; das verfolgte den Indra und sprach zu ihm: „Wohin willst du gehen? Wo willst du von mir loskommen?" (Śatapatha Br. V, 4, 1, 9; vgl. Taitt. Br. I, 7, 1, 7. 8; Maitr. S. IV, 3, 4). Offenbar im Grunde die als Rachegeist den Täter verfolgende Seele des Erschlagenen.

[1]) Ich verweise namentlich auf Calands ausgezeichnete Schrift „Die altind. Toten- und Bestattungsgebräuche" (1896), im folgenden kurzweg als „Caland" zitiert.

[2]) Yājnavalkya III, 1; Manu V, 68 f. Vgl. Pāraskara III, 10, 5; Caland 93; vgl. Dieterich, Mutter Erde 21 f.; Charpentier, Kleine Beitr. zur indoir. Mythologie 2 A. 1. Jünger wird die Regel sein, daß auch Asketen begraben werden (Cal. a. a. O.).

[3]) I, 3616 ed. Calc.

Agni angerufen wird: „Die Begrabenen und die Weggeworfenen, die Verbrannten und die Ausgestellten: die alle führe herbei, Agni, die Väter, daß sie vom Opfer essen." Zweifelhaft kann sein, was die „Ausgestellten" (*uddhitāḥ*) sind. Eine andere Stelle, an welcher der Ausdruck erscheint, handelt von dem Fall, daß bei der Opferung einer Kuh, die nicht trächtig sein darf, doch ein ungeborenes Kalb zum Vorschein kommt. „Da sagt man: wo soll er das Kalb hintun? Man soll es auf einem Baum ausstellen (*uddadhyuḥ*) . . . Dagegen sagt man aber: Wer da gegen ihn die Verwünschung ausspräche: ‚Man wird ihn, wenn er tot ist, auf einem Baum ausstellen,' das würde in Erfüllung gehen" (Śatapatha Br. IV, 5, 2, 13). Die Sitte, die Leichen auf Bäumen zu befestigen und so das Dasein der Lebenden vor Berührung mit ihnen zu sichern, tritt bei vielen Völkern auf: so haben wir wohl jenen Ausdruck des Atharvaveda von solcher oder ähnlicher Ausstellung[1]) zu verstehen.

Das Begraben, dessen faktisches Vorkommen bei den vedischen Indern also feststeht, wird doch, offenbar weil nicht für normal geltend, in den Ritualtexten nicht berücksichtigt. Und schwerlich mit Recht lesen manche[2]) aus einem der ṛgvedischen Totenlieder (X, 18) die Beschreibung von Begräbniszeremonien heraus. Dort wird zum Toten gesagt: „Zieh hin zur Mutter Erde" — „wie die Mutter das Kind mit ihrem Gewandzipfel, so umhülle du ihn, Erde" — „ich richte die Erde auf rings um dich." Aber man darf nicht übersehen, daß alles dies in das Ritual der Feuerbestattung genau so gut wie in das des Begräbnisses paßt. Die Gebeine, die bei der Verbrennung übrig bleiben, werden in die Erde gesenkt: daß nicht dieser Akt, sondern das Begraben des ganzen Leibes gemeint sei, ist dem Text schlech-

[1]) Man erinnere sich an das avestische *uzdāna*, das Gerüst für Ausstellung der Leichen. Vend. 6, 50; Geiger, Ostiran. Kultur 267 Anm. 1.

[2]) Siehe darüber Caland 164 f. und meine Note zu Ṛv. X, 18, 10 ff.

terdings nicht anzusehen[1]). In der Tat reihen die jüngeren Ritualwerke die in Rede stehenden Verse ihrer Beschreibung der Bestattung — die durchaus Feuerbestattung ist — ein, indem sie ihnen eben die bezeichnete Beziehung geben[2]). Und für den Ṛgveda wird dieselbe Deutung durch die Erwägung wahrscheinlich, daß die Abschnitte, welche jene Stelle umgeben und mit ihnen der Autorschaft und dem Inhalt nach unverkennbar zusammengehören, ein Feuerbestattungsritual enthalten, das unvollständig wäre, fehlten die für die Beisetzung der Gebeine bestimmten Sprüche: eine Lücke, die gerade durch den in Rede stehenden Text auf das genaueste ausgefüllt wird[3]).

Wir behalten also von den verschiedenen Bestattungsarten als näher bekannt nur die Feuerbestattung übrig, deren Verlauf nun den Hauptzügen nach dargestellt werden soll[4]).

Nicht auf seinem Bett, sondern nah seinen heiligen Feuern, auf dem Erdboden, den man mit Kuhmist bestrichen, mit Gras bestreut hat, ist der Arier gestorben[5]). Er wird gewaschen; ihm werden Bart, Haare, Nägel geschnitten; er wird gesalbt, bekränzt und mit einem frischen Gewand bekleidet. Man wird sich die Leiche, wie später die Szene

---

[1]) Charakteristisch ist der Ausdruck Pāraskaras (III, 10, 5) in bezug auf kleine Kinder (oben S. 571 Anm. 2): „Den Leib begraben sie ohne ihn zu verbrennen." Man sieht, daß die Behandlung der Knochen nach der Leichenverbrennung als dem Begraben gleichartig empfunden wurde.

[2]) S. unten S. 580.

[3]) Mit dieser Deutung von Ṛv. X, 18 ist natürlich auch über Av. XVIII, 2, 50—52 und ähnliche Stellen die Entscheidung gegeben.

[4]) Ich habe versucht die hauptsächlichsten Züge zu einem Gesamtbild zu vereinigen; die zahllosen Divergenzen der Quellen im einzelnen aufzuführen und zu diskutieren kann nicht in meiner Absicht liegen. Hierfür und für die Angabe der Quellen verweise ich auf Caland. Vgl. auch meine Noten zu Ṛv. X, 14 ff.

[5]) Caland 8; vgl. Dieterich, Mutter Erde 26 f.

der Verbrennung und der Beisetzung[1]), umgeben zu denken haben von der Totenklage der weinend herumtanzenden, mit den Händen gegen Brust und Schenkel schlagenden Weiber mit aufgelöstem, verwirrtem Haar[2]). Nun trägt man die Leiche nach dem Verbrennungsplatz oder fährt sie auf einem Wagen dorthin, voran die Opferfeuer[3]) und die nächsten Verwandten, hinterher die zu opfernde Kuh; mit gelöstem Haar folgen die entfernteren Angehörigen. Ein dem Toten angebundener Zweig verwischt die Fußspuren, damit der Tod nicht den Rückweg zu den Lebenden finde. Dies Stadium der Handlung ist es wohl, für das folgende Verse des Ṛgveda bestimmt sind[4]):

Der Tote wird angeredet.

---

[1]) Atharv. XII, 5, 48; Caland 139.

[2]) Über die Klageweiber im Atharvaveda handelt Bloomfield, *American Journ. of Phil.* XI, 336 ff.; auch weibliche Verwandte mögen die Klage vollzogen haben (Caland, Altind. Totengebräuche 140). Die spätere Literatur liefert manche Materialien zur Veranschaulichung; man vergleiche z. B. Cullavagga XI, 1, 10, Mahāparinibbānasutta, Dīgha Nikāya II, 159, das Mahākapijātaka (Jāt. vol. III S. 374), das Strīvilāpaparvan in M. Bhārata XI, Rāmāyaṇa II, 76, 20 f. ed. Bombay usw.

[3]) Genauer: Feuer, die durch bestimmte Manipulationen aus jenen Feuern gewonnen sind (Śat. Br. XII, 5, 2, 3; Kauś. S. 80, 21; Caland 19).

[4]) Ṛv. X, 14, 7—12; betreffs der Verwendung an dieser Stelle der Zeremonie vgl. meine Note zu X, 14. Die Verse passen ihrem Inhalt nach insofern gut hierher, als für das Hinübergehen des Toten Agni als Führer nicht genannt wird, es sich also wohl nicht um die Situation der Verbrennung selbst handelt (doch vgl. Āśv. G. IV, 4, 6), dagegen Vers 7 auf ein wirkliches Zurücklegen eines Weges von seiten der Leiche — natürlich mit Zauberwirkung für Vorwärtskommen der Seele auf ihren Wegen — zu deuten scheint. Die in Vers 9 genannte Stätte wird im Kauś. S. 80, 42, Āśv. G. IV, 2, 10, Śānkh. Śr. IV, 14, 7 (siehe Caland 33 f.) auf die Verbrennungsstätte bezogen; die Beziehung auf den Ort, wo die Knochen beigesetzt werden (vgl. Taitt. Ār. VI, 6, 1), würde näher zu liegen scheinen, wenn nicht die dahingehörigen Sprüche im Ṛv. an anderer Stelle (X, 18, 10 f.) ständen.

„Geh hin, geh hin auf den alten Pfaden, darauf früher unsere Väter fortzogen. Beide Könige sollst du sehen, die an der Seelenspeise sich erfreuen, Yama und Varuṇa den Gott.

„Vereine dich mit den Vätern und mit Yama, mit dem Schatz deiner Opfer und guten Werke im höchsten Himmel. Laß alles Gebrechen dahinten und kehre wieder heim[1]); vereinige dich mit deinem Leibe kraftgeschmückt."

Vom Weg des Toten werden die bösen Geister vertrieben:

„Geht fort, entweicht, schleicht weg von hier. Ihm haben die Väter diesen Ort bereitet. Die Ruhestätte gibt ihm Yama, in der Wasser, der Tage und Nächte Schmuck prangend."

Und wieder an den Toten:

„Entrinne der Saramā Kindern, den Hunden beiden[2]), den vieräugigen, scheckigen auf gutem Wege, und komm an bei den Vätern, den gabenreichen, die als Yamas Genossen Freuden genießen.

„Deinen Hunden beiden, Yama, den Wächtern, den vieräugigen Wegbehütern, die nach den Männern spähen: denen übergib ihn, o König, und Heil und Wohlsein verleih ihm.

„Die beiden breitnasigen Seelenfresser[3]), Yamas Boten gehen unter den Leuten umher. Die mögen uns hier schönen Lebensatem heute wiedergeben die Sonne zu schauen."

Nun wird der Tote auf den Scheiterhaufen gelegt, der nach den jüngeren Quellen bei einem Vollzieher des Kultus der drei Feuer von diesen umgeben ist. Neben ihn legt

---

[1]) Man hat hier den sentimental angehauchten Gedanken gefunden, daß das Sterben eine Rückkehr der Seele zu ihrer Heimat ist. Bedeuten aber die Worte nicht in der Tat: geh zur Himmelswelt und befreie dich von allen Gebrechen; dann kehre auch wieder zu deinem Leib, bei dem deine Heimat ist, zurück?

[2]) Vgl. oben S. 538.

[3]) Ich lasse das dunkle Wort *udumbalau* fort.

man seine Gattin, läßt sie aber alsbald wieder aufstehen: „Erhebe dich, o Weib, zur Welt der Lebenden. Hingegangen ist sein Lebenshauch, bei dem du liegst; komm her! Zu dieser Ehe hier mit dem Gatten, der deine Hand ergreift, der um dich freit, bist du gelangt[1])." Und wie von seinem Weib, so wird der Tote, wenn er ein Krieger war, auch vom Wahrzeichen seiner Kriegerschaft getrennt. Sein Bogen[2]), den man ihm mitgegeben, wird ihm aus der Hand genommen: „Den Bogen nehme ich aus des Toten Hand, daß Herrschaft, Kraft und Stärke bei uns weile. Dort mögst du, hier mögen wir an Helden reich alle Feindschaft, jeden Anschlag überwinden" (X, 18, 9)[3]). Dem Opferer werden nach den jüngeren Texten die Opfergerätschaften mit auf den Scheiterhaufen gegeben, indem sie auf und um die Leiche gelegt werden; nur die unverbrennbaren — die irdenen, metallenen oder steinernen — wirft man ins Wasser, gibt sie auch wohl einem Brahmanen: wogegen freilich ein Text[4]) — ausdrücklich nennt dieser nur Steinernes und Irdenes — einwendet: „den, der diese Dinge annimmt, achtet man für einen Leichenträger"[5]). Auf das Mitgeben

[1]) Ṛv. X, 18, 8. Der Sinn scheint zu sein: von der alten Ehe, die durch den Tod gelöst ist, bist du zu einer neuen gelangt; du bist die Gattin dessen geworden, der jetzt deine Hand ergreift und dich aufstehen macht. Hierbei wird etwa der „die Stelle des Gatten einnehmende Schwager", den Āśvalāyana (G. IV, 2, 18) bei dem in Rede stehenden Ritus erwähnt, gemeint sein. — Die Behandlung dieses Ṛgverses bei Hillebrandt ZDMG. XL, 708 überzeugt mich nicht; vgl. meine Note und die Literatur dort.

[2]) Jüngere Texte geben entsprechend andere Objekte für Mitglieder der beiden anderen Kasten an; nach Av. XVIII, 2, 59 resp. Kauś. S. 80, 48 f. ist es ein Stab beim Brahmanen, ein Ochsenstachel beim Bauer. Es wird auch vorgeschrieben, daß dem Toten ein Stück Gold aus der Hand genommen wird, das sein ältester Sohn bekommt (Av. XVIII, 4, 56, Kauś. S. 80, 46).

[3]) Anders versteht Caland (45 f.) diesen Vers; vgl. dem gegenüber meine Note.

[4]) Śatapatha Brāhmaṇa XII, 5, 2, 14.

[5]) Denn derartiger Besitz des Toten gilt als vom Tode affiziert.

von Opfergerät scheint schon der Ṛgveda (X, 16, 8) zu deuten. Das Feuer wird dort angerufen: „Dies Gefäß, Agni, mache nicht schwanken. Es ist lieb den Göttern und den Somaspendern. Dies Trinkgefäß der Götter, daraus berauschen sich die unsterblichen Götter." Vermutlich ist von einer mit auf den Scheiterhaufen gesetzten Somaschale die Rede[1]). — Der Ṛgveda erwähnt ferner (das. 4) einen mit dem Toten zugleich verbrannten Ziegenbock; zu Agni wird gesagt: „Der Ziegenbock ist dein Anteil, den brenne mit deinem Brand; den soll deine Glut brennen, deine Flamme. Mit deinen freundlichen Mächten, Jātavedas, führe ihn (den Toten) zur Welt der Guten." Und den Toten selbst redet man an (v. 7): „Lege den Panzer von Kühen[2]) an gegen Agni. Bedecke dich mit Fett, mit Fettigkeit, daß dich nicht der Kühne, tobend in seiner Wut, mächtig umschlinge dich zu verbrennen." Die jüngeren Texte vervollständigen diese Andeutungen, indem sie von einer Kuh sprechen, die als „Umlegetier" geschlachtet wird; Glied für Glied wird die Leiche mit den Teilen dieses Tiers belegt; auf das Gesicht kommt die fettdurchwachsene Netzhaut, in die Hände die beiden Nieren als Schutz gegen des Todesgottes Hunde; über das Ganze wird das Fell mit Kopf und Füßen gedeckt. Nun wird der Scheiterhaufen in Brand gesteckt[3]); Anrufungen an Agni erflehen dem Toten unversehrtes Hingelangen zu den Vätern. Neben dem Scheiterhaufen ist ein Ziegenbock mit einem schwachen Strick angebunden, so daß er sich leicht losmachen kann[4]). Gewiß fanden an

— Vgl. über die Behandlung der Gefäße des Toten v. Negelein *JAOS.* XXXIV, 249.

[1]) An andere Gefäße denken die jüngeren Vedatexte; s. Caland 51 mit Anm. 201.

[2]) Nach der Redeweise des Ṛgveda bedeutet dies irgendwelche von der Kuh kommende Substanzen, hier wohl deren verschiedene Körperteile.

[3]) Es wird von den drei ihn umgebenden Opferfeuern (S. 575) durch gestreutes trockenes Gras das Feuer hingeleitet.

[4]) Wenn darin offenbar die Absicht liegt, daß er fortlaufen soll

dieser Stelle auch schon in alter Zeit Opferdarbringungen statt[1]), obwohl der Spruch, der in den jüngeren Texten die hauptsächlichste dieser Darbringungen begleitet, im Ṛgveda fehlt[2]): „Aus diesem (dem Toten) bist du (Agni) geboren; möge er wiederum aus dir geboren werden": das Feuer, das der Lebende einst entzündet hat, schafft dem Sterbenden neues Leben.

Vor und bei der Rückkehr der Leidtragenden von der Verbrennungsstätte werden Reinigungshandlungen vollzogen. Sie gehen unter einem Joch von zusammengebundenen Ästen des reinigungskräftigen Parṇabaums durch; sie tauchen in Wasser unter, von dem auch dem Verstorbenen eine Spende gewidmet wird; sie wechseln die Kleider; sie vermeiden es sich unterwegs umzusehen[3]); sie berühren beim Eintritt in das Haus reinigende und glückbringende Substanzen wie Wasser, Feuer, Kuhmist, Gerstenkörner[4]). Das Feuer des Verstorbenen, das zu seiner Verbrennung mitgeholfen hat, wird auf einem anderen Wege als durch die Tür[5]) weggetan und an öder Stelle niedergelegt[6]).

(vgl. Caland 60), so scheint der eben angeführte Vers Ṛv. X, 16, 4 doch zu zeigen, daß er nach der ursprünglichen Intention verbrannt wurde.

[1]) Das Kauśika Sūtra 81, 34—39 (vgl. Caland 64) schreibt eine Anzahl von Spenden an Yama, die Angiras und Sarasvatī vor; ob die Abschnitte des Ṛgveda X, 14, 1—6. 13 ff.; 17, 7—9 für diese Stelle des Ritus verfaßt sind, kann bezweifelt werden.

[2]) Caland 63.

[3]) Vgl. oben S. 486 Anm. 5.

[4]) Bei diesen ruht die Zauberkraft (unabhängig, vermute ich, von der Beziehung der Gerste zu Varuṇa; oben S. 441) im Namen, wie der zugehörige Spruch zeigt (Kauś. Sūtra 81, 17 und sonst häufig): „Gerste *(yava)* bist du; halte fern *(yavaya)* von uns den Haß, halte fern die Mißgunst." Anders Eitrem, Opferritus und Voropfer 169 Anm. 1.

[5]) Ein bekannter, weitverbreiteter Zug bei der Behandlung unheimlicher Wesen, welche die Tür, durch die sie zurückkehren könnten, nicht kennen lernen dürfen.

[6]) Im jüngeren Ritual (Caland 113 f., wo man das Nähere findet)

Die ersten Tage nach dem Trauerfall sind die Überlebenden unrein. Sie vermeiden das gewohnte Lager und schlafen auf dem Erdboden; sie bewahren Keuschheit; sie kochen keine Speise, sondern leben von Gekauftem oder von Nahrung, die andere ihnen geben[1]). Diese Unreinheit dauert je nach dem Verwandtschaftsgrad länger oder kürzer; namentlich tritt eine dreitägige und eine zehntägige Frist hervor. „Oder die Observanzen erstrecken sich," sagt ein Text[2]), „bis zum Sammeln der Gebeine": vielleicht das Ursprüngliche; es ist natürlich, daß die den Lebenden obliegenden Trauergebräuche von den Riten, welche die Überreste des Toten und damit diesen selbst betreffen, abhängig sind.

Am dritten Tag[3]) nach der Verbrennung der Leiche findet das Sammeln der Gebeine statt. Riten an der Verbrennungsstätte werden erwähnt — sie kehren auch in anderen Zusammenhängen wieder —, die zuvörderst das Verlöschen des Feuers, das Eintreten von Kühle an Stelle der Glut ausdrücken. Wasserpflanzen und ein Froschweibchen werden dorthin gebracht: „Den du verbrannt hast, Agni, den lösche wieder; hier möge Kiyāmbu wachsen, kleine Hirse und Vyalkaśā. Kühles Kraut, kühlungsreiches, frisches Kraut, frischereiches, mit dem Froschweibchen komm zusammen dies Feuer zu erfreuen"[4]). Andere Texte sprechen von Besprengen der Feuerstätte mit Wasser und Milch.

---

geschieht dies erst nach der Beisetzung der Gebeine. Die Stellung der Verse Ṛv. X, 16, 9 ff., allerdings kein sicheres Beweismoment, würde auf die hier angenommene Reihenfolge führen. Die Deutung der Ṛgverse im einzelnen macht mancherlei Schwierigkeit; vgl. meine Noten.

[1]) Weiteres bringt Caland 81 bei. Über die Bedeutung dieser Gebräuche s. unten S. 589.

[2]) Śānkhāyana Śr. IV, 15, 6.

[3]) So Kauś. S. 82, 25; in anderen Texten andere Termine. Caland 99.

[4]) Das heißt auszulöschen. Der Text ist Ṛv. X, 16, 13 f. Vgl. dazu Bloomfield, *Amer. Journal of Phil.* XI. 342 ff.; oben S. 507.

Nun werden die Knochen gesammelt, in einen Krug getan[1]) und mit wohlriechenden Substanzen beschüttet. Die verschiedenen Quellen weichen darüber ab, wo sie dann zu bestatten sind[2]). Ich teile die Beschreibung des Āśvalāyana[3]) mit.

„Nachdem sie alles sorgfältig gesammelt und mit einem Sieb gereinigt haben, sollen sie es an einer Stelle, wo von keiner Seite Wasser außer Regenwasser hinfließt, in einer Grube beisetzen[4]) mit dem Verse: ‚Zieh hin zur Mutter Erde, zu der freundlichen Erde weitem Raum. Weich wie Wolle ist sie dem Freigebigen, die Jungfrau. Sie schütze dich vor dem Schoß der Vernichtung[5]).' Er soll Erde darauf werfen mit dem Vers: ‚Tu dich auf, Erde, drück ihn nicht. Gib ihm glücklich einzugehen, einzuschleichen. Wie die Mutter das Kind mit ihrem Gewandzipfel, so bedeck ihn Erde.' Nachdem die Erde darauf geworfen, spricht er den nächsten Vers: ‚Die Erde soll sich auftun, feststehn; tausend Pfeiler sollen sich erheben. Das sei dein Haus, von Butter triefend; das sei dir Zufluchtstätte immerdar.' Er deckt eine Schale darauf mit dem Vers: ‚Ich richte die Erde auf um dich. Möge mir kein Leid geschehen, indem ich diese Scholle niederlege. Diese Säule sollen die Väter dir halten; dort soll Yama dir den Sitz bereiten.' Dann

---

[1]) Nach Kāty. XXV, 8, 1. 7 u. a. in eine aus Blättern gemachte Tüte; in einen Krug nur, wenn man die (gleich zu besprechende) Beisetzung zu feiern beabsichtigt.

[2]) Siehe Anm. 4.

[3]) Gṛhya IV, 5, 7—10. Die dort nur mit den Anfangsworten angeführten Verse des Ṛgveda (X, 18, 10 ff.) gebe ich vollständig.

[4]) Kauś. Sūtra 82. 32 spricht vom Beisetzen an der Wurzel eines Baumes (vgl. Caland 107); dazu der Spruch Av. XVIII, 2, 25: „Nicht beenge dich der Baum, nicht die große Göttin Erde." Ein hölzerner Sarg ist mit dem „Baum" nicht gemeint. — Vgl. übrigens S. 581 Anm. 4.

[5]) Ist die Vorstellung hier, daß dem Toten auch das Unglück begegnen kann, gänzlicher Vernichtung anheimzufallen? Es kann auch sonstiges schweres Unglück im Jenseits gemeint sein.

geht man fort ohne sich umzusehen, berührt Wasser und richtet dem Verstorbenen ein Totenmahl aus“ [1]).

Einige Texte beschreiben als letzten Abschluß dieser Riten die Errichtung eines Grabhügels: eine besondere, nicht jedem Toten erwiesene Ehre [2]). Man soll damit, wie ein Brāhmaṇatext [3]) anrät, warten bis man nicht mehr weiß wie viele Jahre seit dem Todesfall verflossen sind: wie sonst im Ritual unheimliche Vorgänge örtlich dem Gesichtskreis der Lebendigen verborgen werden, so geschieht es hier zeitlich. „Nach langer Zeit soll er es tun,“ erklärt das Brāhmaṇa, „damit verbirgt er den Tod. Wenn man sich nicht einmal der Jahre mehr erinnert: damit entfernt er den Tod aus dem Gehör.“ Man holt die Gebeine von dem Ort, an dem sie ruhen [4]). Findet man sie dort nicht mehr, soll man statt ihrer Staub von jener Stätte nehmen oder „man soll am Wasserrand ein Gewand ausbreiten und rufen N. N.! (den Namen des Toten). Wenn sich dann ein Tier darauf niederläßt“, soll dies die Stelle der Gebeine vertreten [5]): ein wichtiger Ritus, der von der Seelenwanderungslehre im ge-

[1]) Hier folgt im jüngeren Ritual das Wegtun des Feuers des Verstorbenen; s. S. 578 mit Anm. 6. Über dann einsetzende Divergenzen der Quellen betreffs Reihenfolge der Handlung s. Caland 115.

[2]) Sozusagen eine zweite Bestattung: ein weitverbreiteter Ritus, vgl. oben S. 557.

[3]) Śatapatha XIII, 8, 1, 2, vgl. Katy. XXI, 3, 1.

[4]) Dazu, wenn die Beisetzung an der Wurzel eines Baumes stattgefunden hatte (S. 580 Anm. 4), der Vers: „Gib ihn wieder, o Waldesherr, der bei dir niedergelegt ist, daß er in Yamas Wohnung sitze von heiligem Dienst sprechend.“ Av. XVIII, 3, 70, Kauś. S. 83, 19.

[5]) Kauśika Sūtra 83, 22 f. Zur Vergleichung diene folgende auf Turner zurückgehende Angabe, die ich Frazer (*Journ. of the Anthrop. Institute of Gr. Britain and Ireland* XV, 96, Anm. 1) entnehme: *In Samoa the relations spread out a sheet on the beach near where the man had been drowned, or on the battle-field where he had fallen; then they prayed, and the first thing that lighted on the sheet (grasshopper, butterfly, or whatever it might be) was supposed to contain the soul of the deceased and was buried with all due ceremony.*

wöhnlichen Sinn des Worts allem Anschein nach unabhängig die Seele des Toten als in einem nahe dem Bestattungsort umherschwirrenden Insekt od. dgl. verkörpert zeigt. — In der Nacht umschreitet man die Gebeine, mit den Gewändern oder mit Fächern ihnen Luft zuwehend[1]). Allerhand Musik findet statt; „feiert die Väter", heißt es: da werden metallene Becken geschlagen[2]); man spielt die Laute; Klageweiber mit aufgelöstem Haar gehen dreimal um die Gebeine herum, diesen die linke Seite zuwendend, mit der Hand den rechten Schenkel schlagend[3]), wohl um jede Berührung durch die Todessubstanz von sich wegzuschlagen. Das alles geschieht zuerst im Anfang der Nacht, dann um Mitternacht, dann gegen Morgen, kann auch durch mehrere Nächte wiederholt werden. Schließlich geht man dann gegen Morgen[4]) mit den Gebeinen zu dem Platz, wo das Grabmal errichtet werden soll, zu einer angenehmen, vom Dorf aus nicht sichtbaren Stätte, weitab vom Wege — die Lebenden sollen vor der Nähe des Toten gesichert sein — im Gebüsch, wo das Erdreich frei von Dornen, aber reichlich mit Wurzeln durchwachsen ist: der Gedanke ist offenbar, daß keine Dornen den Toten verletzen sollen, und, wie das Brāhmaṇa[5]) sagt, „zu den Wurzeln der Pflanzen schlüpfen die Väter hin" — haben wir hier eine Spur des Glaubens an die in Pflanzen, in Bäumen wohnenden Seelen Verstorbener[6])? An solch

[1]) Der ursprüngliche Zweck wird Abschütteln der Seele gewesen sein, vgl. Caland 171.

[2]) Das Kauśika Sūtra 84, 9 läßt statt dessen einen leeren Kessel mit einem alten Schuh schlagen. Alte Utensilien kommen im Totenkult häufig vor. — Der ursprüngliche Zweck ist natürlich die Verscheuchung böser Seelen und Geister.

[3]) Man vergleiche das Ritual des Tryambakaopfers oben S. 441 f. Ferner Āśv. G. IV, 6, 3; Eitrem, Opferritus und Voropfer 35. 43.

[4]) Noch vor Sonnenaufgang: nächtliche Bestattungen begegnen bei vielen Völkern, vgl. u. a. *Encycl. of Rel. and Eth.* IV, 426.

[5]) Śatapatha XIII, 8, 1, 20 (vgl. Av. VI, 44, 3?).

[6]) Auf Ähnliches könnte die Rolle führen, die der Baum an den S. 580 Anm. 4 und S. 581 Anm. 4 angeführten Stellen spielt.

einem Ort werden mit einem Pflug Furchen gezogen; die Stelle wird mit Wasser besprengt und Samen aller Art gesät[1]). Nach mancherlei anderen Riten werden endlich die Gebeine hingeschüttet und so geordnet, daß sie eine menschliche Figur bilden. Darüber wird ein Mal aus Steinen und Lehmschollen gehäuft. Man legt Kuchen hin, streut Gerstenkörner aus dem Toten zur Speise[2]). Beim Weggehen wendet man wieder alle Mittel an, die den Tod verhindern sollen, den ins Leben Zurückkehrenden zu folgen. Die Texte erwähnen das alle bösen Mächte vertreibende Feuer, das Verwischen der Fußspuren, das Überschreiten wassergefüllter Gruben, das Hinlegen eines Steins oder auch einer Erdscholle von einer Grenze, welcher die Kraft des Abgrenzens — hier des Lebens gegen den Tod — als innewohnend gedacht wird. Schon der Ṛgveda berührt eine solche symbolische Scheidewand: „Diese Umhegung setze ich den Lebenden; möge kein anderer von ihnen zu diesem Ziel gelangen. Mögen sie hundert reiche Herbste leben, einen Berg zwischen sich und den Tod setzen“ (X, 18, 4). „Diese Lebenden,“ heißt es ebendort (v. 3), „haben sich von den Toten geschieden; gesegnet war uns heute der Ruf zu den Göttern. Vorwärts sind wir gegangen zu Tanz und Scherz, langes Leben fürderhin gewinnend.“ —

Soweit die Einzelheiten des Bestattungsrituals. Überblicken wir noch einmal das Ganze. Der hervortretendste Zug ist die Verwendung des Feuers, um die Seele zum Himmel zu befördern. Der Glaube hat offenbar nicht die Form, daß die Seele bis zur Verbrennung am Körper festhaftet und erst durch das Feuer von ihm losgelöst wird: in den Ritualsprüchen fehlen alle Hindeutungen auf einen solchen Gedanken, die doch kaum vermeidlich wären; auch würde die oben berührte Anschauung, daß schon in schwerer

[1]) Ganz wie beim Ritus der Schichtung des Backsteinaltars, Ind. Stud. XIII, 245.

[2]) Auch andere Opfergaben werden erwähnt; ich versuche nicht, das Detail zu erschöpfen.

Krankheit und in der Bewußtlosigkeit des nahenden Todes die Seele in Yamas Reich gegangen ist, damit in direktem Widerspruch stehen. Freilich darf nicht übersehen werden, daß eben jene Anschauung auch nicht zu der doch feststehenden Vorstellung von Agni als dem Beförderer der Seele in Yamas Reich, von der Verbrennung als dem Zeitpunkt dieser Beförderung paßt. Offenbar erklärt sich die Diskrepanz aus der Entwicklung der ganzen Vorstellungsgruppe. Die betreffende Deutung der Verbrennung hat mit dem ursprünglichen Wesen dieser Bestattungsart nichts zu tun. Seinem Ursprung nach gehört das Verbrennen der Leiche, in Indien wie an so vielen anderen Orten als Äquivalent des Begrabens erscheinend, offenbar mit anderen Fällen im Ritual zusammen, in denen ein gefahrdrohender Gegenstand bald verbrannt bald vergraben wird[1]). Die von der Leiche ausgehende wirkliche Verunreinigung, viel mehr aber noch die Gefahren, die auf dem Haften der Seele am Leibe, auf der ihm innewohnenden Todessubstanz, auf dem mit der Leiche verknüpfbaren Zauber beruhen, sollen entfernt werden. Die in diesem Sinn geübte Leichenverbrennung mag wohl älter sein als der Glaube an himmlisches Leben der Seele. Vielleicht hat die Verbrennung, die der Leiche dasselbe Schicksal bereitete, wie den Darbringungen, die man durch das Opferfeuer den Himmlischen zu senden gewohnt war, an der Entstehung jenes Glaubens Anteil gehabt. Hierüber eine Schätzung zu versuchen wage ich nicht. Das aber ist in jedem Fall höchst wahrscheinlich, daß die Vorstellung von Agni als himmelwärts führendem Psychopompen als ein neues Element in eine schon vorhandene Masse von Vorstellungen über die Geschicke der Seele während des Todes und während der Verbrennung des Körpers hineintrat[2]): wo es denn nicht befremden kann, daß Altes und Neues sich zu keiner vollkommen glatten Einheit zusammengeschlossen hat.

[1]) Siehe oben S. 345 Anm. 4.

[2]) Vgl. auch Wundt, Völkerpsychologie II, 2 S. 71 f.

Es sind nicht allein die verbrannten Toten, die als im Himmel weilend gedacht werden: „die vom Feuer verbrannt und die nicht vom Feuer verbrannt in des Himmels Mitte an der Seelenspeise sich erfreuen," heißt es im Ṛgveda[1]). Aber darum bleibt es doch richtig, daß die Vorstellung vom himmlischen Leben in spezieller, oft ausgesprochener Beziehung zum Ritus der Verbrennung steht; der normale Weg für den Toten zur Himmelswelt zu gelangen ist der welchen Agni führt. Vielleicht war es eben diese Beziehung, die neben anderen Momenten — wie der allgemeinen Vorliebe der vedischen Theologen für Agni und alle an Agni anknüpfbaren Riten[2]) — der Feuerbestattung den Vorrang vor den konkurrierenden Bestattungsarten verschafft hat.

Als das, was Agni verbrennt — oder nach der genaueren Form der Vorstellung, was er kocht und gar macht — scheint der ganze Mensch verstanden zu sein, der Leib und die gleichfalls als anwesend gedachte Seele. „Verbrenne ihn nicht, Agni," heißt es (Ṛgveda X, 16, 1), „tu ihm nicht weh mit deiner Glut, triff nicht seine Haut und sein Gebein. Wenn du ihn gar gekocht hast, Jātavedas, dann sende ihn zu den Vätern." Man wird sich über das Schwanken der Vorstellung nicht wundern: nachdem hier „er", der Tote mit Leib und Seele, ins Jenseits gegangen ist, wird an einer späteren Stelle der Zeremonie, bei der Beisetzung der Gebeine, „er" in die Erde gebettet; die Erde soll, wie da gesagt wird, ihn nicht drücken; dort soll sein Haus, seine

[1]) X, 15, 14, vgl. Bergaigne I, 79.

[2]) Eine gewisse Ähnlichkeit mit dem Opferritus kommt — wie Bergaigne I, 81 hervorgehoben hat — der Feuerbestattung in der Tat zu. In freier Redeweise konnte der ṛgvedische Dichter (X, 16, 5) sagen, daß der Tote dem Agni „als Opfer übergeben" *(āhutaḥ)* sei (Ähnliches öfter; s. Caland 175). Aber darum besaß der Akt der Verbrennung doch in keiner Weise die technische Konstruktion eines Opfers; er war nicht mit allen den poetisch-liturgischen Verzierungen ausgestattet, die von einem solchen unzertrennlich sind: womit natürlich vereinbar ist, daß Opfer mit ihm verbunden waren.

Zufluchtstätte sein, soll Yama ihm den Sitz bereiten (S. 580)[1]. Was ist natürlicher als dieser unausgeglichene Wechsel und daß, in welcher Richtung auch der Gedanke und der Ritus sich bewegen mag, überall „er", das Selbst des Toten, als das worauf die Handlung sich richtet, gegenwärtig ist[2]? —

Der Tote geht nicht nackt und ohne Begleitung ins Jenseits. Wenn der Leiche Kleider und Schmuck angelegt werden, darf dies nicht als eine Äußerung unbestimmter Pietät verstanden werden; der Gedanke ist, daß der Tote das Mitgegebene drüben tragen soll. Dieser Sinn der Sitte ist auch im Veda noch vollkommen lebendig. „Dies Kleid," wird im Atharvaveda (XVIII, 4, 31) zum Verstorbenen gesagt, „gibt dir Gott Savitar zu tragen. Damit bekleidet gehe in Yamas Reich . . . einher." Die uralte Sitte, dem Toten Hauptstücke seines sonstigen Eigentums mitzugeben, hat zunächst in der Verbrennung der Opfergeräte ihre Spur hinterlassen: gerade hierin vielleicht deshalb, weil eben diesen eine besondere für die Überlebenden gefährliche Heiligkeit beiwohnte. Aber auch daß dem Toten sein Bogen, sein Gold aus der Hand genommen wurde[3], wird darauf hinweisen, daß man ihm einst solche Besitzstücke mitgab: wo dann, als das Recht der Lebenden immer mehr als vorwaltend empfunden wurde, ein eigener Ritus die Ablösung dieser Dinge vom Machtbereich des Toten zum Ausdruck brachte. Nicht anders steht es mit der Witwe. Daß das vedische Ritual deren Verbrennung ausschließt, ist unzweifelhaft. Aber sie besteigt den Scheiterhaufen, und es

[1]) Der Vorstellung, daß in den Gebeinen der Tote gegenwärtig ist, wird für das alte Indien dieselbe uns schwer faßliche konkrete Energie beizulegen sein, die sie im modernen Indien besitzt und die Mon. Williams, *Brāhmanism and Hindūism*[3] 301 durch einen bezeichnenden Vorfall veranschaulicht.

[2]) Man wird natürlich nicht vergessen, daß dann wiederum Äußerungen auftreten, welche zeigen, daß die Seele doch ein größeres Recht als der Leib hat, die eigentliche Person vorzustellen. Vgl. oben S. 530 Anm. 2.

[3]) Oben S. 576 mit Anm. 2.

bedarf eines eigenen rituellen Aktes, um sie von dort zur Welt der Lebenden zurückzuführen: ein deutlicher Rest wirklicher Witwenverbrennung, die dann bekanntlich wieder aufgelebt, vielleicht trotz der Autorität des Veda nie wirklich erloschen gewesen ist[1]).

Die Verbrennung des Bocks oder der Kuh zugleich mit der Leiche hat schwerlich den Sinn, das Tier dem Toten als Besitz mitzugeben. Die Bedeckung seiner Glieder mit den entsprechenden Teilen der Kuh scheint vielmehr darauf hinzuweisen, daß es sich wenigstens zunächst um eine Art von Substitution handelt: man schob für die feindlichen Mächte, die dem Toten nachstellen, statt seiner das Tier voran und erwirkte ihm dadurch Schonung. So deutet den Ritus auch — mit spezieller Beziehung auf den Bock und auf die verzehrende Gewalt des Feuers — der Ṛgveda selbst[2]). Daneben finden sich freilich auch anderweitige Äußerungen. Die Maruts sollen durch den Bock — ich verstehe nicht wie dies gemeint ist — dem Toten Kühlung bereiten[3]); und weiter — möglich, daß dies ein echter alter Zug ist — wird von ziegenbefahrenen Wegen gesprochen, auf denen Gott Pūṣan den Toten ins Jenseits führen soll: vielleicht abschüssige Gebirgswege, die für kein anderes Tier gangbar sind als für das des göttlichen Wegebeherrschers und Psychopompen[4]).

---

[1]) Sehr klar ist dies bereits z. B. von Tylor, Anfänge der Kultur, I, 459 dargelegt worden; vgl. auch Bergaigne I, 78 A. 1; Garbe, Beitr. zur ind. Kulturgeschichte 148 ff. — Ath. Veda XVIII, 3, 1 (ähnlich Taitt. Ār. VI, 1, 3) lesen wir den Spruch: „Dies Weib, des Gatten Welt erwählend, legt sich, o Sterblicher, bei dir, dem Toten nieder, den alten Brauch bewahrend: der verleih hier Nachkommen und Besitz." Erweckt ein so ausdrückliches Betonen gegenüber dem Toten davon, daß der alte Brauch erfüllt ist, nicht den Verdacht, daß der alte Brauch eigentlich mehr verlangte, und daß man sich dessen auch noch bewußt war? Vgl. Caland 45.

[2]) X, 16, 4, oben S. 577. Vgl. Caland 176 f.

[3]) Av. XVIII, 2, 22.

[4]) Ebendas. 53. Vgl. oben S. 73. 236.

Bezogen sich die bisher besprochenen Riten auf den Weg des Toten ins Jenseits und sein Schicksal drüben, so haben es andere mit der Reinigung und dem Schutz der Lebenden zu tun: so das Verwischen der Fußspuren, die Setzung des Grenzsteins, das Wasser in seinen beiden Verwendungstypen — als reinigend und absperrend — usw. Der breite Raum, den diese Riten einnehmen, deutet darauf hin, daß sich in ihnen ein beherrschender Gesichtspunkt des ganzen Bestattungszeremoniells darstellt. Erläuterungen der Einzelheiten scheinen unnötig; nur über die oben (S. 579) erwähnten Trauergebräuche, die an die „Unreinheit" der Hinterbliebenen geknüpften Observanzen — Keuschheit, Schlafen auf dem Erdboden, Essen nur gekaufter oder von anderen empfangener Speise — werden einige Bemerkungen am Platz sein[1]).

Soviel ist aus diesen Gebräuchen an sich wie aus der Vergleichung der ähnlichen Trauerriten von Naturvölkern[2]) klar, daß hier, wenigstens dem ursprünglichen Sinn nach, Abwehrhandlungen gegenüber den vom Toten drohenden Gefahren vorliegen. Das Gesetzbuch des Viṣṇu[3]) sagt: „Solange die Unreinheit der Verwandten dauert, findet der Preta (oben S. 556) keinen Aufenthaltsort; also kehrt er zu denen zurück, die ihm das Klößeopfer und die Wasserspende geben." Vollkommen zutreffend; nur muß man natürlich umkehren: solange die Rückkehr der Seele zu befürchten ist, dauert die Unreinheit, d. h. der Zustand der Verwandten, der fortwährende Vorsicht nötig macht[4]). Das Wesen dieser Vorsicht ist besonders in bezug auf die Er-

[1]) Man vergleiche den Abschnitt „Kultische Observanzen" oben S. 411 ff.

[2]) Siehe namentlich Wilken, *Revue coloniale intern.* IV, 348 ff.

[3]) XX, 32.

[4]) So auch Śānkhāyana (Sr. IV, 16, 1): „Beim Ablauf der Observanzen die Umhegungszeremonie" — der Ritus, der den Toten definitiv (oder vergleichsweise definitiv) von der Nähe der Lebenden ausschließt.

nährung sehr deutlich. Man betrachte einige Parallelgebräuche anderer Völker. In verwandtschaftlichem Zusammenhang[1]) mit dem indischen wird der awestische Ritus stehen, nach welchem die Verwandten des Toten in den ersten drei Tagen nichts kochen dürfen; Dastur Hoshangji bemerkt[2]), daß die Parsen noch heute drei Tage lang unter einem Dach, wo ein Todesfall stattgefunden hat, nicht kochen, sondern ihre Speise von Nachbarn empfangen; nur wenn die Küche unter einem besonderen Dache liegt, dürfen sie kochen. Genau Übereinstimmendes wird von Naturvölkern berichtet[3]). Bei den Alfuren im Indischen Archipel darf eine Zeitlang der Witwer nichts von der im Sterbehause bereiteten Nahrung zu sich nehmen. Bei den Samoanern: „*while a dead body was in the house no food was eaten under the same roof; the family had their meals outside, or in another house.*" Ohne Zweifel also handelt es sich keineswegs darum, durch Enthaltung von Nahrung traurige Stimmung auszudrücken. Auf der selbstgekochten, der im Sterbehaus gekochten Speise ruht Gefahr. Sie kann durch die todbringende Substanz oder durch Seelensubstanz des Toten infiziert sein und diesen Todesstoff in den Essenden übertragen[4]). Auf ähnlichen Vorstellungen wird denn auch das Schlafen auf dem Erdboden beruhen. Liegt der Gedanke zugrunde, daß die Seele nachts die Hinterbliebenen heimsuchen wird und man ihr entgeht, wenn man die gewohnte Ruhestätte vermeidet? Oder ist vielleicht gemeint, daß wer sich in der Nähe des Toten befunden hat, die Spuren dieser Berührung auf sein eigenes Lager übertragen und dieses dadurch für die Zukunft in-

[1]) Wie schon Kaegi („Die Neunzahl bei den Ostariern") bemerkt hat.

[2]) *Sacred Books of the East* V, 382 Anm. 2.

[3]) Wilken a. a. O. 352. Vgl. auch Haberlandt, Zeitschr. f. Völkerpsychol. XVII, 379.

[4]) Ähnlich Frazer, *Journ. of the Anthrop. Institute of Gr. Britain and Ireland* XV, 92 f.

fizieren würde? Die geschlechtliche Enthaltsamkeit[1]) endlich möchte ich dahin deuten, daß wie die im Sterbehause bereitete Speise so auch der Samen dessen, der sich in der Nähe des Toten befunden hatte, als der Verunreinigung durch den Tod verdächtig galt und eine Übertragung der Infektion auf das Weib oder das neu erzeugte Wesen befürchtet wurde. —

Unsere Betrachtung des Bestattungsrituals, die wir hier abschließen, wird gezeigt haben, daß die vedischen Inder, wenn sie auch — wie das nicht anders sein kann — vielfache Spuren bewahrt haben, die auf die Glaubensformen ferner Vergangenheit zurückweisen, doch der angsterfüllten Furchtbarkeit des wilden Seelenkults selbst längst entwachsen waren. Frommes Vertrauen auf die Gottheiten, die den Hingegangenen behüten, Pietät gegen diesen selbst — daneben freilich auch, wie nicht übersehen werden darf, ein großes Teil ritueller Kleinlichkeit und vor allem eifrige Sorgfalt um die eigene Wohlfahrt — machen den Inhalt der Begräbnissprüche aus. Wenn der Sprache jener Pietät etwas von der vollen Wärme menschlicher Empfindung, von der düstern, rührenden Poesie der Trauer zu fehlen scheint, müssen wir bedenken, daß uns doch eben nur die rituellen Textbücher mit ihren unpersönlichen Formeln erhalten sind. Besäßen wir aus der Vedazeit dichterische Schilderungen, wie die Ilias sie von den Bestattungen des Patroklos und Hektor oder ein schöner Abschnitt des Mahābhārata von der Totenfeier für die in der großen Schlacht gefallenen Helden gibt, könnten wir unserer Darstellung ohne Zweifel manchen Zug hinzufügen, der uns jetzt fehlt.

---

[1]) Parallelen s. bei Wilken a. a. O. 352 A. 41.

Rückblick

Am Ende unseres Weges angelangt versuchen wir die charakteristischen Grundzüge der Erscheinungen, die wir betrachtet haben, zusammenzufassen.

Innerhalb des vergleichsweise engen Abschnitts von dem religiösen Wesen Indiens, den uns die älteste Opferpoesie im Licht ihrer exklusiv priesterlichen Denk- und Ausdrucksweise zeigt, nimmt den Vordergrund eine Anzahl großer Götter ein. Die meisten und größten von ihnen sind Repräsentanten von Naturmächten: Gewitter und Sturm, Sonne und Mond, Morgen- und Abendstern und das Feuer, der freundliche Hausgenosse der Menschen. Daneben dann anders geartete Gottheiten, vor allem solche, die bestimmte Typen des Handelns vertreten oder bestimmte Gebiete des Lebens beherrschen, wie der Gott Antreiber, der Gott der Wege und Wanderer, der priesterliche Gott Gebetsherr. Bei einem großen Teil jener Naturgötter sind die ursprünglichen Züge ihres Wesens verblaßt und verschwommen; lange Entwicklungen — denn der Zeit wie dem geistigen Inhalt nach ist der Veda weit vom Ursprung dieser Konzeptionen entfernt — haben den Zusammenhang mit den zugrunde liegenden Naturwesenheiten gelockert, ja oft aufgelöst. Der Glaube, daß es die großen Naturmächte sind, von denen Wohl und Wehe des eigenen Daseins abhängt, ist mehr und mehr zurückgetreten: wie jetzt vor allem die Potenzen der menschlichen Gesellschaft die entscheidende Gewalt über den einzelnen behaupten, sind von den alten Naturgöttern überwiegend nur die Gestalten menschenähnlicher Machthaber übrig geblieben, himmlischer Riesenmenschen, die einen von plump maßloser Kraft, die anderen von unergründlicher Zauberkunst, oder die Herschersitten indischer Häuptlinge an sich tragend. Die Bedürfnisse und Neigungen dieser Götter sind auf der einen Seite sehr einfach und verfallen dann doch wieder in eine eigentümlich kindliche Raffiniertheit: sie wollen essen und sich einen

Rausch trinken; man muß ihnen durch das Lob ihrer Größe und ihrer Taten schmeicheln; sie lieben es aber ganz besonders, sich von den Priestern in der spitzfindig glatten Sprache theologischer Geheimniskrämerei mit versteckten, dunkel verschlungenen Andeutungen über die Mysterien ihres Wesens und ihrer Taten unterhalten zu lassen. Ethische Elemente haften diesen Göttern im ganzen nur locker und äußerlich an: der Gewitterer, zu einem gewaltigsten kriegerischen Helden verblaßt, ist wohl, wie sich das bei einem solchen Freunde der Menschen und unerschöpflichen Gnadenspender von selbst versteht, ein vorwiegend guter und braver Riese, aber woher sollte ihm die leuchtende Reinheit und Erhabenheit einer höchsten sittlichen Potenz kommen? Vertretung im Kreise der Götter verlangen die ethischen Mächte gleichwohl, und diese ist vornehmlich — noch vor der Sonderexistenz des indischen Volkes — von einer vielleicht fremdem Ursprung entstammenden Gruppe von Lichtgöttern, insonderheit einem Mondgott übernommen worden, dessen Naturbedeutung dann durch seine Rolle als höchster Herr und Schützer des Rechts fast spurlos verdunkelt worden ist. Wenn so beispielsweise zwischen diesem Gott des Rechts und dem starken Gewitterer ein fühlbarer Charakterunterschied obwaltet, sind doch im großen und ganzen die Götter in der Loslösung von ihrem Naturgrund, in der fließenden Wandelbarkeit, dem Mangel an fester Plastik, in dem Einerlei der konventionellen schmeichlerischen Phraseologie einander fast zum Verwechseln ähnlich geworden; oft möchte man glauben, daß im Grunde die Gestalt *einer* großen Gottheit dasteht und daß in deren Umhüllung nacheinander die jedesmal vom Dichter angeredeten Götter, deren Verschiedenheit und individuelles Wesen immer mehr antiquiert wird, hineinschlüpfen.

Was die Erzählungen von den Taten dieser Götter anlangt, so finden wir unter Geschichten sehr verschiedenartigen Charakters, neben historischen Erinnerungen, neben ernsten und auch schwankartig humoristischen Produktionen

freier Phantasie als vornehmste Hauptstücke des Sagenbestandes alte Naturmythen wie den von der Gewitterschlacht, von der Erlangung der gefangenen roten Kühe, vermutungsweise der Morgenröte, von der Fahrt des Morgen- und Abendsterns mit der Sonnenfrau. Die Bedeutung solcher Mythen ist in der vedischen Zeit meist vergessen oder halbvergessen; sie haben sich in übermenschlich-heroische Aktionen verwandelt; das Bild ist oft zur unverständlichen Hieroglyphe geworden. Ganz überwiegend sind die Erzählungen auf Effekte grellster Art, auf elementarste Motive beschränkt: riesenhafte Krafttat und Erlangung herrlichster Güter, Überwindung, auch Überlistung sehr furchtbarer Feinde, Rettung aus größter Not, in zweiter Linie hier und da auch sinnliche Leidenschaft; kein Sichvertiefen in seelische Vorgänge, kein kunstreicher Aufbau verschlungener, von sinnvoller Folgerichtigkeit regierter Handlungen und Geschicke. Überall scheint noch der Stil der Erfindung durch, wie er den Naturvölkern eigen ist, die barocke Formlosigkeit und Willkür ungezügelter Einbildungskraft. Wo die alten Mythen mit der Zeit weitergelebt, modernere Motive in sich aufgenommen haben, ist es nicht der Tiefsinn ethischer Ideen, der sich in ihr Gewand hüllt, sondern unter mancherlei anderem vor allem die Prätentionen unverhüllter orientalischer Priesterbegehrlichkeit: man erinnere sich, wie der Geschichte von der Erlangung der Kühe die Wendung auf den Erfolg der kuhbegierigen Priester gegenüber den Geizhälsen, welche die Kühe für sich behalten wollen, gegeben ist.

Das Opfer, das den vedischen Göttern gebracht wird, ist das Opfer von Hirtenstämmen, die doch an mannigfachen Verfeinerungen einer keineswegs mehr jungen Kultur nicht arm sind. Noch fehlen die städtischen, von architektonischer Kunst geschmückten Kultzentra, aber die Opferhandlung, die sich um die heiligen Feuer und den Grasteppich, den Sitz der Götter bewegt, ist doch vom Charakter primitiver Einfachheit weit entfernt. Sie ist kostspielig,

überladen mit priesterlich ausgeklügeltem Zeremonienwesen, ausgestattet mit dem Schmuck einer liturgischen Poesie, in der unbehilfliche Unförmlichkeit und die ersten deutlichen Vorzeichen jener in der späteren indischen Dichtung so übermächtig hervortretenden üppig spitzfindigen Überkünstelung einen Bund geschlossen haben. Zahlreiche Priester sind tätig, die Götter in geschäftig redseliger Zudringlichkeit heranzulocken und sie in die gute Stimmung zu versetzen, in der sie dem Opferer Besitz und langes Leben verleihen, seine Feinde niederwerfen werden. Alles ist auf die konkreten Anliegen und Bedürfnisse irdischen Daseins gerichtet; der Kult ist das Mittel, dem Reichen und Vornehmen seinen Reichtum und seine Stellung zu sichern und zu mehren; nicht viel mehr als Anfänge sind davon vorhanden, daß das religiöse Wesen sich zu einer ethischen, den einzelnen und das Volk erziehenden Großmacht entwickelt hätte.

Mit dem schwach ausgeprägten individuellen Leben des Clans und Stammes, mit Grund und Boden bestimmter Örtlichkeiten sind die Einrichtungen dieses Kultus wenig verwachsen; wo immer innerhalb des Bereichs vedischer Kultur arische Opferherren und brahmanische Priester die großen Opfer vollziehen, richten sich die annähernd in denselben Formen an dieselben, von lokalen Bindungen unabhängigen Götter. Nur spärlich und besonders da, wo unsere Quellen vom Gebiet des höheren, exklusiv priesterlichen Kults in die tieferen Regionen des Volkslebens hinüberzublicken gestatten, treten die lokalen, mit Wasser und Berg, mit Wald und Feld verknüpften Dämonen auf; wir hören von der Waldfrau, die in der von Vogellärm und mancherlei geheimnisvollen Stimmen durchschallten Einsamkeit dem Wanderer begegnet; wir finden die Spuren der Verehrung, welche den in heiligen Bäumen wohnenden Baumgenien, den Nymphen der Flüsse und Teiche dargebracht wird.

Und noch andere Massen mythischer und kultischer Gebilde, die im begrenzten Gesichtsfeld des ältesten Veda nur an nebensächlicher Stelle, nur in Spuren sichtbar werden,

stellen sich, das Bild des alten vedischen Glaubens vervollständigend, neben die Götter und Opfer, von denen die Hymnen des Ṛgveda reden. Die großen Götter umgibt das Gewimmel einer niederen Plebs des Geisterreichs, tückische, mißgestaltete und tiergestaltete Spukgeister, Blutsauger, Krankheitsbringer, die sich in den Häusern einnisten, an den Kreuzwegen hausen, durch die Luft herumstreichen. Dazu die Seelen der Verstorbenen, die „Väter" der Familie, die von ihren Nachkommen gespeist werden, an deren Geschicken Anteil nehmen, ihnen Glück und Nachkommen verleihen, aber auch feindliche Seelen, vor deren Tücke man sich zu hüten hat. Und weiter schwirren, schweben, fließen umher oder liegen hier und dort verborgen zahllose glück- und unglückbringende Substanzen, mit deren heilsamer Kraft man sich zu sättigen sucht, von deren Kontagium berührt zu werden man sich fürchtet. Hier treibt der niedere Kultus sein Werk, der Kultus der Bannungen und Beschwörungen, des Glückszaubers und alles sonstigen mannigfachen Zaubers, und weiter die superstitiöse Sorgfalt auf Schritt und Tritt, das Nichthinsehen, Sichnichtumsehen, Nichtberühren, Nichtessen, die Scheu vor Tabus aller Art. Solche Riten und Observanzen begleiten das tägliche Leben und alle Vorgänge des Familienlebens; die sie beherrschende Technik spielt in der Kunst, gesund und glücklich seine Tage hinzubringen, keine geringere, ja vielleicht eine bedeutendere Rolle als die großen Opfer: vollends für kleine Leute, die Indra und den Götterscharen das Gelage des Rauschtranks darzubringen nicht imstande sind. Hier tut sich hinter den vergleichsweise jungen Sphären des Glaubens an Indra und Varuṇa, des Somaopfers, der Ṛgvedapoesie — hinter diesen vom Strom geschichtlicher Entwicklung durchströmten Regionen die Welt der ewig stabilen, aus vorgeschichtlichen Fernen stammenden, selbst geschichtslosen Grundgestaltungen religiösen Wesens auf, unendlich älter als jene Gebilde und mit unerschöpflich scheinender Zähigkeit sie zu überleben bestimmt. Und nicht allein in getrenntem Nebeneinander,

sondern tief verwachsen mit dem jüngeren Glauben und Kultus erkennen wir jene dem religiösen Wesen fernster Vorzeit angehörenden Typen auf Schritt und Tritt wieder; die Umhüllung, welche die späteren Zeitalter über sie gebreitet, kann ihre von allen moderneren Schöpfungen in uralter Fremdartigkeit sich abhebende, von den Tendenzen der jüngeren Zeiten aus unverständliche Bildungsform nicht verbergen. Hinter den menschengleichen Göttern des Veda glauben wir die rohe Unförmlichkeit alter tiergestaltiger oder zwischen menschlicher und tierischer Wesenheit hin und her schwankender Gottheiten zu entdecken. Wir treffen auf fetischhafte Verkörperungen der Götter. Aus der Gestalt des vedischen Opferpriesters blicken Züge hervor, die dem Medizinmann, dem Regenzauberer der Wilden angehören, aus dem vedischen Opferfeuer das Bild des vorgeschichtlichen Zauberfeuers, aus der Aufnahmezeremonie des Brahmanenschülers die Umgürtung und zauberhafte Wiedergeburt des Jünglings bei der Pubertätsweihe der Wilden. So öffnet sich uns von der fernen Vergangenheit des vedischen Glaubens der Blick in noch entlegenere unabsehbare Fernen jenseits der Ausprägung indischen, ja indoeuropäischen Wesens: Fernen, an deren Beschreitung zu verzweifeln als an einem Weg ins Unbetretene, nicht zu Betretende wir heute kein Recht mehr haben.

Nachträge und Berichtigungen

S. 63. v. Schroeder, Arische Religion II, 7 A. 2 nennt betreffs meiner Ansicht über Savitar nur meine „Rel. d. Veda“,' wo die Frage kurz berührt ist. Ich darf mich vor allem auf meine oben zitierten eingehenden Untersuchungen berufen. Daß Savitar heute als Sonnengott angerufen wird, will für die Frage nach der ursprünglichen Vorstellung wenig sagen. Daß die Heiligkeit des Sāvitrīverses etwas mit Sonnenverehrung zu tun habe (vgl. v. Schr. 9. 101), möchte ich, soweit es sich um den Ursprung dieser Heiligkeit handelt, durchaus bestreiten.

S. 65 A. 1. Über die Vorstellung des *brahman* s. jetzt NGGW. 1916, 715 ff.

S. 67 ff. Zu göttlichen Tieren und Verwandtem vgl. Hopkins, Epic Mythology 12 ff.

S. 103 f. Vermutungen über die vorgeschichtliche Entwicklung der Feuergottheit: v. Schroeder, Ar. Religion II, 582 ff.

S. 140 A. 2. Über Apaoša s. jetzt Wackernagel in „Aufsätze E. Kuhn gewidmet“ 158 f.

S. 189. Zum ursprünglichen Wesen Varuṇas: Söderblom, Werden des Gottesglaubens 173.

S. 213. Anders über das Verhältnis von Sonne und Sonnentochter v. Schroeder a. a. O. 399 f.

S. 230 A. 2. v. Schroeder a. a. O. 10 leitet den Namen Viṣṇus von Wzl. *viṣ-* ab. Ich berufe mich auf den oben angeführten Aufsatz in den NGGW.

S. 234. Zum Namen Apsaras Wackernagel a. a. O. 159 f. Ist der Akzent nicht verständlich, wenn man Determinativkompositum annimmt?

S. 253 Anm. 1. Vgl. auch Windisch, „Buddhas Geburt“ 12 ff.

S. 265 Anm. 3. Zu den verschiedenen Klassen böser Dämonen: Hopkins, Ep. Myth. 38 ff.; Grierson ZDMG. LXVI, 67 ff.

S. 273 Anm. 4. Zur Literatur über die Tobiasnächte: Durkheim, Les formes élémentaires de la vie religieuse 434 Anm. 1; 446 Anm. 1.

S. 283. Iranische Spuren der Vorstellung vom Urmenschen Manu bespricht A. Christensen, Festschr. f. Andreas 63 ff.

S. 323 ff. Eitrem, Opferritual und Voropfer 136, sieht in dem hier besprochenen Ritus vielmehr eine wirkliche Opferdarbringung als ein Wegbrennen der Schuld: mir nicht überzeugend.

S. 326. Die bezeichnende Stelle Vās. Dharm. I, 18 kann verglichen werden, wo unter den „sündigen" *(enasvin)* Menschen auch die erscheinen, die mißgestaltete Nägel oder schwarze Zähne haben.

S. 361. Zum Menschenopfer vgl. Eggeling SBE. XLIV, XXXIII ff.

S. 384. 386. Der Hotar als „Opferer": die sieben Hotar: vgl. Weber, Ind. Studien X, 139.

S. 392 Zeile 20. Für S. 394 lies S. 395 f.

S. 396 Anm. 1. Zum Brāhmaṇācchaṃsin vgl. auch NGGW. 1916, 731 ff.

S. 397 ff. Anders über die Dīkṣā v. Schroeder a. a. O. 249 A. 2; m. E. unhaltbar.

S. 398 Anm. 3. Anders über das schwarze Fell Eitrem a. a. O. 387 Anm. 4.

S. 443. Zur Schaukel beim Mahāvrata vgl. v. Schroeder a. a. O. 137 f., vgl. 150. 345. Er führt Frazer, Golden Bough ² II, 449 ff. an.

S. 471 Anm. 7. Zu den vieräugigen Hunden vgl. noch Hommel, Aufsätze E. Kuhn gewidmet, 422.

S. 543 Anm. 1 am Ende lies NGGW. 1917, 9 ff.

Register

Abstrakte Götter 60 ff.
Abwehrzauber 16. 99. 269 ff. 274. 308. 335 f. 350. 460. 463 A. 3. 554. 582 f. 588. Hauptsächlich sehe man die Abschnitte über kultische Observanzen 411 ff. und über Zauberei 475 ff., insonderheit 484 ff. — Vgl. Reinigungen, Sühnriten, Zauberfeuer.
Acchāvāka 384. 385 A. 2. 396 A. 3.
Ackerbau, Ackergötter 1. 234. 258. 259 A. 2. 264. 440 ff. 445 A. 1.
Adhvaryu 13. 380 A. 2. 384 f. 388 f. 458.
Aditi 69. 71. 94. 179 A. 202 ff. 243. 279.
Ādityas 35 A. 1. 94. 97 A. 1. 178 ff. 197. 202 ff. 293 f. 301. 454. 539 A. 2. Vgl. Mitra, Mitra-Varuṇa, Varuṇa.
Adler, somaholend 53. 72 f. 169 f. 173 f.
Agastya 94. 286.
Agni 34. 40 f. 42 ff. 52. 62 A. 1. 75 ff. 86 mit A. 5. 99 ff. 103 ff. 120 ff. 139 A. 144. 159. 162 f. 166. 182. 199 f. 239. 281. 284. 290. 298. 304. 327. 356. 381. 398. 433. 439. 452 A. 3. 453. 456. 461. 550. 585. 597. — Agni Vaiśvānara 62 A. 1. 123 A. 3. 292 A. 2. — Agni Yaviṣṭha 271. — Agni und Soma 95. 172. 323 A. 1. 439 A. 2. 553 mit A. 1.
Agnicayana (Agnischichtung) 76 ff. 361. 457 A. 3. 543.
Agnīdh 384 mit A. 4. 385. 388 f. 391.
Agnihotra vgl. Feueropfer.
Agohya 239 f.
Ahalyā 166. 289 A. 2.
Āhavanīyafeuer 349 f.
Ahi 133 f. — Ahi budhnya 70.
Ahura Mazda 28. 30 A. 1. 96. 158. 163 A. 2. 184 ff. Vgl. 24 A. 1.
Allerseelenfest 441. 551 A.
Ameisen 68. 499 mit A. 1. 503. 521.
Ameša Spenta 186 f. 229 A. 1.
Amṛta 114. 170. 172 A. 1.
Aṃśa 180.
Amulette 259. 497. 511 f.
Aṅgiras 60 A. 2. 77. 111. 126. 144 ff. 285 mit A. 1. 448 A. 3. 533 A. 1. Vgl. Ṛṣis, die sieben.
Antilope, schwarze; Antilopenfell 84. 398 mit A. 3. 399 A. 2. 405 f. 410. 493. 498. 598. — Antilopenhorn 398 mit A. 3. 401 A. 2. 470 A. 1.
Anumati 244.
Apālā 493.
Apāmārga 327. 489. 513 A. 2. 528 A.
Apāṃ napāt 101. 117 ff. 243 A. 3. 355.
Apaoša 140. 597.
Apsaras (Wassernymphe) 45 A. 3. 54. 241. 248. 252 ff. 260. 594. 597.
Apvā 496.
Araru 492.
Arundhatī 566.
Aryaman 180 A. 1. 190 A. 1. 2.
Aša 28. 184 f.
Aṣṭakā 243 A. 1. 445. 567.
asu 44 A. 4. 160 A. 2. 524 ff.
asunīti 528.
Asura 28. 59. 158 ff. 184. 223. 245. 267 A. 337 A. 2. 341.
Aśvin (Nāsatya) 13. 24. 33 f. 35 A. 1. 48. 51 A. 1. 52. 54. 71 f. 92. 157. 207 ff. 282 A. 4. 287. 356. 365. 430. 446. 449. 453. 505. Vgl. Dioskuren.
Atem, Atemanhalten 403 A. 1. 486. 526 A. 1. 551.
Atharvaveda 15 ff. 298 A. 2. 379 A. 4. 476. 478.
Atirātra 450 mit A. 1.
Atithigva 287, und vgl. Divodasa.
ātman 525. 526 A. 1. 529 A. 3.
Avabhṛtha vgl. Opferbad.

ava-dā 217. 308 A. 1.
ava-yaj 324 f. 520 A. 6.
Awesta 14. 24 ff. 47. 92. 96 f. 104. 117. 118 A. 3. 132. 140. 142. 143 A. 1. 150 A. 1. 161. 171 f. 179 A. 184 f. 195. 227. 229 A. 1. 245 A. 1. 251 A. 1. 252 A. 1. 281. 407 A. 4. 452. 537. Und vgl. Indoiranier, Zarathustra.
Ayu 125 A. 3.

Babylonischer Einfluß 192. 283 A. 4.
Bad 324. 410. 423 ff. 471. 483. 488. Vgl. Opferbad, Wasser.
Baga, Βαγαῖος 191 A.
Bär (Gestirn) 182. 198. 566.
Baresman 29. 342 f.
Barhis 29. 342 ff. Vgl. 218.
Baumgeister, Baumkultus 88. 249 A. 2. 255. 258 ff. 261 ff. 594. — Bäume nicht besteigen 417 mit A. 5. — Leichen auf Bäumen ausgestellt 572.
Bauopfer 68. 76. 317. 361 A. 4. 362. 512 A. 1. Vgl. 86.
Begraben 549. 572 f. 584. Vgl. Vergraben.
Beinamen der Götter 62 A. 1.
Berggott 38. 218. 222 ff. 233 A. 2. 258.
Beriechen 336.
Berühren 481. 497 f.
Bestattung 7. 16. 274. 341. 426. 487. 488 A. 2. 543. 557 f. 571 ff. — Vorläufige und definitive B. 557. 581 f. — Vgl. auch Leichenverbrennung.
Bhaga 191 A.
Bharata, Bhāratī 91 A. 2. 132. 247. 286.
Bhṛgu 122. 527 A. 1. 529 A. 1. 540 A. 3. 545 A. 1.
Bhujyu 174. 214.
bhūr bhuvaḥ svaḥ 431 A. 4.
Bild, Bildzauber 480. 483. 504 ff. Vgl. Spiegelbild.
Bittopfer 310 ff.
Blei 489. 494.
Blick, böser Blick 481. 501.
Blitz 108. 111 f. 114. 116 f. 119. 121. Vgl. Gewitter.
Blut des Opfertiers 360.
Boghazköi, keilschriftliche Dokumente dort und anderwärts 24 mit A. 1. 28. 92. 97 A. 1. 105 A. 1. 184. 186 A. 2. 188. 189 A. 3. 207 A. 1.
Bohne 361 A. 2.
brahman 65 A. 1. 343 A. 398 A. 3. 434 A. 1. 476. 479. 597.
Brahman 381 f. 384 f. 389 A. 4. 392. 394 ff. 453 A. 2.
Brahmaṇacchaṃsin 396. 598.
Brahmaṇaspati 89. 279, und vgl. Bṛhaspati.
Brāhmaṇatexte 20 ff.
Brahmanenkaste, Brahmanentum 3 ff. 17. 65 f. 143 ff. 284 f. 368. 372 ff. 383.
Brahmarakṣasa 57 A. 2.
Bṛhaspati (Brahmaṇaspati) 65 f. 89. 139 A. 144 ff. 378. 381 mit A. 3. 382. 395 A. 1. 466.
Buddhismus und seine Literatur 23. 376. 378. — Über Baumgottheiten 262 f. — Eschatologie 536. — Gespenstergeschichten 560 ff. — Gottesbegriff 293. — Höllenglauben 540. — Kreuzwege 270 A. 2. — Über Prophezeiungen 511. — Letztes Mahl des Buddha 346 A. — Vgl. Petavatthu.

Caturmāsyaopfer 240 A. 2. 424. 426 A. 3. 439 ff. Vgl. Sākamedha. Varuṇapraghāsa.
Cumuri 154.

Dabhīti 152. 154.
dadhigharma 448 A. 5.
Dadhikrāvan 69. 287 A. 1.
Dadhyañc 70 A. 1.
Daer, Volksstamm 150 A. 1.
Dakṣa 180. 205. 279.
Dämmerungsandacht 431.
Dämonen, niedere 10. 18. 32 f. 36. 55 ff. 70. 127. 149. 253 A. 2. 254. 264 ff. 288 f. 308. 411 ff. 478. 482. 484 f. 491. 495 ff. 510 A. 4. 512 A. 1. 550. 560. 570. 595. 597.
Dankopfer 310 ff. 471.
Dāsa, Dasyu 59. 148 ff. 162. 287. 570.
Dasyave vṛka 151.
Daumen 232 A. 1.
deivos 33.
Devāpi 320. 379. 381.
devayāna 11 A. 1. 546 A. 2.

Dharmasūtra 23.
Dhātar 61. 279.
dhiṣṇya 385 A. 2.
Dhuni 154.
Dialog 98. 123. 173. 309. 513. Vgl. 286.
dīkṣā 9. 21 A. 1. 340. 371. 397 ff. 422 ff. 426. 465 A. 2. 483. 491. 598.
Dioskuren 33 f. 39. 48. 213 f.
Divinationszauber 484. 507 ff.
Divodāsa Atithigva 152 ff. 248.
Donar-Thor 138.
Dramatische Aufführungen 505 mit A. 2.
Draviṇodas 453 A. 2.
Dreizahl 212 A. 3. 229 ff.
Dul-azagga 188.
Düngerrauchprophet 510.

Ebbe und Flut 201 A. 2.
Eid 332. 508 A. 2. 516 ff.
Einzeltotenopfer 555 ff.
Eisriese 139.
Ekāṣṭakā vgl. Aṣṭaka.
Embryo, Embryotöter 252. 405 ff. 409 A. 2. 570 mit A. 3.
Emūṣa, Eber 277.
Entbindung 274. 462. Vgl. Wöchnerin.
Epen, die großen 23.
Erde, Mutter 580. — Lied an E. 19. — Vgl. Himmel, Vāstoṣpati.
Erstlingsopfer 310. 363. 440. 444.
Erzählungen 7.
Eschatologisches 536.
Esel 76 f. 323 A. 1. 327 f. 333. 355.
Essen als Zauber 329 ff. 356 A. 1. 500 f. — Vgl. Fasten, Speisegebote.
Etaśa 155 A. 2. 165.
Ethisches 47. 192 f. 196. 288 ff. 434 f. 592.
Ethnologische Materialien 35 ff. 55. 82 f. 132 A. 3. 147 A. 1. 170 A. 1. 193 A. 2. 316. 338. 345 A. 1. 357 A. 3. 359. 362. 387 A. 2. 400 f. 401 A. 2. 404 ff. 413 A. 3. 4. 425 A. 2. 465 A. 2. 467 f. 474 A. 2. 475. 480 A. 2. 499 A. 1. 525. 553. 557. 572. 581 A. 5. 588 f. 595 f.
Exogamie 84 A. 2.

Fäden, blau und rot 460.
Familie, agnatische 550 A. 5. — Familien der Brahmanen s. Brahmanenkaste.
Fasten 272 A. 4. 404. 411 ff. 481. 483. Vgl. Speisegebote.
Fata morgana 250.
Fell 461. 470. 479. 499. — Des Opfertiers 327 f. 333. — Vgl. Antilopenfell.
Fetisch, leblose Gegenstände 84 ff. 416 A. 1. 596. — Vgl. Tierfetisch.
Feuer, vgl. Agni, Hausfeuer, Opferfeuer und die einzelnen Opferfeuer, Zauberfeuer. — F. des Verstorbenen hinweggetan 578. 581 A. 1. — F. im Zauber (vgl. Zauberfeuer) 489. — F. im Wasser 101. 112 ff.
Feueropfer 109 f. 437 f.
Fluch 337 A. 2. 516 f.
Fluida vgl. Substanzen.
Flüsse 134 ff. 201. 243. 246 ff. 255. Vgl. Wasser.
Flutsage 283 A. 4.
Fortpflanzungszauber vgl. Fruchtbarkeitszauber.
Frosch (Froschlied) 68. 115. 448 A. 5. 479. 495. 507. 579.
Fruchtbarkeitszauber (sexueller) 77. 238. 391. 444. 472. 504. 568. Vgl. Hochzeit, Obszönes.
Fußspur 480. 487. 493. 574. 588. — F. des Viṣṇu 233 A. 3.

Gähnen 528 A.
Gandharva 86 A. 7. 88 A. 2. 248 ff. 260. 284. 487.
Gārhapatyafeuer 349.
Gebete 30. 370. 387. 430 ff. 514. 567.
Geburt, vgl. Entbindung, Wöchnerin. — Geburt aus der Seite 132 A. 3. — Geburtsgebräuche 463.
Gedanke, seine Zauberwirkung 432 f.
Gelübde 311.
Gemini, Sternbild 210 A. 1.
Geräte vergöttert 38.
Gerste 323. 440 f. 578 mit A. 4.
Gerüche 492.
Geryones 34. 66. 142.
Geschichtliches 23. 149 ff. 163 ff.
Gespenster 11. 23 f. 508. 555 ff., vgl. Seelen der Toten.

Geständnis 324.
Gewitter 116 f. 137 ff. Vgl. Blitz. — Gewittergott 165 A. 1. 225. 228. 365. 592. Vgl. Indra, Parjanya.
Gleichnisse 6. 480 A. 3. 515.
Gold 85 f. 114 A. 3.
Götterbilder 84.
Gottesurteil 508 A. 2.
Göttinnen 45. 240 ff. 455.
Grabhügel 581 ff.
Grāvastut 452.
Grhyasūtra, Grhyariten 15 A. 2. 22 mit A. 1. 34 A. 2. 129. 273. 459 ff. 476. 498. Vgl. 34 A. 2.
Gürtel 398. 465 mit A. 2. 468.

Haaropfer 323 A. 1. 425 A. 2. 552.
Haarscheren, Haartracht 339. 423. 425 ff. 463 f. 470 A. 1. Vgl. Scheitelziehung.
Haoma 29. 47 A. 1. 171 f. 281.
Hausfeuer 127 ff. 347 f. 461.
Häuslicher Kultus vgl. Grhyariten.
Helden 54. 286 f. Vgl. Geschichtliches.
Henotheismus 102 A. 1. 277.
Herakles 34. 66. 142.
Herdenzucht 1. 234. 440. 445.
Hermes 33. 237 A. 1.
Herodot 342.
Herz 346 A. 526.
Himmel 33. 126. 181. Vgl. οὐρανός. — H. und Erde 244 f. 284. — Dasein im H. nach dem Tode 433 f. 530 ff. 542. 548. 560.
Himmelsgegenden 218. 337 A. 3. 341. 343 A. 479. 544 mit A. 4. 549 A. 3.
Hochzeit 7. 16. 17. 129. 212 f. 234. 245 f. 249 A. 2. 250. 255. 260. 261 A. 3. 273. 332 f. 459 ff. 493 f. 498. 568. Vgl. 427. Vgl. auch Tobiasnächte. — Hochzeitslied vgl. Sūryā.
Hölle 536 ff. 545 A. 1. 559 A. 2. 560.
Honig, Honigmet 51 A. 1. 92. 170 f. 208 A. 1. 364 ff.
Horn vgl. unter Antilope.
Hotar 30. 128. 381 ff. 390. 598. — Seine Litaneien 387. 393. Vgl. *śastra*. — Die sieben H. 384 f. — Die zwei göttlichen H. 381. 390.
Hund 328. 355. — Vierāugige Hunde 471. 538. 547. 575. 577. 598. — Hundedämon 487. 493.
Hüter, Gott (Tratar) 61. 62 A. 1.

Idā 69 ff. 243. 247 A. 4. 330.
Indien, Einwanderung daselbst 1. 32.
Indoeuropäische Götter, Mythen, Gebräuche 31 ff. 36. 66. 67. 103. 121. 132. 142. 146 f. 165 A. 1. 169 f. 171 A. 4. 190. 211 A. 1. 212 ff. 228 A. 1. 249 A. 1. 441. 459. 462. 543. 550 A. 5.
Indoiranier, Iranier 1 f. 14. 24 ff. 34. 36. 57. 63. 89. 95 f. 104. 117. 132. 142. 158. 171 f. 184 ff. 190 ff. 194 f. 197. 227. 249. 250 A. 2. 251 A. 1. 252 A. 1. 281. 293. 342. 359. 385 ff. 459. 467. 532 f. 537. 544 A. 4. 597. Vgl. Awesta.
Indra 24. 28. 33 f. 35 A. 1. 39. 40 f. 48 ff. 53 f. 62 A. 1. 74. 94 f. 96 ff. 99 f. 104. 124. 127. 132 ff. 159. 179 A. 181. 192. 214 A. 2. 215. 227. 231. 239. 277. 289 f. 304 A. 2. 305 f. 314 f. 319. 356. 439. 451 ff. 471. 473. Vgl. Gewittergott.
Indrāṇī 167 f. 218. 244.
Inkubation 510 A. 1.
Inzest 5. 216. 280. 283.
Iranier vgl. Indoiranier.
Irrlichter 267 A. 269.

Jagd, die wilde 226.
Jahreszeiten, Jahreslauf 11 A. 1. 232. 240. 243 A. 1. Vgl. Kalender, Caturmāsyaopfer.
Jainas 23.

Kalanos 397 A. 1.
Kalender 11 A. 1. 437 ff. 442. 445. 448 A. 5. 450. Vgl. Caturmāsyaopfer, Jahreszeiten, Sonnenwende.
Kaste 367 f. Vgl. Brahmanentum.
Kasteiung vgl. Tapas.
Kauśikas 18.
Keilschriftliche Dokumente vgl. Boghazköi.
Kentauros 249 A. 1.
Kerberos 538 A. 3.
Keuschheit 327. 332. 411 ff. 417.

429. 466. 486. 579. 588. 590. Vgl. Esel, Tobiasnächte.
Kimīdin 267 A. 1.
Klageweiber 574.
Klößeopfer 551 ff. Vgl. *śrāddha*, Totenkult.
Kobolde vgl. Niedere Dämonen.
Königsweihe 180 A. 2. 311 f. 350. 427 f. 469 f. 518.
Kosmogonie 205. 275 ff. 403. Vgl. Vorfahren (weltordnende).
Krähe 326.
Krankheit, Krankheitsdämonen, Krankheitszauber 16 f. 219. 223. 267. 288. 291. 482. 485. 494 ff. usw.
Kratzen 399. 401.
Kräuter, göttliche 259. Vgl. Pflanzen.
Kreuzweg 220. 269 f. 441. 494 f.
Kṛśānu 174. 251. Vgl. 73.
Kuh 67 ff. 83. 130. 172 A. 1. 195. 205 f. 330. 352. 444. Vgl. Aditi, Idā, Pṛśni. — Kuh bei der Bestattung 574. 577. 587. — Kuhförmige, kuhgeborene Götter 70 f. 206. — Kuhgewinnung, Kuhbefreiung 34. 66. 126. 141 ff. 148 A. 2. 394. 593. — Kuhurin 489.
Kuhū 244.
Kultus s. Inhaltsverzeichnis.
Kunstprodukte, vergöttert 38.
Kutsa 153 A. 1. 154 ff. 165. 567 A. 3.

Lächeln 428 f. 481.
Leichenverbrennung 523 f. 549. 558 A. 2. 571 ff. 583 ff.
Leichenzauber 74 A. 1. 570 A. 2.
Lettische Lieder 213.
Licht, Lichtgewinnung 147. 204 f. 233. — Lichtgötter 250. 293. 592. — Lichtzauber 457 A. 1.
Loch, Durchziehen dadurch 481. 493. 522.
Lustration vgl. Reinigung.

madhu 364 f.
Mahāvīra 86.
Mahāvrata 85. 443. 598. Vgl. Sonnenwende.
Maitrāvaruṇa 384 A. 4. 390. 492.
manas 525 ff. 554 A. 5.
Manu 151. 166. 282 ff. 597.
Manyu 61.
Maruts 94. 206 A. 2. 222. 225 f. 231 A. 1. 290 A. 1. 299 A. 2. 440 f. 451 A. 2. 3. 454. 545. 587.
Mātariśvan 108 A. 3. 121 f. 172.
Maulwurf 441.
māyā 159 ff. 193. 300.
Medikamente 511 f.
Meer 107 mit A. 4. 114 A. 3. 117 A. 3. 201 f. 254. — Meeresnot 214 f.
Menschenopfer 361 ff. 598.
Menschentiger 81.
Menschheit 124 ff. 126 ff. 280 ff. — Der erste Mensch, vgl. Manu, Vivasvant, Yama. — Menschlicher Gatte der Göttin 256. 288. — Vgl. Helden.
Metapher von Bergen und Flüssen 49. 137.
Metra 354 A. 2. 464.
Milchopfer (vgl. Pravargya) 331. 336.
Mitra, Mithra 24. 28. 40. 46 ff. 142 A. 5. 182 f. 184 f. 187 A. 2. 188 f. — Mitra-Varuṇa 69. 95. 159 f. 178 ff. 198 f. 211. 284. 294. 390. 453.
Mond, Mondgott 46. 90. 120. 171. 175 ff. 182 f. 186. 189 f. 193 f. 198. 200. 213 A. 3. 236 A. 4. 238 A. 3. 240. 245. 282. 439. 479. 497. 520. 549 A. 1. 565 A. 3. 592. — Mondphasen 240. 244. — Vgl. Neumond, Neu- und Vollmondopfer.
Mondstationen 250.
Morgenröte vgl. Uṣas.
Morgen- und Abendstern 48. 52. 71 A. 4. 209 f.
Mudgala 286.
Mythen, wie im Ṛgveda erscheinend 9, wie im Atharvaveda 20. Ihr Wandel 32 ff. Naturmythen und anderweitige M. 51 ff. Allgemeiner Charakter der Mythen 592 f. Mythen und Ritual 51 A. 1. Vgl. Indoeuropäer, Indoiranier.

Nāgas 81, vgl. 83. Vgl. Schlangen.
Name, Namengebung 463. 466. 468. 480. 513 mit A. 2.
Namī Sāpya 157.

Namuci 9 A. 1. 157. 166. 571 A.
Nannar 193.
Nārāśaṃsaritus 547 A. 1.
Nāsatya 24 f. 207 A. 1. 211 A. 1. 212. Vgl. Aśvin.
Natur, ihr Verhältnis zu Göttern und Mythen 38. 40 ff. 51 ff. 84 A. 3. 89 ff. 591.
Neṣṭar 238. 384 f. 391 f.
Netz (Omentum) 358 ff.
Neumond als Geisterzeit 271.
Neu- und Vollmondopfer 433. 438 ff. 521 A. 2.
Nirṛti 61. 241 A. 1. 274. 295 f. 327. 337. 350. 353. 486. 488 A. 2.
Niṣādas 224.
Nivid 387 A. 2. 433 A. 2.

Observanzen 327. 337. 399 ff. 411 ff. 422. 447. 486. 502. 579. 595.
Obszönes 309. 391 f. 472. 504. Vgl. Fruchtbarkeitszauber, Neṣṭar.
Omina 507 ff. Ominöse Tiere 73.
Opfer, vgl. im allgemeinen das Inhaltsverzeichnis. — Opfer und Ṛta 196. Wirkungsweise des O. 313 ff. Zauber in Gestalt von O. 315 f. 367. 520. Von bösen Geistern gefährdet 274. Einteilung der O. 437 A. 2. Die einzelnen O. 437 ff.
Opferbad (Avabhṛtha) 119 A. 2. 346 A. 397. 399 A. 3. 407 ff. 424. 440. 473. 488. Vgl. Bad.
Opferer 369 ff. 384 f. Erster Opferer 281 ff. 307 ff. 585. 593 f. — Vgl. Opferspeise (Genuß des Opferers).
Opferfeuer 22. 106. 109. 127 ff. 144. 334. 338 ff. 347 ff. 360. 438. — Die drei O. 347 ff. — Südliches O. 323. 340 A. 350 f. — Anlegung der O. 43 f. 75. 109 A. 2. 351. Wiederanlegung 352. Vgl. Feuer, Āhavanīyafeuer, Gārhapatyafeuer, Reibhölzer.
Opferpfosten (Opferpfahl) 87 f. 259 f. 325. 345 A. 4. 479.
Opferpriester 371 ff. 383 ff. 453 A. 2. Vgl. Hotar usw.
Opferspeise 352 ff. 550. — O. für Rudra 217. — Genuß des Opferers von der O. 318. 529 ff.
Opferstreu vgl. Barhis.
Opfertier 354 ff. 521. Vgl. Tieropfer.
Opfertrank 352. Vgl. Honig, Soma, Milchopfer, Surā.
Orakel 511. Vgl. Inkubation, Totenorakel.
οὐρανός 190 A. 2.

Paare von Göttern 95. 100.
Paidva 501 A. 2.
Pan 33. 237 A. 1.
Paṇi 34. 133 A. 1. 135. 141 ff. 285.
pāpman 482.
Parjanya 114. 137. 225 f. 250.
Parner, Volksstamm 143 A. 2.
Parvata 258.
Pathyā 235.
pati-Götter 34 A. 1. 61. 63. 65.
Petavatthu 24. 535 A. 2. 560 A. 3. 561 f.
Pfeilschießen 309. 444. 490.
Pflanzen, Pfl. und Wasser 113 f. 123 A. 3. 172 A. 1. — Seelen in Pflanzen 565, vgl. 582. S. auch Baumgeister. — Pfl.gestalt von Dämonen 268. 512. — Vgl. Kräuter.
Pflügerfest 442. Vgl. Ackerbau.
Phallus 232 A. 1.
Pipru 152 f. 162.
Piśāca 265 ff. Vgl. Dämonen, niedere.
Pitaras 556, vgl. Seelen der Toten.
pitṛloka vgl. Väterwelt.
pitṛyāna 11 A. 1. 546 A. 2.
Planeten 190 ff. Vgl. Morgenstern.
Portenta 329. 507.
Potar 384 f. 391.
praiṣa 390.
Prajāpati 61. 216. 278 A. 1. 403. 415 A. 3. 455. 466 A. 1. 471. 473. 514 A. 3. 520.
Praśāstar 384 mit A. 4. 385 A. 1. 390.
Praśitra 331 A. 1.
Pratiprasthātar 384 A. 4. 390 A.
Praügaśastra 452 f.
Pravargya 412 A. 8. 418. 422. 446.
pravat 545 f.
prāyaścitti 329, vgl. 327 A. 4.
Preta 556. 558 ff. 588.
Priester, die sieben 283 ff. Vgl. Opferpriester, Purohita. — Priesterliche Heroen 284 ff.

Pṛśni 71. 206 A. 2. 225. 357.
Psychopomp 235. 237 A. 1. 584. 587.
puraṃdhi 61. 63. 173 A. 3.
Purohita 65. 375 ff.
puronuvākyā 387.
Purūravas vgl. Urvaśī.
Puruṣa 277 f. 524 A. 1. 525.
Pūṣan 13. 33. 62 A. 1. 73. 92 f. 166. 234 ff. 587.

Rad 80 mit A. 1. 85. 156. 470.
Rājasūya 363 A. 2. 469 f. 490.
Rākā 244.
Rakṣas, Rākṣasa 248 A. 3. 265 ff. Vgl. im übrigen unter Dämonen.
Rāma 54 A. 2.
Rätsel 4. 473.
Rauch, Räuchern 334. 339. 360. 489 f.
Ṛbhus 64. 238 ff. 452. 454.
Rede, Göttin 61.
Regen 137. 200. 225. 228. 433. 449 A. Vgl. Gewitter. — Regenzauber. Regengewinnung 118 A. 2. 320 f. 355. 357. 420 f. 440. 444. 456 f. 505 f. 596.
Regenbogen 250.
Reibhölzer 42 f. 119 f. 125. 166 f. 351.
Reinheit, Reinigungen 327. 425 ff. 461 A. 3. 483. 487 A. 5. 520. 550 A. 4. 578. 588 ff. Vgl. Bad, Opferbad. Sühnriten. Unreinheit.
Reliquien 570 A. 2.
Ṛgveda 2 ff. 298 A. 2. 434. 436. 476. — Verhältnis zum Atharvaveda 16. — Verhältnis zur Rudraverehrung 215 f.
Ṛjiśvan 152 ff.
Roß 44; göttliches 71; gleich Agni 75 ff.; gleich Sonne 79. — Roßopfer 10. 69 A. 2. 252. 312. 317. 355. 370. 409 A 2. 425. 429. 471 ff. 524.
Rote Farbe 216 f.
Ṛṣis, die sieben 284 ff. 566. Vgl. Angiras.
Ṛta 28. 144 f. 184 f. 194 ff. 206. 294. 299. 301. 305.
Ṛtvij 375. 380 A. 1. 383 ff. Vgl. Opferpriester.
Rudra 60. 79. 94. 215 ff. 225. 270 A. 2. 290 f. 301. 308 mit A. 1. 335 ff. 341. 353. 441 f. 450 A. 2. 455 A. 4. 486. 502.
Rudrāṇī 218.

Śacī 244 A. 4.
Sākamedhafeier 74. 335. 351. 441. 567.
Śakuntalā 257 A. 2.
Śakvarīlied 420 f.
Salz 414 mit A. 1.
samāja 369 A. 1.
samāvartana 428. 468. 491.
Sāmaveda 15 A. 1. Vgl. Sänger.
Śambara 152 ff.
Sänger. Opfergesänge 386. 392 ff. 451. 458. Vgl. Samaveda.
Śāntanu 256 A. 3.
śāntyudaka 489 A. 3. 500 A. 2.
Saramā 72. 143. 575.
Sārameya 33.
Saraṇyū 71.
Sarasvant 243 A. 3.
Sarasvatī 91 A. 2. 116 A. 1. 157. 243 A. 3. 247 f. 356. 453. 505.
śastra (Litaneien) 451 ff. 458 f. Vgl. 387. 393. S. auch Hotar, Ṛgveda.
Sattra 371, vgl. 450 A. 1.
Sautrāmaṇī 52 A. 326 A. 2. 334. 366 A. 2. 367. 453 A. 1. 504 f.
Savitar (Gott Erreger) 13. 63 ff. 90. 240 A. 2. 447 f. 454 f. 597.
Sāvitrī 64 A. 1. 466. 597.
Schakal 485.
Schatten 527 A. 2.
Schaukel 443 f. 598.
Scheitelziehung 463.
Scheren vgl. Haarscheren.
Schildkröte 68. 82.
Schlachtdämonen 265. — Schlachtzauber 66. 379.
Schlangen 67 f. 219. 344 A. 2. 445. 485. — Schlange vom Grunde 70. — Schlangen als Menschen 81. 83. — Seelen als Schlangen 564. — Vgl. Ahi, Nāgas.
Schöpfung vgl. Kosmogonie.
Schritte, die sieben 460.
Schuhe, alte 505. 506 A. 1. 582 A. 2.
Schuld 203 f. 294 ff. 321 ff. 598. Vgl. Sühnopfer.
Schulzeit 351. 429. 464 ff. 491. Vgl. 64 A. 1.
Schwangerschaftsgebräuche 462 f.

Schwarze Farbe 398 A. 3. 420 f.
Schweigen 411 f. 416. 486.
Schweiß 500.
Schwelle 235. 461. 553 A. 3.
Seele 523 ff. 583 ff. — S. in den Kopf eintretend 463 A. 3. — Seelen der Toten 10. 11 mit A. 1. 38 f. 57 ff. 160 A. 2. 223. 226. 232. 249 A. 2. 265. 268. 341. 419. 439. 443. 508. 520. 523 ff. (ganzer Abschnitt). 595. — Seelen und Dämonen 57 ff. 268. 560. 570. — Seelen und Rudra 60. 223. — Seelen und Maruts 226.
Seelenwanderung 58. 536. 560. 561 A. 1. 564 f. 568. 581.
Siebenzahl 116 A. 1. 135. 178 mit A. 2. 179. 187. 190. Vgl. auch 384 f. 460.
Sinīvalī 244.
Sītā 54 A. 2. 258.
Śiva 225.
Snātaka 417 ff.
Soma, Somaopfer 3. 9. 19 f. 29. 34. 47 A. 1. 53. 84 A. 1. 105. 127 A. 1. 169 ff. 216. 250 f. 281. 348 A. 3. 364 ff. 385. 449 ff. 462. 550. — Soma *pavamāna* 393. — Vgl. Agni und Soma.
Sondergötter 34 A. 1. 60. 63.
Sonne, Sonnengott 40. 45 ff. 108 ff. 139. 148. 155 A. 2. 156. 165. 176. 181 ff. 186. 188. 191. 232. 236 A. 4. 242 A. 1. 245. 282. 432. 470. 474 A. 4. Vgl. Sūrya. — Sonne und Savitar 64. — Sonnenfinsternis 162. 195. 297. 329 A. 2. — Sonnensymbole 79 f. 85 f. — Sonnentochter vgl. Sūryā. — Sonnenwende 240. 443 f. 492. 504 f. Vgl. Mahavrata. — Sonnenzauber 109 f. 421 f. 438 A. 1. 443 f. 446 f.
Speisegaben 438.
Speisegebote 83. 411 ff. 415 f. 466. Vgl. Essen.
Sphya 492.
Spiegelbild 527 A. 2.
Spießrindopfer 79.
śraddhā 373. — *śrāddha* 555. 566 A. 4, vgl. Totenkult.
Sterne 214. 250. 293 A. 2. 403. — Seelen als Sterne 565. — Einfluß des Gestirns 497. — Gestirndeutung 509 f. — Vgl. Bär, Gemini, Mondstationen, Morgenstern, Planeten.
Stier vertritt Indra 74.
Stock 490 ff.
Streitwagen 2 A. 1. 28. 38.
Sturmgott 221 f. Vgl. Vāta, Vayu, Maruts.
Subrahmaṇya 451 A. 1.
Substanzen, unpersönliche, zauberische, Fluida 38. 275. 296 f. 308. 322. 402. 420 ff. 478 ff. 517. 595.
Sudās 152. 164. 286.
Süden 544 A. 4. Vgl. Himmelsgegenden.
Sühnopfer, Sühnriten 310. 321 ff. 363. 440 f. 488. 598. Vgl. Abwehrzauber, Reinigungen.
Sūktavāka 314.
Śunahśepa 202 A. 3. 311 A. 2. 363 A. 2.
Śunāsīrīya 442.
Sünde vgl. Schuld.
Surā 157. 366.
Sūrya 40. 45 f. 245. Vgl. Sonne, Sonnengott.
Sūryā, Sonnentochter, Sūryālied 64. 212 f. 245. 250. 462. 597; vgl. 177.
Śuṣṇa 93 A. 1. 152. 154 f. 165.
Sūtras 20. Vgl. Dharmasūtra, Gṛhyasūtra.
Suttung 73.
svadhā 531 A. 3.
Svarbhanu 162.
Symbole der Götter, leblose 84 ff. Vgl. Sonnensymbole, Tierfetisch.

Tabu 256. 273. 316. 352. 401 A. 2. 415 f. 468. 595 usw.
tanū 478.
Tanūnaptra 418, vgl. 332. 502 A. 4.
Tanz 309. 444.
Tapas 21 A. 1. 279. 401 ff. 415. 424. 427. 481. 500. 510. 521.
-tar, Suffix in Götternamen 60 f. 63 A. 2.
Taten werden gewogen 541 A. 2.
Tau 171. 208 A. 1.
Thraetaona 142.
Tiere 11. 39. 41 A. 2. 3. 67 ff. 268 f. 597. — Tierfetisch 44. 74 ff. 416 A. 1. — Tiere dem Gott gehörig 72 f. 356. — Seelen

als Tiere 564. 581 f. — Ominöse Tiere 73 f. 508 f. — Vgl. Totemismus.
Tieropfer 10. 87. 95 A. 3. 238. 248. 260 f. 330. 348 A. 3. 353 ff. 390. 458. 498. Vgl. Roßopfer.
Tobiasnächte 88 A. 2. 253. 273. 462. 597.
Tod, Vermeidung von dahin Gehörigem und Ähnliches 417. 426. 487. — Für „Tod" vgl. Bestattung, Seele, Totenkult, Unsterblichkeitsglaube usw.
Todesstrafe 363 A. 1.
Töne, die sieben 116 mit A. 1.
Tongefäße 418 f. 495. Vgl. Töpferarbeit.
Töpferarbeit 76 A. 1.
Totemismus 82 ff. 316.
Totengericht 541.
Totenkult 36. 59. 232 A. 1. 308 f. 312. 317. 332. 335 f. 340 f. 345 A. 2. 351. 353. 356. 425 A. 2. 439. 441. 445 f. 474 A. 3. 492 f. 529. 535. 549 ff. 562. 566 ff.
Totenorakel 511 A. 2. 569 A. 2.
Totgeglaubter 407 A. 2.
Trasadasyu 98. 151. 286.
Tratar vgl. Hüter.
Trauer, Trauergebräuche 557. 579. 588 f.
Traum 295 A. 1. 507. 510 mit A. 1. 525. 527 A. 2.
Trita 141 f. 158. 296. 496.
Trtsu 164.
Tryambaka 441 f.
Tugra 214.
Turvaśa 163.
Tvaṣṭar 134. 141. 237 ff. 357.

Uccaiśśravas 530 A. 2. 559.
Udgatar vgl. Sänger.
Unreinheit 275. 463. 486 ff. 579. 588 ff., und vgl. 417 ff.; auch Reinheit, Reinigungen.
Unsterblichkeitsglaube 11. 23. 170. 172 A. 1. 530, vgl. 523 A. 1 und überhaupt den Abschnitt über Seelenglauben.
Unwahrheit, vgl. Wahrheit.
Upanayana (Einführung beim Lehrer) 130. 340. 407 A. 3. 410. 464 ff. 490, vgl. 596.
Uparava 502 A. 4.
Upavaktar 385. 390.
Urvarā 258.
Urvaśī bez. Purūravas 46 A. 125. 255 ff. 284. 287 f.
Uṣas 41. 45. 94. 145. 147. 165. 207 ff. 212 A. 2. 241 ff.
Uśij 122.

Vāc 248 A. 1. 251.
Vahagn 132.
Vajapeya 85. 334. 366 A. 2. 415. 470. 504.
Vajra 124. 127. 134 ff. 138 f. 221 A. 6. 420.
Vala 144.
Varaghna 72.
Varenjina 72.
Varuṇa 24. 28. 30 A. 1. 34. 35 A. 1. 46. 48. 96 ff. 100. 123 f. 148. 159 f. 172. 178 ff. 197 ff. 200 ff. 277. 293 f. 299 ff. 306. 322 ff. 408 f. 435 A. 2. 440 f. 471 A. 5. 472. 478. 519 mit A. 1. 534. 540. 578 A. 4. 597. Vgl. 592, und Mitra-Varuṇa.
Varuṇapraghasafeier 226 A. 2. 323. 425 A. 2. 440 f.
Vasiṣṭha 164. 286. 382. 396.
Vastospati 61. 258.
Vata 89. 227 f.
Väterwelt 544 ff.
Vayu 89. 227 f. 453.
Verbrennung heiliger oder unreiner Gegenstände 325. 345 ff. Vgl. Leichenverbrennung, Witwenverbrennung, Zauberfeuer.
Verethraghna 28. 72. 132.
Vergraben 346 A. 486 mit A. 2. 502.
Versmaße 6. 464.
Verträge 188. 294 A. 1.
Viehzucht vgl. Herdenzucht.
Viṣṇu 92 f. 100. 136. 228 ff. 398. 597.
Viśvakarman 278.
Viśvāmitra 247. 286.
Viśvarūpa 141 f. 238.
Viśvāvasu 88 A. 2. 251 mit A. 2. 252 f.
Vivasvant 122. 179 A. 280 ff. S. auch unter Yama.
Vogel, somaholend, vgl. Adler. — Seelen als Vögel 564. — Vgl. Ominöse Tiere.

Vorfahren (vgl. Seelen der Toten), weltordnend 147 A. 1. 195. 277. 284. 287. 533 A. 1.
Vṛṣākapi 166 ff.
Vṛtra, Vṛtratötung 28. 51 A. 1. 52. 93 A. 1. 132 ff. 146 A. 1. 148 A. 2. 231. 289. Vgl. Vahagn, Verethraghna.

Wachen 411 f. 416. 488.
Wagenrennen 309. 334. 470. 504.
Wahrheit, Unwahrheit 411 f. 418. 422. 519 A. 2.
Waldgottheit, Waldfrau 55. 222 ff. 260 ff. 594.
Waschen vgl. Bad, Wasser.
Wasser 45. 111 A. 5. 112 ff. 123 A. 3. 133 ff. 209 ff. 222 A. 243. 246 f. 326 f. 346 A. 397. 408. 457 A. 1. 487 ff. 519 mit A. 1. 520. 588. Vgl. Flüsse, Meer, *śāntyudaka*.
Wasserkind vgl. Apāṃ napāt.
Wassernymphe vgl. Apsaras.
Wassersucht 201 A. 1. 299 A. 3.
„Weißfüßiges" 497.
Weltschöpfung vgl. Kosmogonie.
Werke, gute 535; stellvertretend 296 A. 2. 535 A. 2. 560. Vgl. Taten.
Widder 189 A. 4. 440 f.
Wiedergeburt 405 f. 465 A. 2. 466 ff.
Wiedertod 565 A. 1.
Wind 121 A. 1. 203 A. 1. 225. — Windgeister 249 A. 2. — Vgl. Rudra. Vāta, Vāyu, Maruts.
Witwenverbrennung 362 A. 2. 586 f. Vgl. 576.
Wöchnerin 338 f. 486. Vgl. Entbindung.
Wunschopfer 430. 437 A. 2. Vgl. 310. — Wunschtotenopfer 568 A. 1.
Würfelspiel 504.
Wurzelgestaltige Dämonen 268 A. 4.

Yadu 163.
Yajamāna vgl. Opferer.
Yajus, Yajurveda 8 A. 1. 12 ff. Vgl. 26 A. 2. 483.
yājyā 387.
Yakṣa 59 A. 4.
Yama 10. 29. 60. 74. 123. 239. 356. 527. 531. 532 ff. 538. 541. 544 f. 547 mit A. 1. 2. 575. 580. — Yama und Yamī 198. 251. 280 ff. 284. 285 A. 1. 582.
Yamarākṣasas 58 A.
Yātu, Yātudhāna 265 ff. Vgl. Dämonen, niedere.
Yima, Yimeh 532 f.
Yogin 279. 403.

Zahlen, Zahlenmystik 179 A. 354. 464. 479. 514. — Zahl 17: 415. — Zahl der Götter 93. — Zahlenweise Aufzählungen 27 A. — Vgl. Dreizahl. Siebenzahl.
Zaotar 30.
Zarathustra 28 f. 31. 184 ff. 194; vgl. 161. — Vgl. Awesta.
Zauber 56. 144. 275. 297. 308. 310 A. 1. 315 ff. 321 ff. 355. 367. 400. 433. 456. 460. 463. 473 f. 475 ff. Vgl. Atharvaveda, Tapas. Zauberlieder, und das Inhaltsverzeichnis.
Zauberfeuer 103. 127. 323 ff. 338 ff. 487. 550. 596.
Zauberlieder und -sprüche 7 f. 15 ff. 65 A. 1. 318. 437. 476. 513 ff. Vgl. Atharvaveda.
Ziegenbock 354. 356 f. 577. 587. — Symbol des Agni 75 ff. — Z. des Pūṣan 72 f. 235 A. 1. 236. — Der einfüßige Z. (*aja ekapād*) 70.
Zwerg 233.
Zwillinge 211 A. 1. 329. 532. Vgl. Yama und Yamī.
Zwölfnächte 240 mit A. 2.

S